

DERECHOS HUMANOS: EN BUSCA DE UN FUNDAMENTO

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

Cuando la UNESCO decidió, en 1947, promulgar una nueva Declaración Universal de los Derechos del Hombre –la misma que se proclamaría solemnemente el 10 de diciembre de 1948 por la Asamblea General de las Naciones Unidas– sus dirigentes procedieron a realizar una vasta encuesta previa. A iniciativa especialmente de Eleanor Roosevelt, se constituyó un comité internacional para recopilar la opinión de cierto número de «autoridades morales». Cerca de 150 intelectuales de todos los países fueron interrogados para determinar así la base filosófica de la nueva Declaración de Derechos. El saldo de esta iniciativa fue un fracaso, y sus promotores se limitaron a registrar las inconciliables divergencias entre las respuestas obtenidas. Al no llegar a ningún acuerdo, la Comisión de los Derechos Humanos de la ONU decidió no publicar los resultados de dicha encuesta.

En su respuesta, Jacques Maritain ya se mostraba desilusionado al declarar que, en lo tocante a los derechos humanos, era «posible un acuerdo práctico, [pero] un acuerdo teórico resulta imposible». Sin embargo, evidentemente resulta difícil hablar de los derechos humanos sin una concepción precisa que considere a un ser portador de tales derechos; jamás se ha podido establecer algún consenso en este punto. Los autores de la Declaración Universal redactaron una visión consensual que no correspondía con la realidad; ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, renunciaron a justificar lo que se afirmaba. «La Declaración –confirma François Flahaut– debía ser aceptada por todos a condición de que nadie cuestionara lo que la justificaba. Se impuso por mera autoridad»¹.

René Cassin tenía la costumbre de decir que los derechos humanos descansaban «en un acto de fe en el mejoramiento del futuro y del destino del hombre». Tal «acto de fe» se justificaría, pues, por sus finalidades. «Dichas finalidades –escribe Julien Freund– se establecen como normas para luego

afirmar dogmáticamente que son valiosas y dignas de ser buscadas; carecen del carácter apodíctico de una proposición científica»². De donde resulta que la concepción del hombre sobre la que se erige la teoría de los derechos proviene no de la ciencia sino de la opinión. A partir de ese solo hecho, a semejanza de una religión –toda creencia vale solamente en la medida en que se le cree– los derechos únicamente pueden tener una validez opcional, o sea, se imponen sólo en tanto se acepta que sean impuestos; carecen de cualquier validez que no sea la que se les confiere. «Cualquier reflexión coherente sobre los derechos humanos –dice también Julien Freund– sólo puede partir del siguiente hecho fundamental: que no fueron establecidos científicamente sino dogmáticamente»³. «Los derechos humanos –añade François De Smet– no pueden escapar a su catalogación como ideología. Es con este título que se encuentran expuestos a la crítica»⁴.

La definición misma de la que habla la teoría de los derechos es menos evidente de lo que parece. Lo prueba el hecho de que los «derechos humanos» no se hayan extendido más que de manera progresiva hacia las mujeres y hacia otras categorías de poblaciones humanas⁵. Podemos recordar, a guisa de símbolo, que los dos países occidentales que durante mayor tiempo mantuvieron en vigor la institución de la esclavitud, Francia y Estados Unidos, fueron también los primeros en proclamar los derechos humanos. Muchos de los redactores de la Declaración Americana de los Derechos de 1776 eran también, ellos mismos, propietarios de esclavos.

Tampoco existe un consenso doctrinal o filosófico en cuanto a la definición de los derechos. «Una especie de engaño envuelve la noción misma de derechos fundamentales», reconoce el jurista Jean Rivero⁶. Cuando se habla de un «derecho del hombre», ¿se quiere decir que tal derecho posee un valor intrínseco, un valor absoluto o un valor instrumental? ¿Es de tal importancia que su realización debe prevalecer sobre cualquier otra consideración, o es que solamente cuenta entre las cosas que son indispensables? ¿Otorga un poder o un privilegio? ¿Permite hacer o confiere alguna inmunidad? Muchas preguntas, muchas respuestas.

Las críticas a la teoría de los derechos frecuentemente subrayan su carácter evanescente pero también contradictorio. Taine escribía, por ejemplo, a propósito de la Declaración de 1789:

La mayoría de los artículos no son más que dogmas abstractos, definiciones metafísicas, axiomas más o menos literarios, es decir, más o menos falsos, vagos y contradictorios, susceptibles de tener otros sentidos, e incluso susceptibles de tener sentidos opuestos; buenos para el boato de una arenga pero no para un uso efectivo; simplemente decorativos; una especie de enseña pomposa, inútil y pesada...⁷.

Afirmaciones análogas se encuentran en pluma de todos los autores de la Contrarrevolución.

Que siempre haya habido desacuerdo acerca del alcance y el contenido de los derechos humanos está fuera de discusión. El artículo 2º de la Declaración de 1789, por ejemplo, hace del derecho de «resistencia ante la opresión» uno de los derechos naturales e imprescriptibles⁸. Kant, por el contrario, niega la existencia de tal derecho y llega incluso a encomiar el deber de obediencia a las dictaduras⁹. Justifica tal rechazo al afirmar que el derecho no puede ni debe jamás efectuarse más que mediante el derecho, lo que significa que un estado jurídico sólo es posible al someterse a la voluntad legislativa de un Estado. (Aquí, el derecho natural se invierte bruscamente como derecho positivo). La Declaración de 1789 también estipula, a la manera de Locke, que el derecho de propiedad es «inviolable y sagrado». La Declaración de 1948 se cuida muy bien de tomar en cuenta de nuevo esta fórmula. La mayoría de los defensores de los derechos de los pueblos disocian al pueblo del Estado, lo que resulta indispensable si se quieren defender los derechos de las minorías. Empero, Hans Kelsen, teórico del Estado de derecho, rechaza expresamente semejante diferencia. El principio de no retroactividad de las leyes, que en 1789 era tenido como un derecho imprescriptible, se abandonó al tratarse de «crímenes contra la humanidad». La libertad de expresión, garantía incondicional en los Estados Unidos tutelada por los derechos humanos, no lo es en Francia, la otra «patria

de los derechos humanos», porque algunas opiniones no merecen ser consideradas así. En los Estados Unidos es posible también vender la propia sangre, mientras que el derecho francés considera nulo cualquier contrato lucrativo sobre cualquier producto del cuerpo humano. Los ejemplos se podrían multiplicar.

Los derechos humanos pueden igualmente parecer contradictorios entre sí. De manera general, es frecuente que los derechos que proclaman una libertad positiva entren en contradicción con los que postulan una libertad negativa: el derecho al trabajo, por ejemplo, puede tener por obstáculo el derecho de propiedad o el derecho a la libre iniciativa. La ley francesa garantiza, desde 1975, el derecho al aborto, pero el texto de las leyes sobre bioética que se adoptaron el 23 de junio de 1994 en la Asamblea Nacional prohíbe los experimentos con embriones, alegando la necesidad de «respeto al ser humano desde el comienzo de la vida». Si se estima que el embrión todavía no es un ser humano, no entenderíamos por qué estaría prohibido experimentar con él. Si se estima que ya lo es, no entenderíamos cómo se justificaría el aborto.

¿Cómo distinguir los derechos «verdaderos» de los «falsos»? ¿Cómo impedir que los «derechos humanos» no se vuelvan una expresión veleidosa, simple *flatus vocis* que tiene el sentido –siempre cambiante– que se le atribuye ante tal o cual circunstancia? Jean Rivero observa, por su parte, que «la mayor paradoja del destino de los derechos humanos desde hace dos siglos es indudablemente el contraste entre el deterioro de sus raíces ideológicas y el desarrollo de su contenido y su recepción a escala universal». ¹⁰ Es otra forma de decir que mientras más se extiende el discurso de los derechos humanos más se acrecienta la incertidumbre respecto de su naturaleza y de sus fundamentos.

Ahora bien, la cuestión de los fundamentos se plantea en nuestros días con una particular agudeza. Es, efectivamente, sólo en fecha reciente –como lo dice Marcel Gauchet– que la problemática de los derechos humanos «acabó por salirse de los libros para transformarse en historia efectiva» ¹¹. A partir del

siglo XIX, la moda de la teoría de los derechos humanos se había desacelerado, e incluso suspendido, al amparo de las teorías historicistas y después de las doctrinas revolucionarias. Pensar en términos del movimiento de la historia, en términos del progreso, conducía necesariamente a relativizar la importancia del derecho. Al mismo tiempo, el advenimiento del tiempo histórico entrañaba cierto descrédito de la intemporalidad abstracta que caracteriza al «estado de la naturaleza» del que procederían los derechos. La caída de los regímenes totalitarios, el debilitamiento de las esperanzas revolucionarias, la crisis de todas las representaciones futuribles, en especial de la idea de progreso, lógicamente coincidieron con el fortalecimiento de la ideología de los derechos.

Históricamente, desde 1970 los derechos humanos resultaban opuestos por principio al sistema soviético. Con el naufragio de éste –por una notable coincidencia, el año de la caída del muro de Berlín es también el del bicentenario de la Declaración de 1789– se emplearon todos los acimut para descalificar a los regímenes o las prácticas de cualquier tipo, en particular en el Tercer Mundo, pero también para servir de modelo a nuevas políticas nacionales e internacionales. La Unión Europea también le concedió un lugar de primer rango¹², mientras que desde hace algunos años asistimos, con autores como Rawls, Habermas, Dworkin y algunos otros, a un nuevo intento de fundación del derecho de la comunidad política. La cuestión del fundamento de los derechos humanos encuentra de nuevo, pues, una nueva apuesta¹³.

En su versión canónica, tanto en Locke como en Hobbes, la teoría de los derechos

procede por racionalización mítica del origen. Proyecta en el pasado abstracto del estado de la naturaleza, pasado que se encuentra fuera de la historia, la búsqueda de una norma primordial intemporal en sí misma en cuanto a la composición del cuerpo político¹⁴.

Se podría calificar tal proceso de cognitivo-descriptivo. Bajo esta óptica, los derechos son los que todos los hombres suponen «poseer» por el solo hecho

de ser hombres. El individuo obtiene sus derechos imprescriptibles del «estado de la naturaleza» como uno de tantos atributos constitutivos de su ser. Es la legitimación clásica debida a la naturaleza humana.

Dicha legitimación aparece claramente en los grandes textos fundacionales. La Declaración de Independencia estadounidense establece que todos los hombres fueron «creados iguales» y que el Creador provee (*endowed*) cierto número de derechos inalienables. La Declaración Universal de 1948 proclama desde su artículo 1º: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos. Están dotados de razón y de conciencia». Debido a que son naturales e innatos, los derechos son inalienables e imprescriptibles.

Numerosos defensores de la ideología de los derechos se atienen todavía a dicho razonamiento. Francis Fukuyama, por ejemplo, afirma que

cualquier discusión seria sobre los derechos humanos se debe fundar, en última instancia, en una visión de las finalidades y de los objetivos de la existencia humana que, a su vez, casi siempre debe fundarse en una concepción de la naturaleza humana¹⁵.

Según él, solamente «la existencia de una naturaleza humana única, compartida por todos los habitantes del mundo, puede proporcionar, al menos en teoría, un terreno común para fundar los derechos universales del hombre»¹⁶. Por ello él es partidario de recurrir al lenguaje de los derechos (*rights talk*), ya que éste es «más universal y más fácilmente comprensible». Agrega que el discurso de los derechos vale porque todos los hombres tienen las mismas preferencias, lo que demuestra que son, «a final de cuentas, fundamentalmente los mismos»¹⁷. Encontramos este razonamiento de tipo lockeano entre conservadores como Tibor R. Machan¹⁸, Eric Mack, Douglas Rasmussen o Douglas J. Den Uyl, en una perspectiva que también se inspira en el objetivismo libertario de Ayn Rand.

Esta visión se topa con grandes dificultades, comenzando por el hecho de que no existe consenso en torno a la «naturaleza humana». En el curso de la

historia, la noción misma de «naturaleza» ha sido objeto de las definiciones más contradictorias. Para los antiguos, la naturaleza humana ordena a los individuos hacia el bien común; para los modernos, legitima su derecho a perseguir no importa qué fin, aunque no tengan fundamentalmente nada en común más que este derecho. Además, una vez que se haya demostrado que existe una naturaleza humana, eso no demuestra en absoluto que se derive que el hombre tiene derechos en el sentido en que la doctrina de los derechos humanos le otorga a esta palabra.

Hegel ya había comprobado que era difícil referirse a la «naturaleza» y concluir, enseguida, la igualdad de los hombres entre sí: «Hay que decir que, por naturaleza, los hombres son más bien desiguales»¹⁹. Las ciencias de la vida no han desmentido este punto de vista. El estudio de la naturaleza biológica del hombre, que además no ha dejado de avanzar en los últimos decenios, demuestra que la «naturaleza» es muy poco igualitaria y, sobre todo, que lejos de que el individuo sea la base de la existencia colectiva, es más bien la colectividad la que constituye la base de la existencia individual: tanto para Darwin como para Aristóteles, el hombre es por naturaleza, y en principio, un ser social. En un artículo que hizo mucho ruido, Robin Fox escribió que del estudio de la naturaleza biológica del hombre se podrían extraer conclusiones que irían directamente en contra de la ideología de los derechos humanos; así, por ejemplo, la legitimación del homicidio, de la venganza, del nepotismo, del matrimonio arreglado o de la violación: «no hay nada en las 'leyes de la naturaleza' que nos diga que un grupo de individuos emparentados genéticamente no tenga el derecho de buscar, por todos los medios, maximizar el éxito reproductivo de sus miembros»²⁰. Fox llega a la conclusión de que los «derechos naturales» de los que habla la ideología de los derechos o van en contra de lo que se observa efectivamente en la naturaleza, o bien conciernen a cosas sobre las que la naturaleza no dice, estrictamente, nada. Encontramos una conclusión semejante con Paul Ehrlich²¹. Baudelaire, más radical, afirmaba: «La naturaleza no puede aconsejar más que el crimen».

Otra dificultad reside en el alcance de lo que puede deducirse de un reporte de hechos. La tradición liberal anglosajona no ha dejado de afirmar –siguiendo a David Hume, a G. E. Moore, a R. M. Hare y a otros autores– que del ser no se podría deducir un deber ser: el error del «naturalismo» (*naturalistic fallacy*) consistiría en creer que la naturaleza puede proporcionar una justificación filosófica de la moral o del derecho. Esta afirmación es extremadamente discutible por razones que no expondremos aquí. Pero desde un punto de vista liberal, entra en contradicción con la idea de que el fundamento de los derechos humanos tendría que buscarse en la naturaleza humana. Si suponemos, en efecto, que el hombre jamás hubiese tenido, en el «estado de la naturaleza», las características que la ideología de los derechos le atribuye, si no se extrajese del ser un deber ser, si no se puede pasar de una constatación indicativa a una prescripción imperativa, no vemos cómo un acta de «derechos» podría justificar la exigencia de preservarlos. Tal es precisamente el argumento que Jeremy Bentham hacía valer contra los derechos humanos: teniendo en cuenta la escisión entre el derecho y el hecho, incluso si la naturaleza fuese lo que dicen los partidarios de los derechos, no podríamos colegir ninguna prescripción. La misma argumentación la encontramos, desde otra óptica, tanto en Hans Kelsen como en Karl Popper²². Más recientemente fue retomada por Ernest van den Haag²³.

La idea de un «estado de la naturaleza» que habría precedido a cualquier forma de vida social, en fin, parece hoy día cada vez menos sostenible. Algunos defensores de los derechos humanos lo reconocen abiertamente. Jürgen Habermas, por ejemplo, no duda al decir que «la concepción de los derechos humanos debe ser liberada del peso metafísico que constituye la hipótesis de un individuo determinado antes de cualquier socialización y que llega al mundo, de alguna manera, con derechos innatos»²⁴. Se tiende entonces a hacer del individuo aislado una hipótesis racional necesaria o una ficción narrativa útil. Rousseau ya evocaba un estado de la naturaleza «que quizá no existió», pero «que sin embargo es necesario para tener nociones justas» (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*). El estado de la

naturaleza sería una «ficción necesaria» que permitiría imaginar cuál sería la condición de los hombres antes de que fueran sometidos a cualquier forma de obediencia, es decir, antes de cualquier relación social; se deduce que en tal estado serían «libres e iguales»; esto es, evidentemente, mera especulación. «Por supuesto –escribe Raymond Aron– fórmulas como ‘los hombres nacen libres e iguales en derechos’ no resisten el más mínimo análisis: ‘nacer libre’, en sentido propio, no significa nada»²⁵.

El discurso de los derechos humanos que hoy está de regreso es mucho más problemático que el que se enunciaba en la época de las Luces. «Si hay un retorno del derecho –observa Marcel Gauchet– es un derecho sin la naturaleza. Tenemos el contenido del derecho subjetivo sin el soporte que permitió elaborarlo»²⁶. Si la naturaleza humana no es lo que se creía saber en el siglo XVIII, ¿en qué se puede fundar la doctrina de los derechos naturales? Si el advenimiento de la sociedad ya no corresponde a una salida del «estado de la naturaleza», ¿cómo damos cuenta de él de manera que sea compatible con la teoría de los derechos, es decir, con una teoría centrada en el individuo?

Algunos autores, como James Watson, piensan que sería mejor dejar de razonar en términos de «derechos» del hombre y limitarse a hablar de «necesidades» o de «intereses humanos». Pero este paso, que vendría a reemplazar la aproximación moral por una aproximación de tipo utilitarista o consecuencialista se topa con el hecho de que no se puede establecer ningún consenso sobre el valor de los «intereses» o sobre la jerarquía de las «necesidades», habida cuenta del carácter eminentemente subjetivo e intrínsecamente conflictivo de tales nociones. Además, los intereses siempre son, por definición, negociables, mientras que los valores y los derechos, no (el derecho a la libertad no se reduce al interés que un individuo pueda tener en ser libre). En fin, el utilitarismo no podría dar fundamento a los derechos humanos puesto que partiría del principio de que siempre es legítimo sacrificar a algunos hombres si dicho sacrificio permitiera incrementar la «cantidad de felicidad» de un mayor número de hombres²⁷.

Una alternativa mas ambiciosa es la de la filosofía kantiana que pregona una moral fundada en la independencia de la voluntad. La verdadera elección moral –afirma Kant– implica la libertad de la voluntad, o sea, una libre volición que se autodetermina, liberándose de cualquier causalidad natural. Al definir como justa toda acción «que pueda hacer coexistir el libre arbitrio de cada uno con la libertad de los demás según una ley universal»²⁸, Kant hace de la libertad el único «derecho originario que pertenece a todo hombre en virtud de su humanidad». Desde esta óptica, la esencia pura del derecho reside en los derechos humanos, pero éstos ya no se fundan en la naturaleza humana sino en la dignidad (*Würde*). Respetar la dignidad del hombre es tener respeto por la ley moral de la que él es portador.

La propia humanidad es una dignidad –escribe Kant– pues el hombre no puede ser utilizado por ningún hombre (ni por otros ni por él mismo) simplemente como medio; siempre es necesario que él sea, al mismo tiempo, un fin, y en ello consiste su dignidad; gracias a ella, se eleva por encima de todos los demás seres del mundo que no sean seres humanos y que, en cualquier caso, pueden ser utilizados, en consecuencia, por sobre todas las cosas²⁹.

En relación con los anteriores teóricos de los derechos humanos el cambio de perspectiva es radical.

En su origen –recuerda Pierre Manent– los derechos humanos eran los derechos naturales del hombre, aquellos que estaban inscritos en su naturaleza elemental [...] La dignidad humana, en cambio, se constituye, según Kant, tomando una distancia radical o esencial respecto de las necesidades y los deseos de su naturaleza³⁰.

La teoría moral de Kant es, en efecto, una teoría deontológica, o sea que no depende de ninguna proposición sustancial concerniente a la naturaleza humana o a las finalidades humanas que derivarían de dicha naturaleza. La razón misma ya no recibe de ella una definición sustancial, sino una definición puramente procedimental, lo que quiere decir que el carácter racional de un

agente se prueba por su manera de razonar, por su manera de llegar a un resultado, no porque el resultado de su razonamiento sea sustancialmente exacto en el sentido de que sea conforme a algún orden exterior. Al emanar de la sola voluntad, la ley moral expresa el estatuto del agente racional. Es una prolongación de la teoría cartesiana del pensamiento «claro y distinto», derivada ella misma de la concepción agustiniana de la interioridad. Para Kant, el procedimiento decisivo de la razón es la universalización.

A partir de ella, los derechos no solamente ya no derivan de la naturaleza humana sino que, en cierta manera, se le oponen. Actuar moralmente es actuar por deber, no por inclinación natural. La ley moral ya no se impone desde el exterior: está prescrita por la misma razón. El orden natural no determina más nuestras finalidades ni nuestros objetivos normativos; en lo sucesivo tenemos que producir la ley moral a partir de nosotros mismos. Por ello, Kant recomienda no ser conforme a la naturaleza, sino construir una imagen de las cosas siguiendo los cánones del pensamiento racional. La libertad en Kant no es una tendencia o un atributo de la naturaleza humana, sino la esencia misma de la volición humana –una facultad absolutizada, desapegada de cualquier contingencia, facultad que permite desprenderse de cualquier forma de determinismo y cuyo único criterio es la pertenencia al universo moral del humanismo abstracto. (Idea muy próxima a la doctrina calvinista: la naturaleza humana es pecaminosa, y la actitud moral consiste en liberarse de cualquier deseo o inclinación natural. Esta idea ya la encontramos en Platón.) La abstracción de los derechos humanos, arrogantemente reivindicada, saca del juego a la naturaleza. En el límite, la humanidad es definida como capacidad de liberarse de la naturaleza, de emanciparse de cualquier determinación natural, ya que toda determinación dada por encima de sí contradice la independencia de la voluntad.

Esta teoría, que encontraremos en John Rawls³¹ y en numerosos autores liberales, se expone a una crítica bien conocida: al haber sido postulados estos principios *a priori*, ¿cómo podríamos estar seguros que se aplican a la realidad empírica? ¿Y cómo conciliar la marginación de la naturaleza humana con el

saber de las ciencias de la vida, que establece la realidad siempre con mayor fuerza³²?

Hegel ya había subrayado que el universalismo kantiano, al no tomar en cuenta la eticidad social (*Sittlichkeit*), es decir, el conjunto de obligaciones morales hacia la comunidad a la que se pertenece como resultado únicamente de dicha pertenencia –obligaciones ampliamente fundadas por las costumbres y las prácticas establecidas– es incapaz de generar normas concretas para la acción. Al ser incapaz de fijar el deber de los contenidos y de distinguir las acciones moralmente buenas, no llega a abandonar el subjetivismo formal. La autonomía moral se obtiene, así, a un precio fantasma: el ideal de desprendimiento remite a una libertad buscada por sí misma, a una libertad sin contenido. Pero el mismo ideal remite también a cierto etnocentrismo, pues no se podrían tener derechos formales y procedentes que no implicaran de manera subrepticia un contenido sustancial: «La declaración de derecho es también una afirmación de valor» (Charles Taylor). Las éticas liberales se caracterizan comúnmente por la búsqueda de un principio formal, axiológicamente neutro, que pueda constituir un criterio universalizable. Tal neutralidad axiológica siempre es artificial.

En cuanto a la razón, solamente puede quedarse muda ante sus propios fundamentos. Alasdair MacIntyre demostró que jamás es neutra o intemporal; antes bien, siempre está vinculada a un contexto cultural y socio-histórico³³. La razón kantiana cree poder conocer una ley universal, o sea un mundo que le sería exterior; jamás podría producirla más que a partir de ella misma. Tributaria siempre de sus encarnaciones particulares, es indisociable de una pluralidad de tradiciones.

La noción de dignidad no es menos equívoca. Sabemos que los teóricos modernos de los derechos humanos, incluso aquellos que no se refieren explícitamente a la filosofía de Kant, siempre la usan mucho³⁴. La palabra «dignidad», ausente en la Declaración de los Derechos de 1789, figura en el preámbulo a la Declaración Universal de 1948, donde se evoca expresamente «la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana». Esta

dignidad es, evidentemente, la propia de una humanidad abstracta; «siempre se relaciona con la humanidad intrínseca liberada de toda regla o norma impuesta socialmente», escribe Peter Berger³⁵. Se sabe que, históricamente, la dignidad, atribuida a todos, reemplazó al honor, presente sólo en unos cuantos.

En su acepción actual, el término tiene cierta resonancia religiosa. La idea de una dignidad igual en todos los hombres no pertenece, en efecto, ni al lenguaje jurídico ni al lenguaje político, sino al lenguaje moral. En la tradición bíblica la dignidad posee un sentido preciso: eleva al hombre por encima del resto de la creación, le asigna un estatuto aparte, lo coloca, en tanto único titular de un alma, como alguien radicalmente superior a los demás seres vivientes³⁶. También tiene un alcance igualitario ya que ningún hombre podría ser visto como mayor o menor en dignidad que otro. Eso significa que la dignidad no tiene nada que ver con los méritos o cualidades propios de cada uno, sino que ya constituye un atributo de la naturaleza humana. Dicha igualdad está en relación con la existencia de un Dios único: todos los hombres son «hermanos» porque tienen el mismo Padre (Malaquías 2, 10), porque todos han sido creados «a imagen de Dios» (Gén. 9, 6). Como lo dice la Mijkna: «El hombre fue creado en un ejemplar único a fin de que nadie diga al otro: mi padre es superior al tuyo» (Sanedrín 4, 5). Insistiendo más en el amor que en la justicia, el cristianismo tomó la misma idea por su cuenta: la dignidad es, por principio, el título mediante el cual el hombre puede colocarse legítimamente como el amo de lo inanimado, como el centro de la creación.

En Descartes, la afirmación de la dignidad humana se desarrolla a partir de la valorización de la interioridad como lugar de autosuficiencia, como sitio del poder autónomo de la razón. Entre los modernos, la dignidad es siempre un atributo, pero en lugar de que este atributo sea recibido de Dios, se vuelve un rasgo característico que, de súbito, el hombre tiene en su naturaleza. Finalmente, en Kant la dignidad está directamente asociada al respeto moral.

Podríamos decir –escribe Pierre Manent– que la concepción kantiana es una radicalización, y con ello una transformación, de la concepción cristiana que Santo Tomás, en particular, había concluido. Si para Santo Tomás la dignidad humana

consistía en obedecer libremente a la ley natural y divina, para Kant consiste en obedecer la ley que el hombre se da a sí mismo³⁷.

Cualquiera que sea el sentido que se le dé, la dignidad se vuelve problemática desde el momento en que se le considera un absoluto. Comprendemos relativamente lo que quiere decir ser «digno de» tal o cual cosa, pero, ¿«digno» en sí? La dignidad, tal y como la concibe la teoría de los derechos, ¿es un derecho o un hecho? ¿Una cualidad de la naturaleza o de la razón? En Roma, la *dignitas* estaba estrechamente vinculada a una relación comparativa, necesaria para determinar las cualidades que hacían que algo la mereciera, que la volviera digna. Cicerón: «*Dignitas est alicujus honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas*»³⁸. Desde esta óptica, la dignidad no podía, evidentemente, estar presente en cada uno³⁹. La dignidad moderna, por el contrario, es un atributo que no podría ser objeto de un más o un menos, puesto que es un todo. El hombre que es digno no se opone más que al hombre que es indigno, y la «dignidad del hombre» se convierte en un pleonasma puesto que el solo hecho de ser hombre, cualquiera que sea, lo hace digno. Sin embargo, si el hombre debe ser respetado en razón de su dignidad, y en lo que funda su dignidad es su derecho al respeto, nos encontramos ante un razonamiento circular⁴⁰. En fin, si todo el mundo es digno, es como si nadie lo fuera: los factores de distinción deben buscarse en otra parte.

Conscientes de las dificultades que se generan de la legitimación de los derechos humanos mediante la naturaleza humana, los herederos modernos de Kant⁴¹ abandonaron todo camino de tipo cognitivo para adoptar una aproximación prescriptiva. Pero entonces, con todo rigor, los derechos que defienden ya no son derechos. Son únicamente exigencias morales, «ideales humanos», que a lo más representan aquello que tiene necesidad de erigirse como derechos para llegar a un estadio social considerado, con o sin razón, como deseable o mejor. Pierden, así, cualquier virtud coercitiva, pues los ideales no confieren por sí mismos ningún derecho⁴².

Otra forma de fundamentar los derechos humanos consiste en hacerlos descansar en la pertenencia de la especie humana. Al igual que en la Biblia, la humanidad está presente como una «gran familia» en la que todos sus miembros serían «hermanos». Quienes adoptan esta postura hacen notar que todos los hombres están emparentados entre sí por el hecho de su pertenencia común a la especie humana. Enseguida afirman que es sobre la base de este parentesco que se les deben atribuir o reconocer los mismos derechos. André Clair propone, así, hacer descansar los derechos humanos no sobre la igualdad o la libertad sino sobre el «tercer derecho» de la fraternidad. Al mismo tiempo, con eso se desactivaría la carga individualista de la teoría clásica de los derechos: «Si se piensa en la fraternidad en relación con la paternidad, nos encontramos metidos en una problemática nueva que ya no es la de los derechos humanos en sentido habitual (subjetivo), sino en la de su arraigo en un linaje o una tradición»⁴³.

Ese punto resulta interesante pero se topa, a su vez, con dificultades infranqueables. Por principio, contradice frontalmente la doctrina que establece que los derechos humanos son fundamentalmente derechos individuales; la fuente de estos derechos es el individuo considerado en sí mismo, no en función de su historia, de su pertenencia o de su genealogía. Ahora bien, de la sola pertenencia a la especie es más fácil extraer derechos colectivos que derechos del individuo. A esta contradicción se añade otra, en la medida en que la fraternidad se define ante todo no como un derecho sino como un deber que no se aprehende más que de modo normativo en relación al prójimo: decir que todos los hombres son hermanos solamente quiere decir que deben verse como tales.

La *vulgata* ideológica de los derechos humanos estipula explícitamente que los derechos de los que habla son los del hombre en sí, es decir, de un hombre desasido de todas sus pertenencias. De allí se deduce que el estatuto moral (los derechos) jamás puede tener la función de pertenencia a un grupo. Ahora bien, la humanidad constituye indefectiblemente un grupo. La cuestión es, pues, saber por qué se le reconoce a este grupo un valor moral que se le niega

en las instancias infraespecíficas, por qué se afirma que todas sus ámbitos de pertenencia deben ser tenidos por nulos y por qué hay que considerar a una, la pertenencia a la humanidad, como decisiva. Jenny Teichmann, quien formó parte de los autores que buscaban erigir los derechos de pertenencia a la especie humana, escribió que «es natural, para los seres gregarios, preferir a los miembros de su propia especie, y los hombres no son la excepción a esta regla»⁴⁴. ¿Pero por qué esta preferencia, legítima a nivel de la especie, no podría serlo también a otros niveles? Si los agentes morales están habilitados para conceder un tratamiento preferencial sobre la base de una proximidad relativa creada por una pertenencia común, o por el tipo particular de relaciones que de ellos resultan, ¿por qué no podría generalizarse esta actitud? Ciertamente se podría responder que la pertenencia a la especie prevalece sobre las demás porque es más vasta, porque engloba a las otras. Eso no explica por qué todas las pertenencias posibles debían ser deslegitimadas en beneficio de la que las sobrepasa, ni por qué aquello que es verdad en cierto nivel dejaría de serlo en otro.

La definición biológica del hombre como miembro de la especie humana es, además, más convencional o arbitraria que las otras: descansa sobre el único criterio de interfecundidad específica. Sin embargo, la evolución de la legislación sobre el aborto condujo a reconocer que un embrión no es más que un hombre en potencia y no en acto. La idea subyacente es que no basta la definición del hombre debida sólo a los factores biológicos. Se ha intentado ir más allá haciendo valer que no es solamente porque pertenecen a otra especie que los hombres se distinguen del resto de los seres vivos, sino también, y más que nada, por todo un conjunto de capacidades y características que le son propias. Uno de los inconvenientes es que, cualquiera que sea la capacidad o la característica considerada, es poco probable que se encuentre igualmente en cada uno. Definir, por ejemplo, la pertenencia a la especie humana por la conciencia de sí o la capacidad de poseerse a sí mismo como sujeto de derecho plantea inmediatamente el problema de la situación de los niños de

corta edad, de los ancianos seniles o de quienes padecen una discapacidad profunda.

Es precisamente esta doble contradicción la que no han cesado de explotar quienes están en favor de los «derechos de los animales», incluso de quienes confieren los derechos de los hombres a otros primates superiores. Al denunciar como «especista» la doctrina de acuerdo con la cual sólo los hombres deberían ser reconocidos como titulares de derechos, estiman que no es nada moral atribuir un estatuto moral particular a los seres vivientes sobre la única base de su pertenencia a un grupo, en especial a la especie humana. Aseguran, por otra parte, que los grandes simios pertenecen a la «comunidad moral» en tanto poseen, al menos en estado rudimentario, las características (conciencia de sí, sentido moral, lenguaje elemental, inteligencia cognoscitiva) que algunos humanos «no paradigmáticos» (discapacitados profundos, en estado vegetativo, seniles, etcétera) no tienen. En otros términos, reviran, contra los partidarios de la teoría clásica de los derechos humanos, el argumento utilizado por estos últimos para desacreditar las pertenencias infraespecíficas.

Atribuir un valor especial o derechos especiales a los miembros de la especie humana tan solo porque son miembros –así escribe Elvio Baccarini– es una posición moralmente arbitraria, que no se distingue del sexismo, del racismo o del etnocentrismo⁴⁵.

¿Estamos dispuestos –agrega Paola Cavalieri– a decir que el parentesco genético que implica la pertenencia a una misma raza justifica conceder un estatuto moral particular a los otros miembros de su raza? La respuesta a la evidencia negativa conduce, luego entonces, a rechazar la defensa del humanismo fundado en el parentesco⁴⁶.

La respuesta clásica a este tipo de argumentos, que descansan en la deconstrucción de la noción de humanidad recurriendo a la idea de continuidad biológica entre los seres vivientes, es que los animales pueden ser objetos del derecho (tenemos deberes hacia ellos), pero no sujetos del derecho. Otra

respuesta consiste en profundizar la noción de especificidad humana; una tercera es llevar el razonamiento hasta el absurdo: ¿por qué quedarse en los grandes primates y no atribuir los mismos «derechos» a los felinos, a los mamíferos, a los insectos, a los protozoarios? El debate no puede más que agotarse en la medida en que el problema se plantea en términos de «derechos».

El Papa Juan Pablo II, en la encíclica *Evangelium vitæ*, asevera por su lado que todos los hombres y solamente los hombres son titulares de derechos, pues son los únicos capaces de reconocer y adorar a su Creador. Esta afirmación, además de que descansa en una creencia que no se está obligado a compartir, se topa con la objeción ya mencionada anteriormente: con toda claridad, ni los neonatos, ni los viejos que padecen la enfermedad de Alzheimer u otros que sufren grandes enfermedades mentales son capaces «de reconocer y de adorar» a Dios.

Algunos autores no consideran menos necesario reconocer que el fondo de la ideología de los derechos humanos es, inevitablemente, religioso. Michael Perry, por ejemplo, escribe que no hay ninguna razón positiva para defender los derechos humanos si no se establece que la vida humana es «sagrada»⁴⁷. Tal aseveración nos deja pensativos cuando proviene –lo que no es raro– de ateos declarados. Alain Renaut se burló, no sin razón, de tales teóricos que, después de haber decretado la «muerte del hombre», no dejan de defender los derechos humanos, es decir, los derechos de un ser de quien ellos mismos han proclamado su desaparición. El espectáculo de quienes profesan el carácter «sagrado» de los derechos humanos vanagloriándose de haber suprimido cualquier forma de sacralidad en la vida social no es menos ridículo.

En el campo opuesto, algunos otros piensan, por el contrario, que la defensa de los derechos humanos no requiere de ningún fundamento metafísico o moral. Para Michael Ignatieff es inútil buscar, en la naturaleza humana, una justificación de los derechos, y tampoco es necesario decir que tales derechos son «sagrados»⁴⁸. Basta con tomar en cuenta lo que los individuos estiman, en general, que es justo. William F. Schulz, director

ejecutivo de Amnistía Internacional, asegura igualmente que los derechos humanos son sólo aquello que los hombres declaran ser derechos⁴⁹. A. J. M. Milne, con un espíritu afín, intenta fundar los derechos humanos en un «*standard minimum*» determinado por ciertas exigencias morales propias de cualquier vida social⁵⁰. Rick Johnstone escribe que «los derechos humanos no ‘ganan’ porque sean ‘verdaderos’, sino porque la mayoría de la gente ha aprendido que son mejores que otros»⁵¹. Estas modestas proposiciones, de carácter pragmático, son poco convincentes. Considerar que los derechos son nada más lo que la gente estima que sean es como decir que los derechos son de una naturaleza esencialmente procedimental. El gran riesgo consiste en hacer fluctuar la definición de los derechos al gusto de las opiniones subjetivas de cada quien. Esto mismo llega a transformar los derechos naturales en vagos ideales o en derechos positivos. Ahora bien, los derechos positivos son aún menos «universales» que los derechos naturales, pues es muy frecuente que, en nombre de un derecho positivo particular, los derechos humanos sean impugnados.

Guido Calogero piensa que la idea de fundamento de los derechos humanos debe ser abandonada en favor de una de justificación argumentativa⁵². Empero, admite que dicha propuesta resulta poco satisfactoria, pues hace depender la «verdad» de los derechos humanos de la mera capacidad argumentativa de los interlocutores, y ésta siempre permanece en suspenso ante eventuales argumentos novedosos. La búsqueda de justificación de los derechos humanos se transforma, entonces, en la búsqueda argumentada de un consenso inter-subjetivo y, así, en algo necesariamente provisional, desde una óptica que no deja de recordarnos la ética comunicativa de Jürgen Habermas⁵³.

Norberto Bobbio, finalmente, sostiene que fundar filosóficamente o argumentativamente los derechos humanos es algo sencillamente imposible y, para colmo, inútil⁵⁴. Justifica su opinión al corroborar que los derechos humanos, lejos de formar un conjunto coherente y preciso, tuvieron históricamente un contenido variable. También admite que muchos de estos

derechos pueden contradecirse entre sí, y que la teoría de los derechos humanos choca contra todas las aporías del fundacionismo, pues jamás se podría establecer ningún consenso en torno a los postulados iniciales. Un punto de vista muy próximo fue emitido por Chaïm Perelman.

Sea que se esgrima la naturaleza humana o la razón, la dignidad del hombre o su pertenencia a la humanidad, la dificultad de fundamentar los derechos humanos parece insuperable. Y si los derechos humanos no están en verdad fundados, su alcance se encuentra fuertemente limitado; no son más que «conclusiones sin premisas», como habría dicho Spinoza. A final de cuentas, la teoría se reduce a decir que es preferible no sufrir opresión, que la libertad es mejor que la tiranía, que no es bueno hacer el mal a la gente, y que las personas deben ser consideradas como personas más que como objetos; todas ellas cosas que no se podrían refutar. ¿Era necesario semejante rodeo para llegar a esto?

Notas

- ¹ *Le sentiment d'exister. Ce soi qui ne va pas de soi*, París, Descartes et Cie, 2002, p. 453.
- ² *Politique et impolitique*, París, Sirey, 1987, p. 192.
- ³ *Ibid.*, p. 189.
- ⁴ *Les droits de l'homme. Origines et aléas d'une idéologie moderne*, París, Cerf, 2001, p. 7.
- ⁵ Acerca de la ampliación de los derechos humanos a las mujeres, véase especialmente: Xavier Martin, *L'homme des droits de l'homme et sa compagne*, Bouère, Dominique Martin Morin, 2001.
- ⁶ En Louis Favoreu [editor], *Cours constitutionnelles européennes et droits fondamentaux*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, y París, Economica, 1982, p. 521.
- ⁷ *Les origines de la France contemporaine. La Révolution*, vol. 1, París, Hachette, 1878, p. 274.
- ⁸ No vemos, sin embargo, cómo podría resultar tal derecho de la naturaleza puramente individual del hombre, dado que no habría «opresión» fuera de una sociedad política establecida.
- ⁹ Cfr. «Sur le lieu commun: c'est peut-être vrai en théorie, mais en pratique cela ne vaut point», en: Kant, *Œuvres philosophiques*, vol. 3, París, Gallimard-Pléiade, 1986, vol. 3, p. 265.
- ¹⁰ *Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs?* Actas del Coloquio de Estrasburgo del 13 y el 14 de marzo de 1979, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1980, p. 21.
- ¹¹ «Les tâches de la philosophie politique», en: *La Revue du MAUSS*, París, 1^{er} semestre del 2002, p. 279.
- ¹² El Tratado de Maastricht (1992) estipula que la Unión Europea «respetar los derechos fundamentales tal y como la Convención Europea garantiza salvaguardar los derechos humanos y las libertades fundamentales, y que fue firmada en Roma el 4 de noviembre de 1950». El Tratado de Ámsterdam (1997) dio un paso más, al agregar que «la Unión Europea está fundada, especialmente, sobre el principio del respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales». La Comunidad Europea (y no la Unión, que no posee personalidad jurídica) había contemplado adherirse a la Convención Europea de los Derechos Humanos. Pero una resolución hecha por la Corte de Justicia europea del 28 de marzo de 1996, concluyó que «en el estado actual del derecho comunitario, la Comunidad carece de competencia para adherirse a la Convención». Tal adhesión habría tenido por consecuencia colocar a las instituciones comunitarias bajo la tutela jurídica de la Convención –comenzando por la Corte de Justicia de Luxemburgo, que se habría vuelto dependiente de la Corte de Estrasburgo. Ésa es la razón por la cual la Unión Europea, adoptando una solución de recambio, decidió enunciar una lista de «derechos fundamentales» protegidos por el orden jurídico comunitario. Esta Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, adoptada por el Consejo de Europa en el año 2000, comprende 54 artículos precedidos por un preámbulo. Su contenido revela un vasto sincretismo de inspiraciones. Por lo que respecta a su valor jurídico concreto, por el momento parece demasiado engañoso. En especial, no ha sido resuelta la cuestión de si la Carta podría ser invocada ante un juez nacional.
- ¹³ Cfr. especialmente: Institute International de Philosophie [editor], *Les fondements des droits de l'homme. Actes des entretiens de l'Aquila, 14-19 septembre 1964*, Florencia, Nuova Italia, 1966; Mauricio Beuchot, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, México, D. F., Universidad Iberoamericana, 1997.
- ¹⁴ Marcel Gauchet, artículo citado, p. 288.

- ¹⁵ «Natural Rights and Natural History», en: *The National Interest*, New York, otoño de 2001, p. 19.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 24.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁸ *Individuals and Their Rights*, La Salle [Illinois], Open Court, 1990.
- ¹⁹ *Encyclopédie des sciences politiques*, § 539, París, J. Vrin, 1988, p. 314.
- ²⁰ «Human Nature and Human Rights», en: *The National Interest*, New York, invierno 2000-01, p. 81. Cfr. también Robin Fox, «Human Rights and Foreign Policy», en: *The National Interest*, New York, verano, 2002, p. 120.
- ²¹ *Human Natures. Genes, Cultures and the Human Prospect*, Washington, Island Press, 2000.
- ²² *La société ouverte et ses ennemis* [1953], París, Seuil, 1979. Popper estima que tomar ejemplo de la naturaleza ineluctablemente conduce al holismo.
- ²³ «Against Natural Rights», en *Policy Review*, invierno de 1983, pp. 143-175.
- ²⁴ «Le débat interculturel sur les droits de l'homme», en: *L'intégration républicaine*, París, Fayard, 1998, p. 252.
- ²⁵ «Pensée sociologique et droits de l'homme», en: *Etudes sociologiques*, París, PUF, 1988, p. 229.
- ²⁶ Artículo citado, p. 288.
- ²⁷ Acerca de la crítica a los derechos humanos hecha por Jeremy Bentham, el fundador del utilitarismo, cfr.: Jeremy Waldron [editor], «Nonsense Upon Stilts». *Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, Londres, Methuen, 1987; Hugo Adam Bedau, «'Anarchical Fallacies': Bentham's Attack on Human Rights», en *Human Rights Quarterly*, febrero de 2000, pp. 261-279.
- ²⁸ *Métaphysique des mœurs*, vol. 2, *Doctrine du droit, doctrine de la vertu*, París, Flammarion, 1994, p. 17.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 333.
- ³⁰ «L'empire de la morale», en: *Commentaire*, París, otoño del 2001, p. 506.
- ³¹ Cercano a esto, como algunos promotores de una moral deontológica (Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, etcétera), Rawls reintroduce subrepticamente en su discurso cierto número de consideraciones que remiten, a pesar de todo, a la naturaleza humana (en particular cuando, al recordar el hipotético «velo de ignorancia» que caracterizaba la «posición original», confiere al hombre una tendencia innata que rechaza el riesgo).
- ³² Bajo la influencia de Kant o del empirismo de la *tabula rasa*, son numerosos los autores que han llegado simplemente a negar cualquier existencia de una naturaleza humana. Véase en último lugar la obra sumamente crítica de Steven Pinker, *The Blank State. The Modern Denial of Human Nature* (New York, Viking Press, 2002), que dio lugar a un amplio debate entre los países anglosajones. Pinker ve en la naturaleza humana –a la que quiere rehabilitar– un verdadero «tabú moderno».
- ³³ *Quelle justice? Quelle rationalité?*, París, PUF, 1993.
- ³⁴ Cfr. especialmente: Myres S. McDougal, Harold D. Lasswell y Lung-chu Chen, *Human Rights and World Public Order*, New Haven, Yale University Press, 1980.
- ³⁵ «On the Obsolescence of the Concept of Honour», en: Stanley Hauerwas y Alasdair MacIntyre [editores], *Revisions*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983.
- ³⁶ Cfr. Alain Goldmann, «Les sources bibliques des droits de l'homme», en Shmuel Trigano [editor], *Y a-t-il une morale judéo-chrétienne?*, París, In Press, 2000, pp. 155-164.

³⁷ Artículo citado, p. 505.

³⁸ *De l'invention*, 2, 166.

³⁹ Un eco distante de esta jerarquía se encuentra en la teología cristiana, cuando distingue la «dignidad perfecta» de los cristianos y la «dignidad imperfecta» de los no bautizados.

⁴⁰ Cfr. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme*, París, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 69-72.

⁴¹ Citemos, por ejemplo: A. I. Melden, *Rights and Persons* Oxford, Oxford University Press, 1972; y Joel Feinberg, *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*, Princeton, Princeton University Press, 1980.

⁴² Véase a este respecto: S. S. Rama Rao Pappu, «Human Rights and Human Obligations. An East-West Perspective», en *Philosophy and Social Action*, noviembre-diciembre de 1982, p. 20.

⁴³ *Droit, communauté et humanité*, París, Cerf, 2000, p. 67.

⁴⁴ *Social Ethics. A Student's Guide*, Oxford, Basil Blackwell, 1996, p. 44.

⁴⁵ «On Speciesism», en *Synthesis Philosophica*, Zagreb, 2000, 1-2, p. 107.

⁴⁶ «Les droits de l'homme pour les grands singes non humains?», en *Le Débat*, París, enero-febrero de 2000, p. 159. Véanse en el mismo número las intervenciones de Luc Ferry, Marie-Angèle Hermitte y Joëlle Proust. Cfr. también a Peter Singer, *La libération animale*, París, Grasset, 1993; Paola Cavalieri y Peter Singer, *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, New York, St Martin's Press, 1994. Una argumentación análoga fue sostenida en otro tiempo, pero de modo humorístico, por Clément Rosset (*Lettre sur les chimpanzés*, París, Gallimard, 1965). «Los animales son hombres como los otros», no vaciló en declarar la princesa Estefanía de Mónaco. Una Declaración Universal de los Derechos del Animal se proclamó el 15 de octubre de 1978 en la UNESCO. Su artículo 1º afirma que «todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos de existencia».

⁴⁷ *The Idea of Human Rights. Four Inquiries*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 11-41.

⁴⁸ *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

⁴⁹ *In Our Own Best Interest. How Defending Human Rights Benefit Us All*, New York, Beacon Press, 2002.

⁵⁰ *Human Rights and Human Diversity. An Essay in the Philosophy of Human Rights*, Londres, Macmillan, 1986.

⁵¹ «Liberalism, Absolutism and Human Rights. Reply to Paul Gottfried», en: *Telos*, New York, verano de 1999, p. 140.

⁵² «Il fondamento dei diritti dell'uomo», en *La Cultura*, 1964, p. 570.

⁵³ Para Habermas, el agente lo constituye ante todo el lenguaje, debido al intercambio comunicativo. La razón está llamada a progresar mediante el consenso obtenido gracias a la discusión. Cfr. *Théorie de l'agir communicationnel*, París, Fayard, 1987, 2 vol. Habermas propone redefinir los derechos humanos a partir del respeto al sujeto en tanto apoyo de la «actividad comunicativa». Por otra parte, niega que los derechos humanos sean de naturaleza moral pero, sin embargo, añade que «lo que les confiere una apariencia de derechos morales no es su contenido [...] sino su sentido de validez, que sobrepasa el orden jurídico de los Estados-nación» (*La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, París, Cerf, 1996, p. 86).

⁵⁴ *Per una teoria generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999, pp. 421-466.