

## LA NATURALEZA MORAL DE LOS DERECHOS HUMANOS<sup>1</sup>

Mauricio Suárez

La actual discusión filosófica sobre derechos humanos es extremadamente rica en temas, problemas, puntos de vista y posiciones. El problema del que me voy a ocupar a continuación en esta ponencia se refiere a la naturaleza de estos derechos y es por ello uno de los más fundamentales: ¿qué clase de derechos son los derechos humanos? Básicamente existen dos posibilidades: o bien son derechos legales, elementos de un ordenamiento jurídico ya sea nacional, regional o global que cuenta con las reglas e instituciones necesarias para protegerlos y garantizarlos, o bien son derechos morales que los seres humanos poseerían de todos modos aunque no estuvieran consagrados en ningún ordenamiento jurídico particular. Desde este punto de vista, los habitantes de Somalia, por poner un ejemplo, también tendrían derechos humanos, pese a que hoy en día prácticamente no hay nada semejante a una organización estatal en ese país y a que no existen instituciones regionales o globales vigentes ante las que puedan reclamarlos.

Cuando los juristas tratan el tema derechos humanos, normalmente lo hacen en el marco de los derechos fundamentales o constitucionales, como se dice en Italia y también en Chile. Este es un efecto necesario de la óptica profesional, dado que lo que llama su atención es ante todo el orden legal. Por lo que toca al contenido, los derechos fundamentales no se diferencian de los derechos humanos: los individuos cuentan con ellos sólo por ser humanos, siempre y cuando —eso sí— residan en el territorio sobre el cual el orden legal correspondiente tiene jurisdicción. Los extranjeros residentes en el territorio de la República Federal Alemana, por ejemplo, poseen casi los mismos derechos liberales y sociales que los ciudadanos alemanes y aun se discute si no debieran recibir cuando menos el derecho político al voto. El propio artículo primero de la constitución es el motor de esta tendencia a una distribución igualitaria de derechos, puesto que declara inviolable la dignidad de todos los seres humanos, no sólo de los ciudadanos de la república y, como se sabe, una dignidad que no se sustenta en la posesión de derechos es mera retórica. La diferencia entre derechos humanos y fundamentales concierne, por consiguiente, a la positivación. Cuando aparecen en la constitución de un Estado y forman la piedra angular del orden jurídico, son llamados fundamentales; cuando flotan en el aire —como dirían los detractores— o, si se quiere, cuando descansan sobre el papel de las convenciones y declaraciones internacionales de derechos que tienen fuerza de ley únicamente cuando los Estados particulares los reconocen, se los designa propiamente como derechos humanos. Protegidos o no, desde este punto de vista le corresponden a cada ser humano sin necesidad de presentar más título que el de la pertenencia a la

---

<sup>1</sup> Conferencia pronunciada el 26 de noviembre del 2001 en la embajada de Chile en Berlín.

especie: el contenido del concepto —la comprensión, como dicen los lógicos— concuerda finalmente con la extensión: todo ser humano los posee, no importa donde se encuentre. O, dicho de otra manera, la discrepancia entre la validez universal del contenido y las condiciones locales de su realización desaparece.<sup>2</sup>

El 10 de diciembre de 1948 la mayoría de los Estados representados en la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobaron la Declaración Universal de Derechos Humanos. 30 artículos distribuyen a todos los hombres una serie de libertades personales y de derechos políticos, económicos, sociales y culturales. Ciertamente, la Declaración ha sido objeto de numerosas controversias. No hay acuerdo universal ni acerca de la naturaleza ni de la justificación ni de la compatibilidad ni de la jerarquía de los derechos que proclama. ¿Tiene siquiera sentido —preguntan algunos— la idea de un derecho innato e inalienable, que no haya sido otorgado ni pueda ser anulado por legislador alguno? ¿Son los derechos humanos necesariamente derechos subjetivos? ¿O es que no sólo los individuos han de ser sujetos de derechos, sino también determinados grupos? Si no, ¿cómo salvar de la extinción a ciertas etnias, cuyas culturas parecen ser de vital importancia para el bienestar de tantas personas? ¿Hay un derecho humano a vivir en un Estado democrático? Al considerar como derechos humanos los derechos democráticos de participación política, quizá no se contribuya a la promoción de los derechos de defensa contra abusos del Estado en países sin constituciones democráticas, como piensa el jurista alemán Böckenförde.<sup>3</sup> ¿Y no son un robo los elevados impuestos que algunos Estados obligan a pagar a los particulares y a las empresas para financiar el gasto que demandan supuestos derechos sociales? ¿Hay acaso alguna regla de prioridad entre derechos? A menudo se dice que los derechos de libertades priman sobre los demás. Sin embargo, incluso un liberal como Dworkin rechaza la existencia de un derecho básico a la libertad, del cual derivarían todos los otros, y sostiene que el derecho a la igualdad es el derecho clave en un Estado constitucional democrático.<sup>4</sup>

Estos son sólo algunos ejemplos de las controversias que despierta la noción de derechos humanos. Sin embargo, más allá o más acá de ellas, hay algo incontrovertible en este asunto. Después de la segunda guerra mundial la idea de que a todos los hombres se les debieran garantizar ciertos derechos, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad o color de piel, ha ganado muchísimo terreno. Desde entonces existe una organización internacional que reúne a casi todos los Estados de la tierra y en cuya bandera de lucha figuran precisamente los derechos humanos. La época del derecho internacional basado en la soberanía nacional y el equilibrio de poderes quedó atrás, cuando menos en teoría. Para algunos, como Rorty, la cuestión de la existencia de los derechos humanos se limita a este hecho, tan contingente como cualquier otro. El día de mañana perfectamente podrían

---

<sup>2</sup> Véase Jürgen Habermas, *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, págs. 177 y ss.

<sup>3</sup> Así en »Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?« En: Stefan Gosepaht y Georg Lohman (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

<sup>4</sup> Dworkin argumenta con mucha fuerza en este sentido en el capítulo 12 de *Los derechos tomados en serio*. Barcelona: Ariel 1989, segunda edición.

desaparecer junto con las Naciones Unidas y todos sus convenios y declaraciones, pues su existencia, como la de cualquier otro hecho, no sería necesaria.<sup>5</sup> ¿Y realmente qué sentido tendría afirmar la existencia de derechos humanos si universalmente imperaran condiciones e instituciones que los negaran de raíz, que concedieran menos derechos a determinadas clases de personas o, peor aún, no les reconocieran derecho alguno? Si se piensa que los derechos humanos son ante todo derechos legales con un contenido moral, la respuesta es claramente: ninguno. No en vano Jeremy Bentham ya los calificó hace más de 150 años de “sin sentido con zancos” y recientemente Alasdair Macintyre los comparó con ficciones como “las brujas y los unicornios”.<sup>6</sup> Los somalíes sencillamente no tendrían derechos humanos.

Sin embargo, queda por ver si ahí acaba la historia. Todavía no hemos considerado la alternativa: que los derechos humanos sean derechos morales. En lo que sigue, voy a discutir el tema en relación a los derechos menos cuestionados: los derechos a la vida, a la integridad física y psíquica, y las libertades individuales clásicas. En general, la expresión “derechos humanos” suele ser entendida en este sentido. Los diversos informes sobre violaciones a los derechos humanos pueden aducirse aquí como testimonio. Por ejemplo, el informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación (la comisión Rettig) sobre “las más graves violaciones a los derechos humanos” cometidas durante la dictadura militar en Chile, precisa a este respecto lo siguiente en el capítulo segundo de la primera parte, que lleva por título *Normas, conceptos y criterios en que se han basado las deliberaciones y conclusiones de la comisión*: «las normas internacionales ... abarcan un variado conjunto de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Este informe se refiere sólo a las violaciones de algunos de ellos, lo que no significa negar la importancia de otros derechos. Con todo, se puede decir que los grandes valores que las normas sobre derechos humanos procuran defender son el respeto a la vida, la dignidad y la integridad física y psíquica de las personas, así como los ideales de libertad, tolerancia, respeto por la diversidad y apoyo mutuo entre todos los seres humanos».

Quisiera comenzar con una discusión de la posición de Habermas sobre derechos humanos. Esta posición es interesante en el presente contexto, porque se encuentra a medio camino entre la posición de Rorty y la que quiero defender. En opinión de Habermas, los derechos humanos tienen un rostro de Jano, que se vuelve al mismo tiempo hacia el derecho y hacia la moral: el contenido es moral; la forma, jurídica. Probablemente Rorty no tendría nada que objetar a esta caracterización, aunque sin duda le merecería un muy serio reparo el siguiente paso de Habermas: los derechos humanos no sólo tienen un contenido moral, sino que además son justificables racionalmente. Habermas, sin embargo, que no se deja impresionar ni apartar de su camino tan fácilmente, no se detiene aquí. Afirma además —para desesperación de Rorty— que los derechos humanos, a

---

<sup>5</sup> Rorty expuso su punto de vista sobre los derechos humanos con ocasión de las Oxford Amnesty Lectures, una serie de conferencias organizada por amnesty international. Las conferencias tuvieron lugar en 1993 y aparecieron publicadas en *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. New York: BasicBooks 1993.

<sup>6</sup> El juicio de Macintyre se encuentra en el capítulo 6 de *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica 1987, pág. 95.

diferencia de otros derechos, son justificables *exclusivamente* desde la perspectiva moral: como buenos para todos en el mismo grado. En la justificación de otros derechos, pueden entrar *también* razones pragmáticas (relativas a los fines de ciertas políticas) y ético-políticas (que toman en cuenta las peculiaridades de una forma de vida social particular). Estas razones no apuntan al bien de todos los hombres sin más y sin diferencias de grado, sino al bien de los miembros de una comunidad determinada.

Hay otra razón por la cual resulta interesante examinar la posición de Habermas, y es que la expuso hace 6 años aquí en Berlín en polémico contraste con la reformulación de un viejo argumento que —es de suponer— después del 11 de septiembre ha vuelto a cobrar gran actualidad.<sup>7</sup> Se trata del argumento de la falsa abstracción de Hegel, pero en la versión de Carl Schmitt. Para entrar sin más trámite en el asunto, citaré en seguida el pasaje de Schmitt que Habermas discute: »cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata entonces de ninguna guerra de la humanidad, sino de una guerra con vistas a la cual un Estado determinado busca ocupar frente a su adversario militar un concepto universal para identificarse con él (a costa del adversario), de modo semejante a como se puede hacer mal uso de la paz, la justicia, el progreso y la civilización, reivindicándolos para sí mismo y negándoselos al enemigo. “Humanidad” es un instrumento ideológico particularmente utilizable para expansiones imperialistas y, en su forma ética-humanitaria, un vehículo específico del imperialismo económico.«<sup>8</sup> Schmitt se refiere aquí a las potencias que salieron victoriosas de la primera guerra mundial (la cita proviene de *El concepto de lo político*, editado por primera vez en 1932) y más tarde hizo extensiva la crítica a las acciones de la Liga de las Naciones y de las Naciones Unidas así como a las declaraciones hechas durante la segunda guerra mundial —en 1941— por el presidente de EEUU, F. D. Roosevelt, respecto a las metas libertarias y humanitarias de la guerra contra las potencias del eje.

He aquí la reconstrucción —presentada en estilo libre— que Habermas hace de la argumentación de Schmitt. Las conclusiones serían dos. a) La política de los derechos humanos conduce a guerras convencionales entre adversarios enconados, que se disfrazan de acciones policiales legitimadas moralmente: son guerras justas. b) El enjuiciamiento moral del bando opuesto hace del adversario “un monstruo inhumano”, al que no sólo hay que volver inofensivo, sino que debe ser definitivamente eliminado. Habermas no deja de enumerar los diversos *slogans* con que Schmitt, rico en invenciones retóricas, desea expresar en la forma más condensada posible sus críticas al carácter ideológico de la moral universalista: “quien dice humanidad, quiere engañar”; “humanidad, bestialidad”; “embuste del humanismo”; “la humanidad no puede hacer ninguna guerra ... El concepto de humanidad excluye el concepto de enemigo”. Más adelante comentaré alguna de estas fórmulas. Ahora veamos cuáles son las premisas que —en opinión de Habermas— conducen a Schmitt a las dos conclusiones recién señaladas. 1) La política de los derechos humanos está al servicio de la imposición de normas que son parte de una moral

---

<sup>7</sup> »Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren.« Conferencia publicada en Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996.

<sup>8</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlín: Duncker & Humblot 1966, sexta edición. Traducción mía.

universalista. 2) Puesto que los juicios morales obedecen al código de la bondad y la maldad, la evaluación moral negativa de un adversario militar (o político) destruye la limitación jurídicamente institucionalizada de la lucha armada (o política).

Una comprensión cabal de la argumentación desenmascaradora de Schmitt requiere desde luego instrucciones adicionales, que Habermas tiene el cuidado de proporcionar a lo largo de su extensa conferencia. Aquí mencionaré solamente un par, que espero ayudarán a rellenar aunque sea un poco las grandes lagunas que yacen —en esta presentación esquemática— entre premisas y conclusiones. En realidad, son otras tantas premisas. 3) La guerra es moralmente neutral: no es buena ni mala, ni justa ni injusta. 4) El mundo es un escenario en que todo está en orden cuando la “violencia conquistadora” puede desplegarse y encabeza la acción. En último término, toda la argumentación, conclusiones incluidas, está destinada a poner en guardia contra unas supuestas consecuencias catastróficas de la política de los derechos humanos, de una política que pretende erradicar la guerra como método de solución de conflictos internos y externos. Habermas sugiere —a su vez en vena desenmascaradora— que lo que Schmitt busca de esta manera es contarrestar la tendencia actual a devaluar la guerra, sobre todo la guerra ofensiva, y descriminalizar las acciones calificadas por el Derecho Internacional Humanitario como crímenes contra la humanidad, abogando por una vuelta al derecho internacional basado en la soberanía absoluta de los Estados y el equilibrio de poderes.

Por supuesto, Habermas rechaza la validez del argumento de Schmitt. Condena explícitamente la metafísica, heredera de Nietzsche, que aparece en la cuarta premisa. También rechaza la tercera premisa. Sin embargo, sostiene que el argumento de Schmitt falla propiamente ¡porque la primera premisa es falsa!. Los derechos humanos no serían parte de una *moral* universalista, como Schmitt cree, ¡pues su naturaleza es *jurídica*! En cuanto criterios de enjuiciamiento, no exigirían escudriñar en los motivos e intenciones de los agentes —la moralidad en sentido kantiano—, sino solamente examinar la conformidad a ley de sus acciones —la legalidad en sentido kantiano. Así, pues, autorizarían a pronunciarse sobre responsabilidades legales y no sobre cualidades morales del carácter. Schmitt se equivocaría, en consecuencia, cuando afirma que los derechos humanos conducen a un enjuiciamiento moral de los adversarios que permite exterminarlos con la conciencia tranquila en una “guerra contra la maldad” (conclusión b). Esto sucedería solamente si las esferas del derecho y la moral no estuviesen convenientemente separadas y al juicio moral de cualquier autoridad local sobre las actuaciones de los adversarios políticos o de futuras autoridades globales sobre las actuaciones de otros Estados siguiera *inmediatamente* la imposición de sanciones. Supongo que la *fatwa* contra el escritor Salman Rushdie sería —en el orden local— un dramático ejemplo de esta confusión de planos. Respecto del orden global, puntualiza Habermas: »la política de derechos humanos de una organización mundial se transforma en un fundamentalismo de los derechos humanos sólo si, bajo el manto de una aparente legitimación jurídica, le proporciona una legitimación moral a una intervención que de hecho no es más que la lucha de un partido contra otro. En tales casos, la organización mundial (o una alianza que actúa en su nombre) comete un “engaño”, porque hace pasar lo que en verdad es una confrontación militar entre partidos beligerantes por una medida

policial neutral, justificada por leyes aplicables y sentencias penales».<sup>9</sup> El problema es que no existen todavía las instancias jurídicas necesarias para hacer valer universalmente los derechos humanos y sancionar las transgresiones, donde sea que ocurran. Por eso Habermas caracteriza la situación mundial actual —harto ambigua— como estado de transición a la ciudadanía cosmopolita que constituye el fin de sus aspiraciones.

En suma, Schmitt cometería 2 errores conceptuales básicos: 1) incluir los derechos humanos en la esfera de la moralidad, 2) confundir los planos del derecho y la moral. Desorientado por estos errores así como también por sus restantes premisas (sobre todo 3 y 4), es que habría llegado a la falsa conclusión (conclusión a) de que las intervenciones militares que apelan a razones humanitarias son y serán siempre —inevitablemente— simples guerras entre partidos opuestos, meramente adornadas con la retórica de los derechos humanos a fin de encubrir los intereses que están en juego. En este punto, no es fácil comprender la rectificación de Habermas. ¿Acaso las *supuestas* acciones policiales serán *verdaderas* acciones policiales y no un mero disfraz cuando esté en plena vigencia el derecho cosmopolita? Expresamente, Habermas no se refiere a intervenciones armadas. Propone incluso un nuevo concepto de paz, procedual, positivo, que invita a crear las condiciones necesarias para que grupos y pueblos no resuelvan por la fuerza sus conflictos. No obstante, persiste una sombra de duda sobre el sentido de la rectificación. ¿Excluye completamente la guerra como último recurso?

Como sea, lo que aquí interesa es que Habermas encuentra un núcleo de verdad en la argumentación crítico-moral de Schmitt: »el núcleo de verdad consiste en que una moralización *no mediada* del derecho y la política efectivamente traspasa las zonas protegidas que nosotros queremos preservar para las personas jurídicas por buenas razones y, por cierto, morales«. <sup>10</sup> Es decir, apelar a los derechos humanos y utilizarlos para justificar acciones militares o policiales *inmediatamente*, sin la autorización de instituciones jurídicas internacionales competentes, realmente podría conducir a una globalización y agudización de las tensiones existentes en el mundo y dar pie a intervenciones extremadamente brutales, animadas por la estigmatización moral del acusado. Convertir *de esta manera* los derechos humanos en un instrumento de la política interior o exterior sería llevar aguas al molino de la sospecha que en los derechos humanos no ve más que un arma retórica o una ideología embustera, mediante la cual se enmascara intereses particulares y se los presenta como si fueran universales, como si fueran intereses de la humanidad. Recuérdese el aforismo de Schmitt: “quien dice humanidad, quiere engañar”.

Graves males requieren remedios radicales. Habermas piensa que una consecuencia tan desagradable como ésta sólo puede evitarse desalojando los derechos humanos del terreno de la moralidad y asentándolos firmemente en el de la legalidad. La moralización del derecho destruiría tanto el derecho como la moral: en nombre de la moral se cometerían crímenes y el derecho carecería de fuerza para impedirlos.

En mi opinión, Habermas se equivoca con este análisis. En primer lugar, sorprende la manera en que hace uso del concepto de moral en la crítica a Schmitt. Viola incluso los

---

<sup>9</sup> *Die Einbeziehung des Anderen*, pág. 235. La traducción es mía.

<sup>10</sup> *Ibid*, pág 233. La traducción es mía.

límites de sus propias distinciones. Normalmente diferencia en forma tajante entre moral y ética, entre cuestiones de justicia y cuestiones relativas a la vida buena. Según esto, las cuestiones morales o de justicia tienen que ver con normas y las normas son imperativos generalizados (dirigidos a una clase de personas, no a una persona o grupo de personas en particular) que pueden ser correctos o incorrectos, justos o injustos: la alternativa frente a ellos es acatarlos o ignorarlos, aprobarlos o rechazarlos, decir sí o no: no hay grados intermedios. Las cuestiones sobre la vida buena, en cambio, tendrían que ver con valores y los valores son esencialmente graduales, sean morales o no. Un jugador de fútbol es más o menos diestro con el balón, un cuchillo más o menos afilado, un reloj más o menos exacto, una persona más o menos virtuosa (posee en mayor o menor grado un rasgo de carácter que se tiene por bueno: más o menos modesta, más o menos valiente, más o menos generosa, etc.). Un conjunto de virtudes forma lo que se llama un ideal de vida y no cabe duda de que diferentes individuos pueden encarnarlo mejor o peor. Si se cree, por ejemplo, que las virtudes secundarias son muy importantes, se juzgará a las personas ante todo por su puntualidad, limpieza, laboriosidad, disposición a la obediencia, etc. En el mundo católico, por mencionar otro caso, sólo algunos llegan a los altares; la mayoría se tiene que conformar con mirarlos desde abajo y no faltan los que se pierden en las tinieblas, desde donde no se ve nada. Curiosamente, esta vez Habermas llama morales a juicios sobre la bondad y maldad personal, que son típicamente valorativos. Más consecuente que él, Klaus Günther, el autor a quien Habermas debe la idea fundamental de su crítica (los peligros de mezclar las esferas del derecho y la moral), titula el artículo en que expone la idea: «¿Guerra contra la maldad? Diez tesis contra la implementación *ética* de la política criminal».<sup>11</sup>

En cualquier caso, este descuido es relativamente menor. En seguida podemos dejarlo de lado. La falta más grave y más rica en consecuencias dice relación con otro aspecto del concepto de moralidad que emplea. El territorio de la moralidad del que Habermas quiere ver expulsados los derechos humanos fue delimitado con unas herramientas muy precisas fabricadas por Kant. De hecho, en la conferencia elogia a Kant por hablar de los derechos humanos solamente en el contexto de la filosofía del derecho y por haberlos emplazado nítidamente en el campo de la legalidad. El punto es que precisamente esta distinción es la que hace creer a Habermas que si los derechos humanos fueran derechos morales, la moralidad se volvería criminal y el derecho impotente. Porque unos derechos morales en sentido kantiano jamás podrían hacerse respetar bajo amenaza, recurriendo a la coacción externa, que es la única arma con que cuenta el derecho para imponerse.

Un par de observaciones sobre la distinción kantiana entre moralidad y legalidad permitirán aclarar la cuestión. Una acción es moral si fue hecha *por deber*; legal, si no es contraria al deber —no importan los motivos por los que haya sido realizada. Mencionaré brevemente sólo 2 de los 4 ejemplos con que Kant ilustra la distinción en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Un comerciante puede atender honestamente a sus clientes, sin sacar provecho de la limitación de algunos o la inexperiencia de otros, ya sea

---

<sup>11</sup> La versión del título y la cursiva son mías. Klaus Günther, «Kampf gegen das Böse? Zehn Thesen wider die ethische Aufrüstung der Kriminalpolitik.» En: *Kritische Justiz*, 27. Jahrgang 1994.

porque estima que es su deber tratarlos a todos por igual, independientemente de lo tontos o ingenuos que sean, o por un refinado egoísmo, basado en un cálculo de conveniencias. ¡Finalmente podría arruinar el negocio si se hiciera fama de vendedor deshonesto! Como es obvio, no piensa que sería incorrecto hacer diferencias entre los clientes; piensa que sería poco astuto, inconveniente hacerlo. Segundo ejemplo: hay quienes experimentan placer ayudando a los demás en lo que pueden. Si únicamente la expectativa de pasar un buen rato y no el deber de ayudar a los necesitados es lo que motiva las buenas acciones que llevan a cabo, entonces no actúan por deber (moralmente), sino meramente conforme al deber (legalmente). Se ha escrito mucho sobre estos ejemplos, especialmente sobre este último, y los pareceres se dispersan de inmediato en todas direcciones frente a la cuestión del rigorismo en la moral de Kant y del rol que juegan en ella los sentimientos. Bertrand Russell, un crítico inclinado a la ironía, se limitó a comentar —con los ojos puestos en el postulado de una vida de ultratumba— que Kant había admitido la inmortalidad en su sistema única y exclusivamente para procurar que a los hombres no les falte nunca la oportunidad de hacerse la vida desagradable. Pero estas disputas no importan aquí. Lo que interesa es captar que una distinción de esta clase convierte la noción de derecho moral en una contradicción en los términos, porque indefectiblemente sitúa los derechos en un terreno en que sólo cuentan resortes motivacionales (respeto a la ley moral, libertad de las pasiones) sobre los que el orden jurídico positivo no tiene la menor influencia. El derecho se dirige esencialmente a seres que a menudo se abstienen de cometer delitos *para evitar sanciones* y su efectividad depende enteramente de esta circunstancia. Pero enfrentado a un motivo de esta categoría, que en último término se reduce a los muy orgánicos impulsos de evitar el dolor y obtener placer, el juez moral mostraría en seguida y sin vacilaciones la tarjeta roja. De acuerdo con estas categorías kantianas, el derecho depende de la sensibilidad de los hombres; la moral, por el contrario, de su razón “pura” (en algún sentido de esta palabra). Por lo tanto, las condiciones que hacen posible el derecho son las mismas que hacen imposible la moral. O, en otros términos, un derecho moral *en este sentido* no sería positivable<sup>12</sup> y conduciría a las temidas consecuencias señaladas por Habermas.

Pero no hay por qué aceptar la distinción kantiana. Por lo menos en la literatura actual, abundan planteamientos que parten de la base de que el concepto de derecho es el concepto clave de la moral y no el de deber u obligación, que no sólo tiene a Kant a su favor sino también la milenaria tradición de las grandes religiones monoteístas. Recuérdese que en las religiones judía, cristiana y musulmana el concepto de derecho brilla por su ausencia: hay un legislador que impone obligaciones (los mandamientos) y un juez que castiga, pero nadie tiene derechos. Quizá sería un atrevimiento hablar de derechos en esta relación, en que uno de los términos es tan poderoso y el otro tan débil. Pues un derecho es un poder sobre otro. Tugendhat lo compara con un cordel que, por un

---

<sup>12</sup> Iluminadores resultan los interesantes comentarios de Robert Alexy sobre este punto en el artículo »Die Institutionalisierung der Menschenrechte im demokratischen Verfassungsstaat.« En: Stefan Gosepaht y Georg Lohmann (eds.), *Philosophie der Menschenrechte*, pág 249 y ss.



extremo, sostenemos en las manos y, por el otro, cuelga de una persona. Podríamos tirar de él si quisiéramos, pero también podríamos soltarlo.<sup>13</sup>

El concepto de derecho es, pues, relacional. Alexy habla de tres elementos: un portador, un destinatario y un objeto del derecho. Derechos humanos *morales* son derechos cuyos destinatarios son todos los otros seres humanos. Continuando con la metáfora de Tugendhat, podemos imaginarnos que cada derecho humano es un haz de hebras que cuelgan de cuanto ser humano hay: nadie anda suelto. Los derechos humanos *legales* o positivos se reservan, además, una hebra para el Estado, de manera que si alguien no reacciona cuando tiro de su hebra, puedo pedirle al Estado que intervenga, tirando de la hebra correspondiente. En ambos casos, el objeto del derecho es exactamente el mismo. Tengo un derecho, por ejemplo, a que nadie me quite la vida, o a que no me torture, o a que no abra mi casillero y lea mis cartas. La ventaja del derecho humano positivado es — desde luego— notoria. Hay instituciones que se encargan de velar por el cumplimiento de las obligaciones, si alguien simplemente no quiere hacerlo cuando siente que jalan la cuerda. Pero, por otra parte, vistas las cosas de esta manera, nada impide positivizar los derechos humanos morales. Por el contrario, es de suponer que todos desearían contar con la hebrita adicional que conecta con el Estado y lo pone en acción. El problema de Habermas no aparece.

¿Pero qué pasa con las obligaciones morales relativas a los derechos morales? Estamos entre seres humanos, la única mirada que recae sobre nosotros es la de los otros, ningún legislador dicta leyes en lo oculto, ningún juez nos pedirá cuentas después de la muerte, la vida no es un proceso instruido por un poder invisible. ¿Por qué alguien va a reaccionar como se espera cuando tiran de la cuerda? ¿Cómo es que está *obligado* a responder a esa llamada? Es fácil entender el sentido de una obligación jurídica. El Estado cuenta con los recursos necesarios para imponer sanciones a los violadores de derechos. La obligación proviene del deseo de evitar la sanción. Pero los otros, nuestros pares, tomados por separado, no gozan de un poder tan grande sobre nosotros. Además, nada de esto viene al caso: sea lo que sea, la moral no es cuestión de fuerza. ¿Qué significa entonces que los otros están *moralmente* obligados a respetar mis derechos? El problema es grave. Si no se consigue dar un sentido a la noción de obligación moral, no sabremos qué entender por *moral* y todo el discurso acerca de la naturaleza moral de los derechos humanos podrá resultar muy edificante, pero será en definitiva vacío.

Nótese de paso que el kantiano no está en mejor pie a la hora de explicar el concepto de obligación moral. Habla mucho de razones, de un cierto percatarse de que algunas cosas están categóricamente prohibidas, de que no deben hacerse. Sin embargo, cuesta entender del todo lo que dice. Hace tiempo ya que Schopenhauer denunció la idea de una obligación que no se basa en sanciones como una mistificación y desde entonces se ha vuelto a oír a menudo el reproche. El mismo terminó arrojando por la borda el concepto de obligación moral y se dedicó a explicar la misteriosa existencia de sentimientos altruistas en unos seres tan profundamente egoístas como nosotros. Pero de este modo se deshizo también del concepto de moral, pues —en esto Kant tenía

---

<sup>13</sup> La imagen aparece en las *Lecciones sobre ética*. Barcelona: Gedisa 1997, lección 17, pág 328.

ciertamente razón— la moral no se refiere a lo que sucede, sino a lo que debe suceder, como quiera que esto se entienda. Si no es posible entenderlo de alguna manera, sencillamente lo mejor sería dejar de hablar de moral.

Tugendhat, que comparte el juicio de Schopenhauer, ha seguido una estrategia diferente. En lugar de arrojar por la borda el concepto imperativo de la moral, optó por mantener los términos del dilema y se ha esforzado tenazmente por explicar el concepto de obligación moral, valiéndose del concepto de sanción. Por supuesto, mediante una distinción entre sanciones. Hay sanciones y sanciones. Mientras la obligación jurídica se apoya en sanciones externas (las penas e indemnizaciones previstas por la ley), la obligación moral se apoyaría en sanciones internas. La dificultad de entender el concepto de obligación moral se traslada así a este concepto. Una sanción interna es una que de algún modo yo mismo me impongo, no compulsivamente por cierto —eso sería mera neurosis—, sino libremente, porque quiero. No hay deber sin querer: ésta es una de las fórmulas centrales de Tugendhat.

No voy a adentrarme ahora en el laberinto de razonamientos y distinciones con que Tugendhat intenta explicar el deber y justificar la moral sin echar mano de entidades metafísicas ni de conceptos alambicados (como “razón pura”). Yo creo que necesitamos una estrategia conceptual de este tipo, si queremos perseverar —libres de espejismos— en nuestras intuiciones morales universalistas, o para dejar de hacernos ilusiones, si finalmente no resultara viable. Podría ser que la moral universalista, la moral de los derechos humanos fuera un sueño o, peor aún, un peligro, como creía Nietzsche.

Quisiera terminar apelando un poco a la intuición. Hay un filósofo que piensa incluso que la intuición basta y sobra en este caso, pues la moral universalista no requeriría de una justificación especial. Únicamente tendríamos que observar atentamente los hechos para darnos cuenta de que no podríamos imaginarnos una vida de la que no formara parte. El filósofo es Strawson; los hechos a los que se refiere, nuestras reacciones emocionales al comportamiento de los demás respecto a nosotros.<sup>14</sup> Estas reacciones dependen de las actitudes e intenciones que les atribuimos, es decir, de nuestras creencias acerca de los motivos que los animan. Un ejemplo. Un buen día descubrimos que alguien ha depositado 10.000 marcos en nuestra cuenta. Sentiremos agradecimiento sólo si pensamos que la intención del agente fue hacernos un bien sin exigir nada a cambio, pero si resulta que el depósito fue producto de un error irreparable (se desconoce el origen del dinero, de manera que continuará embelleciendo nuestra libreta de ahorros), sencillamente nos alegraremos. Otro ejemplo. Estamos sentados en una escalera. Alguien pasa y nos pisa una mano. La reacción emocional será de franco rencor si pensamos que lo hizo a propósito; de leve molestia, si pensamos que fue sólo un accidente (unas disculpas sinceras y amables harán que la molestia desaparezca por completo, no quedará más que el dolor); el enfado será un poco mayor si creemos que el agente pudo haber prestado más atención; mucho mayor, si tenemos la impresión de que no le preocupa demasiado habernos hecho daño, de que nuestra existencia y nuestros sentimientos le son indiferentes; etc. Estas descripciones son sumamente toscas, pero creo que muestran la

---

<sup>14</sup> Véase el ensayo «Libertad y resentimiento» en Peter F. Strawson, *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós Ibérica 1995.

conexión entre reacciones emocionales y atribución de actitudes e intenciones. La tesis de Strawson es que nuestras reacciones emocionales expresan una demanda de buena voluntad y respeto dirigida a todos los demás —mientras los consideremos como agentes. Porque se da el caso de que suspendemos nuestras emociones reactivas cuando creemos que una persona no es responsable de sus actos. Si tenemos por un loco de remate al que nos insultó en la calle o creemos que actúa bajo la compulsión neurótica de insultar a cuanto mortal se le cruza por delante o que está borracho como cuba, no sentiremos lo mismo que si juzgamos que está en posesión de todas sus facultades mentales. Al loco, al neurótico y al borracho los trataremos más o menos como objetos: nos preguntaremos por las causas de su comportamiento e intentaremos influir sobre ellas para modificar su conducta. No nos preguntaremos por sus motivos e intenciones. Con el insolente, en cambio, nos indignamos y eventualmente dialogamos con él.

Una demanda de *buena* voluntad es una demanda moral. Normalmente (hay casos patológicos) exigimos buena voluntad hacia nosotros, pero también hacia los demás. Imaginémonos la siguiente situación. Una persona humilla públicamente a otra. El agente, si no es un sádico, sentirá más tarde remordimientos de conciencia. El remordimiento es expresión del juicio “no debí haber hecho eso”. La víctima, si no es masoquista, sentirá resentimiento (“no debiste hacerme eso”) Y el espectador, si a su vez no es un sádico, se indignará (“no debiste hacerle eso”). Los tres sentimientos —los sentimientos morales— se refieren a una única y misma regla desde tres perspectivas diferentes. La regla es la mencionada demanda o exigencia universal de buena voluntad y respeto. No es que las situaciones a veces no se compliquen y que las cosas a menudo no sean tan claras, pero es realmente difícil imaginarse una vida en que hubiese sólo sádicos y masoquistas que tratan a los otros como meros objetos y no como sujetos dignos de respeto.

Podría ser que ésta fuera la raíz de los derechos humanos. Es una raíz moral, que penetra profundamente en nuestros sentimientos. Después de todo, quizá los somalíes tengan derechos humanos.