

LA IDEA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE CARA A LAS REALIDADES DE LA POLÍTICA MUNDIAL

Una reflexión sobre la relación entre ética y política*

MATTHIAS LUTZ-BACHMANN
UNIVERSIDAD DE FRANKFURT
lutz-bachmann@em.uni-frankfurt.de

Resumen:

Me interesa, primero, probar que la relación entre ética y política –en las contribuciones hasta ahora dominantes a la filosofía política de las relaciones internacionales– es insatisfactoria por diferentes razones y exige una nueva concepción (i). En segundo lugar, quisiera hacer la propuesta de una nueva fundamentación de la relación entre ética y política con el trasfondo de las nuevas realidades de la política mundial (ii). Me interesa, por último, determinar más detalladamente ese trasfondo en relación con sus implicaciones para la cuestión acerca de la situación de los derechos humanos.

Palabras claves: comunitarismo, derecho, derechos humanos, ética, globalización, liberalismo, paz, política, realismo relaciones internacionales.

Abstract: *The Idea of Human Rights in View of the Realities of the World Politics. A Reflection About the Relation Between Ethics and Politics*

I am first of all concerning to proof that the relation between ethics and politics –in the hitherto dominant contributions to the political philosophy of international relations– is not satisfactory because of different reasons and it demands a new conception (i). Secondly, I want to propose a new foundation of the relation between ethics and politics with the background of the new realities of the world politics (ii). I want finally to determine with more details this background with regard to its implications for the situation of the human rights.

Keywords: Communitarism, Ethics, Globalization, Liberalism, Peace, Politics, Realism, International Relations, Right, Human Rights.

Los desarrollos en el campo de las relaciones internacionales durante los últimos años llevan a preguntarse de una nueva manera por la relación entre la ética y la política. Esto también afecta al significado de los derechos humanos de cara a las realidades cambiantes de la política mundial. Acontecimientos como el ataque al World Trade Center y al Pentágono en septiembre de 2001, la importancia del terrorismo más allá de todas las fronteras, las transformaciones que se

* [Traducción del alemán de Luis Eduardo Hoyos]

pueden observar hoy en día en la estructura de posibles confrontaciones bélicas futuras, especialmente el resurgimiento –por primera vez desde la paz de Westfalia– de guerras no dirigidas por Estados, de guerras privadas, y el fenómeno masivo de comandos suicidas con el propósito de imponer fines políticos, pero, sobre todo, el problema no solucionado de una proliferación y de una disponibilidad global de medios de destrucción masiva; todo ello, y otros acontecimientos afines, permiten suponer que los escenarios y las estructuras de la política internacional se hallan, como consecuencia del proceso de globalización mundial, en una fase de cambio fundamental. Eso pone también a la filosofía política –que hoy en día se ha de concebir cada vez menos como una "filosofía de la polis" y más bien como una "filosofía de la cosmópolis", o como una "filosofía de las relaciones internacionales" (cf. Kersting 1998: 523)– frente a la necesidad de reflexionar sobre sus propios fundamentos. Es en ese sentido que mis reflexiones sobre la relación entre ética y política y sobre el papel de los derechos humanos quieren ofrecer una contribución.

Quisiera desarrollar mis reflexiones sobre el tema propuesto en tres pasos: me interesa, primero, probar que la relación entre ética y política –tal como ha sido formulada en las contribuciones hasta ahora dominantes a la filosofía política de las relaciones internacionales– es insatisfactoria por diferentes razones y exige una nueva concepción (i). En segundo lugar, quisiera hacer la propuesta de una nueva fundamentación de la relación entre ética y política en el transfondo de las nuevas realidades de la política mundial (ii). Quisiera, por último, determinar más detalladamente ese transfondo en relación con sus implicaciones para la cuestión acerca de la situación de los derechos humanos.

I

La filosofía política de las relaciones internacionales, tal como se ha configurado desde hace unos años, se mueve aún en el plano prefigurado por la filosofía política de la Modernidad de Hobbes, Kant y Hegel. Así, por ejemplo, la influyente *teoría del realismo*, que está establecida al servicio de la consejería política nacional y se entiende como un análisis preciso del ámbito de acción internacional, sigue completamente, desde el punto de vista filosófico, aquellas premisas que ya Thomas Hobbes había presupuesto para el "estado natural" entre individuos. Dado, sin embargo, que esa teoría, a diferencia de lo que pensaba Hobbes, no quiere postular un nuevo soberano o Leviatán porque ese soberano –de acuerdo con la concepción hobbesiana– tendría que ser hoy en día un Estado mundial que domine en el mundo de los Estados y que pretenda para sí todos los medios de poder, su análisis de la política mundial queda detenido en el inven-

tario que es llamado "realista" por parte de ella. Ese inventario consiste en que más allá de las relaciones interestatales ordenadas de acuerdo con el derecho, sólo se ha de aceptar una anarquía de Estados que compiten entre sí, la cual no puede ser principalmente superada. En el ámbito de la política internacional el realismo sólo ve Estados individuales que representan sus intereses nacionales, ante todo el interés en la propia supervivencia, y que por eso persiguen una política de seguridad y de soberanía nacional.¹ Igualmente, en la medida en que aparecen en el ámbito de la política internacional estructuras del derecho civil, del derecho de las costumbres de los pueblos y del derecho de naciones e instituciones globales como las Naciones Unidas, son ellas interpretadas exclusivamente en función de la pretensión de cada Estado particular a la soberanía y a la seguridad. Desde esa perspectiva teórica, que parte de la única acción relevante de los Estados individuales desde el punto de vista hegemónico, se formulan entonces máximas de acción práctico-estratégicas que no reconocen ninguna pretensión de validez a principios ético-normativos de la política internacional. Eso no excluye que se aspire a principios con contenido normativo para el ámbito interno de las comunidades democráticas.

Opuesta a la teoría realista de las relaciones internacionales está la *teoría del liberalismo político*, la cual parte de la filosofía práctica de Kant y Rousseau y defiende un "cognitivismo cosmopolita". La fundamentación normativa del derecho, tal como es, por ejemplo, desarrollada en la filosofía del derecho de Kant para el derecho civil (cf. Kant 1966, §§ 43-49, A 161-173, B 191-203), se aplica aquí de forma diferenciada a las relaciones entre los Estados. Eso no solamente lleva, en la teoría del liberalismo político, a la fundamentación de la validez universal de los derechos humanos, ante los cuales debe ser refrenada la anarquía de la acción entre los Estados, sino también a la fundamentación de instituciones globales del derecho, a las que se les atribuye una autonomía más o menos claramente articulada y una independencia con respecto a los actores nacionales individuales.² El concepto liberal de una democracia cosmopolita es refutado, a su vez, por la *filosofía política del comunitarismo* que, sin embargo, no se entiende tanto como un programa autónomo sino más bien como un correctivo a la teoría liberal, cuyos planteamientos normativos comparte pero que da otras respuestas bajo la óptica de las realidades a las que atiende. En el centro de la crítica comunitarista al liberalismo están todos aquellos conceptos que, en conexión con Kant, defienden un "universalismo de

¹ Cf. Morgenthau 1948, 1963; Wight 1991; Waltz 1993; Keohane 1986; Bull 1977; 1984; Brown 2002: 27-75 especialmente.

² Cf. Beitz 1979; Archibugi/Held 1995; Höffe 1999; 2002: 8-31; Gosepath/Merle 2002; y Brown 1992.

la ley omniabarcante" (cf. Walzer 1990: 6-23). Si semejante universalismo, como alguna vez lo formulara Michael Walzer, "ha de ser efectivo", implica "un estado mundial o un estado universal" (Walzer 1996: 176). Contra el universalismo de los postulados legales globales –presuntamente abstracto–, el comunitarismo plantea la idea de un "universalismo que se repite" (Walzer 1996: 191ss), retomando con ello motivos de las críticas de Herder y de Hegel a Kant, pero especialmente del segundo. Este universalismo debe considerar adecuadamente la realidad de las diferencias culturales de los seres humanos al interior de los Estados, pero también entre ellos, e igualmente debe tener en cuenta su origen histórico, sus experiencias religiosas y las formas de vida social que, para el comunitarismo, se condensan positivamente en la existencia de hecho de muchos Estados. En contra de la tendencia que se le atribuye al liberalismo político de las relaciones internacionales de imponer estándares globales de derecho a costa de una represión de las diferencias, de forzar la integración de las naciones en acuerdos internacionales con ayuda de medios de coerción, o de obligar a la igualdad formal de los seres humanos a nivel mundial por medio de una asimilación de las culturas, el comunitarismo aboga por una política del reconocimiento de las diferencias existentes entre los Estados individuales, de las fronteras nacionales, de la autonomía de cada Estado particular, así como también de la pluralidad de las constituciones políticas, a las que se les adscribe una cualidad ética propia.

¿Qué se sigue de este inventario del contexto del debate para nuestra cuestión sobre la relación entre ética y política de cara a los problemas y desafíos de las relaciones internacionales? Lo primero que llama la atención es que la teoría del realismo –en concordancia con ideas clásicas de la filosofía política desde Platón y Aristóteles hasta la filosofía política de la Modernidad con Hobbes– extrae la relación entre Estados de una relación inmediata con cuestiones referidas a una fundamentación ético-normativa de la política y neutraliza esa relación. En contra de esto, la teoría del liberalismo político –ligada a Kant– y la teoría del comunitarismo –que adopta la crítica de Hegel a Kant–, aunque de manera diferente, intentan solucionar el problema de la determinación de la relación entre ética y política internacional. Simplificando un poco, puede decirse que la teoría del liberalismo se esfuerza también por aplicar de modo diferenciado los principios fundamentales de una teoría del derecho con contenido normativo a las relaciones jurídicas internacionales y llega por esa vía al postulado de un orden jurídico global y obligatorio desde el punto de vista normativo, esto es, supra-estatal. La teoría del comunitarismo insiste, por su parte, en que ese paso no debe poner en cuestión la cualidad moral de las relaciones jurídicas de cada Estado particular o las identidades culturales. En el centro del debate entre liberales y comunitaristas se

encuentra el ya conocido problema surgido de la disputa sobre los fundamentos de la teoría moral y del derecho acerca de si y cómo, en vista del pluralismo fáctico de los mundos de la vida modernos, es decir, en vista de la pluralidad de culturas y Estados particulares a nivel mundial, puede ser fundada una teoría general del "derecho legal" que tenga contenido normativo y que al mismo tiempo pretenda validez global. Mientras los representantes de la posición liberal –consecuentes con su "formalismo ético" que separa "como con una navaja de precisión"³ la pregunta por lo justo de la pregunta por lo bueno–, ven la teoría moral y la doctrina positiva del derecho en una "relación de mutua complementariedad" (Habermas 1992: 137), los representantes del comunitarismo hacen referencia, por el contrario, a la necesidad de no desprender las cuestiones relativas a la justicia política de lo que también determinan como cuestiones relativas a la vida buena. Las diferentes respuestas que los liberales y los comunitaristas dan a la pregunta por lo políticamente justo se reflejan en la diferencia de ambas posiciones respecto a la pregunta acerca de cuál es el orden de la política mundial y del derecho internacional que, considerado normativamente, es correcto. Pero, justamente teniendo como trasfondo los desarrollos más recientes de la política mundial, no puede ser pasado por alto que las mencionadas posiciones de la filosofía política, a pesar de las diferencias señaladas, también coinciden en una característica central. Es exactamente en este punto, en el que se me presenta la ocasión de plantear preguntas y hacer críticas.

El liberalismo y el comunitarismo coinciden en la concepción de que la fundamentación de una teoría ética, es decir, la formulación de una respuesta a la pregunta por lo "bueno", no se puede ofrecer por la filosofía en términos de validez universal debido al pluralismo fáctico, ya sea al interior de las sociedades y de los Estados modernos, ya sea en el amplio campo de los diferentes ámbitos culturales y de los diversos Estados nacionales. De ese axioma, compartido por ambas teorías, extraen ellas las diferentes consecuencias ya descritas: mientras que el liberalismo político, en razón de la validez universal de los principios del derecho que él favorece como incondicionados, aboga por una estricta separación entre las cuestiones relativas a lo "justo" y las relativas a lo "bueno", el comunitarismo saca de aquí como consecuencia una limitación de la validez de las reglas del derecho a los contextos de la vida en común.

³ Cf. Habermas: "cuando definimos cuestiones relativas a la 'vida buena' que se refieren a la totalidad de una forma de vida particular o a la totalidad de una historia de vida individual, el formalismo ético es, de hecho, decisivo: el principio de universalización funciona como un cuchillo que hace un corte entre 'lo bueno' y 'lo justo', entre declaraciones evaluativas y declaraciones estrictamente normativas" (Habermas 1983: 113).

Con eso la posición comunitarista cae, sin embargo, en el problema de un contextualismo del derecho, el cual, por lo menos en su variante radical, conduce a una relativización del mismo y a su deslegitimación normativa. En su variante menos radical el aporte comunitarista se aproxima, en lo que a la teoría política de las relaciones internacionales se refiere, a la teoría del realismo. Ambas coinciden en el resultado, aunque no en la fundamentación, de que en el ámbito de la política internacional no deben ser reconocidos principios ético-jurídicos universales ni instituciones políticas que reclamen para sí la pretensión de establecer, o imponer, un derecho global obligatorio. A partir de esa perspectiva, Michael Walzer, por ejemplo, arriba a la representación de una responsabilidad moral de la guerra, teniendo también muy en cuenta a los Estados individuales y a los políticos responsables de ellos (cf. Walzer 1977).

Por diferentes razones, empero, no me parece ninguna de estas tres teorías apropiada para poder solucionar el problema de una adecuada determinación de la relación entre teoría moral y política, de cara a los nuevos desafíos de la política internacional. La teoría del realismo no lo logra ya que fracasa debido al problema relativo a una descripción demasiado simple de las relaciones dadas. Pues cuentan también, dentro de las relaciones de poder efectivas entre los Estados, justamente aquellas instituciones y estructuras del derecho internacional que reclaman una validez universal y cuya significación real no es tenida en cuenta adecuadamente por la teoría realista. El derecho de los pueblos vigente y las instituciones que son establecidas por él, como las Naciones Unidas, no deben ser entendidos únicamente como instrumentos de la política de seguridad nacional de estados individuales. La teoría realista de la política internacional también fracasa cuando subestima el influjo de las sociedades civiles mundiales y los nuevos desafíos que han surgido a raíz de la globalización. Finalmente, ella desconoce también la pretensión de validez de los derechos humanos, tanto en relación con su alcance, como bajo la perspectiva de su pretensión de una validez pre-estatal y de una incondicionalidad ética.

La teoría comunitarista de la política internacional se halla, por su parte, en peligro de relativizar completamente la pretensión de validez del derecho debido a su contextualización y, por ese camino, corre también el riesgo de volver poco claro el contenido de los derechos humanos. Por otra parte, ella se enfrenta al problema de no poder resolver las pretensiones –justificadas normativamente– de algunos Estados o individuos, más allá de las fronteras del derecho de cada Estado individual, de otra manera distinta a como si esas pretensiones fueran instrumento de confrontaciones violentas. Pero con ello repite una vez más la aporía filosófica de Hegel al final de su *Filosofía del derecho*, según la cual la historia de los Estados avanza necesaria-

mente (y por eso sin la mácula de la falta de legitimidad o de eticidad) como un acontecimiento bélico (cf. Hegel 1995, § 334; Siep 2003: 100-15).

En vista de esa situación argumentativa, la posición del liberalismo parece ser la única que puede convencer. Sin embargo, aquí también chocamos con problemas no solucionados. Enuncio primero la relación, no aclarada, que existe, en la versión clásica de esta teoría, entre las pretensiones del derecho promulgado por los Estados individuales y los imperativos de un derecho global. Ya Kant se veía obligado, en razón de esa problemática, a presentar de modo minimalista la idea de un "derecho cosmopolita", es decir, de restringirlo al así llamado derecho de hospitalidad (cf. Kant 1973, BA 40ss), para no tener que limitar el derecho, fundado racionalmente, de los Estados individuales y su soberanía. La idea de un derecho global no parece pensable en esa concepción de modo muy distinto a un derecho de pacto entre naciones. Con todo, tenemos que preguntar qué estatus tendrían entonces aquellos "principios jurídicos" que habrían de estar de nuevo en la base de ese derecho y a partir de los cuales, por ejemplo, según la doctrina del derecho de naciones vigente, debe hacerse resaltar el carácter de un "*ius cogens*".⁴

Si se llegara a prescindir de la pretensión del "*ius cogens*" por parte del representante del liberalismo político, no parece muy apropiado poder justificar una acción concordante con los desafíos de la política internacional. Pero si los representantes del liberalismo no sacan esa consecuencia, queda abierta la cuestión relativa al modo como pueden ser pensados sin contradicción la soberanía de los Estados individuales y un derecho de naciones fuertemente concebido, o un derecho global. Por otra parte, la teoría clásica del liberalismo sólo permite ofrecer una respuesta insatisfactoria a la pregunta por el estatus y el contenido de los derechos humanos. Ya Kant sacaba de ahí la conclusión –nuevamente retomada por Hannah Arendt– de que sólo hay un derecho humano, a saber: el derecho a tener derecho. Pero, justamente en la historia reciente, esa determinación ha probado ser muy débil. Si, no obstante, concebimos –con Habermas– los derechos humanos estrictamente como los derechos fundamentales de una comunidad política (Habermas 1992: 109-65; 1999: 216-27), entonces se impone la pregunta por una validez pre-estatal o supra-estatal de los derechos humanos. Aquí se ve el precio que paga la teoría liberal por la separación estricta entre moral y derecho. Eso la lleva, consecuentemente, a tener que renunciar a una teoría material de los derechos supra-estatalmente vigentes fundada en los principios de la eticidad. Pero es esa argumentación la que, en vista de las realidades de la política mundial,

⁴ Sobre el punto cf. Mossner 1977: 54ss; Kimminich/Hobe 2000: 69-171 especialmente; y Kokott 1999: 182s especialmente.

conduce a problemas inaceptables y lleva, finalmente, a la posición del realismo.

II

Independientemente de sus diferentes posiciones con respecto a las cuestiones relativas a un orden pacífico y jurídico global, los representantes de la filosofía política del comunitarismo y del liberalismo coinciden en el supuesto de que es imposible una teoría del bien moral que, de cara al pluralismo de los mundos de vida en la Modernidad y a la pluralidad de las naciones y de las relaciones jurídicas, pretenda hacer evidentes los principios universalmente aceptados para el ámbito de la política. Como hemos visto, ambas posiciones de la filosofía política extraen de ese axioma compartido diferentes consecuencias, teniendo en cuenta las exigencias que surgen de ello para la configuración de la política internacional.⁵ Quisiera elevar una objeción contra ese presupuesto que, según parece, es aceptado por todas partes y, por cierto, expresamente en nombre de una teoría liberal de la política que nuevamente reflexiona críticamente sobre sus propios supuestos y que defiende tanto la validez universal de los derechos humanos como la idea de la obligación normativa de una política democrática del derecho y de la paz. Sin la referencia a razones evidentes principalmente, universales, que van más allá de toda diferencia de culturas, de sistemas políticos o de mundos de la vida, no nos es posible defender seriamente la validez universal de los derechos humanos ni la idea de un orden jurídico y pacífico global que sea obligatorio desde el punto de vista normativo. Frente a ese desafío los representantes del comunitarismo y del liberalismo renuncian muy pronto a la hora de buscar la posibilidad de una fundamentación filosófica de postulados de la política global. Ésta conduce forzosamente a que, en caso de conflicto, los representantes del realismo determinen los parámetros de la política exterior y de la política de seguridad y a que los representantes de la filosofía se retiren al "punto de vista moral" solitario, o concedan al curso de los acontecimientos, pese a toda sospecha, la bendición de una supuesta justificación moral.

Lo que se exige no es, por tanto, nada menos que una argumentación a favor del hecho de que, a pesar del pluralismo de nuestros mundos de vida sociales, de las relaciones de derecho políticas, de las confesiones religiosas, de las lenguas culturales y de los proyectos de vida individuales, no podemos menos que reconocer principios fundamentales y a la vez generales del "bien" -en el sentido de un bien obligatorio-. Estos principios prueban ser adecuados, también para

⁵ Sobre el tema, ver las contribuciones al debate en Lutz-Bachmann/Bohman 2002.

dejar al descubierto puntos de vista básicos cuando se mira al espacio de la política, y no pueden ser negados o impugnados sin contradicción. Por eso la argumentación que busco aquí va más allá de la "filosofía política fundamental" propuesta por Otfried Höffe (Höffe 1989), cuya primera tarea de legitimación está determinada por él en la justificación de la vida política en común y de las instituciones de las reglas constrictivas del derecho (cf. Höffe 1999: 39-94, especialmente 39-57). Mientras que la figura de fundamentación del "intercambio trascendental", introducida por Höffe, edifica ya sobre el interés de los miembros asociados en "una autolimitación libre y mutua, ventajosa para todas las partes y fuerte jurídicamente, de la libertad negativa" (Id., 53) de los sujetos que interectúan, para derivar de allí la idea normativa de un contrato en dos niveles (el primero conducente al reconocimiento general del derecho y el segundo a la fundamentación de un sistema de derecho político civil), yo indago por las bases que anteceden a ese argumento contractual de Höffe. Más fundamental aún que el contrato a partir del cual surgen antes que nada el derecho y el Estado, son para Höffe, evidentemente, el interés –asumido como antropológicamente constante– del hombre en su vida, pues se trata de un ser viviente extremadamente vulnerable (*animal*), dotado de una facultad de pensar y hablar (*animal rationale*), así como también de una "necesidad de comunidad" (*ens sociale*) y de una inclinación a la política (*ens politicum*). Höffe habla aquí de "intereses socio-trascendentales" (Id., 64) que tienen que anteceder a la idea de la suscripción del contrato en dos niveles. Sin embargo, de esos intereses sólo se sigue un contrato que ligue a todos los miembros asociados, es decir, que tenga un contenido normativo, si los portadores de esos intereses, de esas capacidades y de esas inclinaciones naturales, muestran ser al mismo tiempo sujetos de derechos originarios que los colocan antes que nada en la situación de suscribir entre sí un contrato que liga a todas las partes. El argumento del "*pactum juris*" presupone ya, por consiguiente, la validez de los "derechos originarios" con base en los cuales se le incrementa la fuerza coligadora a la suscripción del contrato. La idea trascendental de una constitución jurídica normativa a través del intercambio de derechos y deberes sólo puede convencer si ella supone ya la validez de los "derechos pre-políticos". Pero ellos se tienen que representar y fundamentar por medio de una concepción filosófica diferente a la del contractualismo.

Rainer Forst ha llamado la atención sobre el hecho de que, en Höffe, al contrato constitutivo del derecho le tiene que anteceder un "derecho fundamental a la justificación general y mutua de todas las normas" (Forst 2002: 181-94, especialmente 193). Ese "derecho fundamental" – en eso está de acuerdo Höffe– tiene que estar pensado como referido al hombre como un *animal rationale, sociale y politicum*, pero no obtiene su validez, en cuanto "derecho pre-político", simplemente de la "natura-

leza" del hombre, tal y como ella se puede describir antropológicamente; o más exactamente, no obtiene su validez simplemente de las disposiciones, inclinaciones, intereses y fines naturales del hombre. Surge, más bien, de nuestra propia experiencia moral en la acción intersubjetiva como un "examen reflexivo racional" [*Vernunftfeinsicht*] del hombre, el cual puede ya ser ganado, al menos de modo incipiente, en toda experiencia relacionada con la acción en el trato con otros seres humanos. Ese "examen reflexivo racional" consiste en el reconocimiento de los otros, de seres vivientes iguales a nosotros con relación a la vulnerabilidad de nuestro cuerpo, a las dotes racionales y lingüísticas, a la necesidad de una comunidad social y a la disposición hacia la política. A esos seres siempre les adscribimos en nuestra interacción con ellos la misma libertad de voluntad y de acción que suponemos como realmente posible en nosotros con relación a nuestro propio querer y hacer. Es sólo ese reconocimiento recíproco de nuestra libertad por parte de los otros y de la de los otros por parte nuestra –nuestro reconocimiento de los otros como fundamentalmente los mismos sujetos de libertad– el que formula el núcleo del examen [*Einsicht*] en el supremo principio ético del bien. En esa determinación presupongo la definición clásica formal del conocimiento del bien, característico del examen de la razón práctica en aquello que se ha de hacer ("*bonum est faciendum*", Aquino 1965 I-II: 94, a. 2), así como la fórmula kantiana según la cual el examen en el "bien", así determinado, tiene que ser llevado a cabo por una voluntad libre, sólo determinada por la razón práctica, es decir, autónoma (cf. Kant 1957: BA 1ss). Lo que es definitivo, no obstante, es que ese examen en el principio del bien moral y racionalmente obligante esté ligado a la praxis intersubjetiva. En el análisis de esa praxis puede mostrarse que solamente podemos pretender "derechos originarios" para nosotros cuando fundamentalmente también les reconocemos a los otros esos derechos, puesto que ya en nuestro obrar *podemos* siempre atribuir –y para el éxito pretendido de nuestro obrar, es decir, con miras a alcanzar las metas de nuestra acción *tenemos* incluso que atribuir– que los sujetos que actúan con nosotros son portadores de libertad de voluntad y de acción, esto es, que son "sujetos libres", así como nos damos cuenta de nuestra libertad en cuanto actuamos con otros. Ese examen vale ya, en relación con el obrar, como un trato puramente estratégico con los otros en el que estamos inclinados a no reconocerles a estos ningún "fin en sí". Con todo, para que sea exitoso estratégicamente, la inteligencia obliga a tomar como punto de partida por lo menos la misma racionalidad y el mismo don de autodeterminación de los otros. Al reconstruir nuestras condiciones para obrar, constituidas de modo intersubjetivo, nos damos cuenta de que el conocimiento práctico de los otros que actúan con nosotros exige de parte nuestra y de los otros un reconocimiento mutuo como sujetos libres de acción y como sujetos

iguales en nuestra libertad. Y sin ese reconocimiento no tendría lugar ninguna praxis. De la necesidad de ese conocimiento recíproco y al mismo tiempo irrestricto de la libertad y de la igualdad de los sujetos del obrar que actúan entre sí –necesidad que nadie puede negar sin incurrir en una contradicción con la racionalidad de su propia acción–, resulta el *principio supremo, necesario y válido* allí donde quiera que actúen seres humanos (por consiguiente, el *primer principio ético universal*) de un reconocimiento de todos los otros seres humanos como personas que tienen "para mí", o "para nosotros", los mismos derechos (cf. Lutz-Bachmann 2001: 16-9). Ese principio puede ser considerado como válido allende cada cultura, como incondicionado, porque en sentido práctico, es decir, en la acción, no es remontable y nadie puede impugnarlo con buenas razones sin que –ya sea por la renuncia a la argumentación o por la acción descuidada con los otros– tenga que haber reconocido de entrada en esencia su contenido.

De ese principio ético de un examen reflexivo [*Einsicht*] moral en el reconocimiento exigido de los otros como personas con iguales derechos se pueden derivar –también allende toda cultura y con pretensión de validez normativa– *tres principios jurídico-políticos*. Ellos son: i) El reconocimiento de los otros seres humanos no solamente como portadores de libertad, sino al mismo tiempo como portadores de derechos pre-estatales inalienables. ii) La exigencia, en nombre de la justicia política, de que las relaciones jurídicas públicas deban ser establecidas entre todos aquellos seres humanos que no pueden más que interactuar permanentemente entre sí en su obrar político. iii) El postulado, en nombre de la justicia social, de que las comunidades políticas en las que vivimos deben orientarse positivamente hacia el fomento del bienestar común. El postulado de la orientación de la acción política hacia el bienestar común sobrepasa las fronteras de cada una de las comunidades políticas e incluye, al menos negativamente, a todos los otros seres humanos de modo tal que a éstos no se les puede negar determinados bienes primarios que necesitan para la propia vida, en la medida en que estén, en principio, disponibles. Estos tres principios jurídico-políticos corresponden a los tres grupos de nuestros derechos humanos: a los derechos de libertad individual, a los derechos de participación democrática y a los derechos de participación social. Ellos se siguen del primer principio de un reconocimiento ineludible de todos los otros individuos humanos como portadores, iguales "para mí", o "para nosotros", de libertad práctica, es decir, como "personas", ya que, en cuanto tales, los otros son –así como "yo", o "nosotros"– al mismo tiempo portadores de derechos pre-políticos inalienables. Con relación al sistema de derecho estatal, armado con poder coercitivo, la función de estos derechos consiste justamente en proteger a todo ser humano del ataque del poder estatal o del derecho coercitivo. Al mismo tiempo, ese principio caracteriza a

los seres humanos de modo positivo como los autores de un orden de derecho sostenido por principios de un derecho civil que se han de redactar junto con aquellos con los que ellos interactúan políticamente. Con eso hago mío el principio que Kant introdujo en la *Metafísica de las Costumbres* y que desde el punto de vista jurídico-racional fundó como principio del "*exendum ex statu naturali*" (Kant 1966, §§ 41-2, A 155/B 154 – AB 158). El "contrato" pensado aquí por Kant entre los agentes políticos –y esto quiere decir, el orden político de derecho–, resulta ya, en su pretensión de validez, de los derechos fundamentales de los individuos reconocidos como dados de modo pre-político. Esos derechos fundamentales, por su parte, no son generados jurídicamente por medio de un "contrato" originario, ni son construidos éticamente por medio de un consenso de los interesados, sino que, por medio del contrato o del consenso, ya están dados y son reconocidos como intersubjetivamente válidos, pues "contrato" y "consenso" presuponen ya estos derechos originarios debido a que ellos sólo pueden llegar a su resultado como consumación de esos derechos. El contractualismo trascendental de la filosofía kantiana del derecho presupone, en consecuencia, el examen normativo que se halla fijado en el principio ético supremo.

Una lectura puramente contractualista de los derechos originarios del hombre corre el riesgo de pasar por alto esa relación de fundamentación. Incluso la concepción de Habermas de una "igual originariedad" [*Gleichursprünglichkeit*] (Habermas 1992: 155) de los derechos fundamentales individuales y políticos no está exenta de posibles malentendidos. De su perspectiva es correcto que también los derechos fundamentales de los individuos sólo están correctamente formulados cuando han sido llevados a la forma de una ley positiva, y esto significa que son elemento positivo de la constitución de una comunidad política, pues sólo en esa concepción tienen ellos la forma completa de un derecho constituido legalmente. Con todo, también independientemente de su positivización en el derecho, y antes de ella, a ellos les es propio un carácter de obligación ético-jurídica sobre el que asimismo se funda el postulado de la justicia política (cf. Höffe 1989: 382-406). De acuerdo con éste, deben ser creadas y mantenidas las relaciones cívico-jurídicas que, en principio, le abren a los miembros de una comunidad política la participación en todas las decisiones concernientes. Mientras que el primero y segundo principios jurídico-políticos contienen las implicaciones políticas que se han de respetar incondicionalmente, o los presupuestos jurídico-institucionales de un reconocimiento ético-jurídico de "los otros" por parte de "nosotros" y de "nosotros" por parte de "los otros", el tercer principio jurídico-político formula la orientación de la acción política hacia el "*bonum commune*" como la meta que debe determinar toda acción política tanto al interior de las comunidades estatales como más allá de sus

fronteras. Por esa vía los derechos de libertad y de participación política obtienen una orientación hacia la felicidad de los hombres que, ciertamente, siempre está ordenada moralmente, pero no es jurídicamente obligatoria. Como meta jurídico-política presenta, no obstante, una norma para procedimientos positivos de jurisprudencia. Puesto que la "dignidad de ser felices" de los otros hombres no se limita a aquellos con los cuales compartimos, de acuerdo con el segundo principio, la membrecía en una comunidad política, la exigencia del principio de la justicia social no se limita al espacio interno de los estados individuales. Sin embargo, se debe atender al hecho de que el principio jurídico-político de la justicia social tiene consecuencias al interior de los Estados diferentes a las que posee por fuera de sus fronteras. Mientras que para la comunidad política misma tal principio juega más bien el papel de una meta constitucional, más allá del espacio interno de la validez de las leyes estatales solamente puede adoptar un carácter jurídico positivo en cuanto se presentan, con fines de comparación, un sistema de derecho global al lado del derecho estatal. Por lo demás, de él solamente puede ser derivado el deber jurídico positivo según el cual a todos los hombres les pertenece un derecho a la vida y a la subsistencia, al que corresponde el deber político-moral de ayuda internacional.

Al llamar la atención sobre un sistema comparativo de derecho global me refiero a un orden jurídico cosmopolita que debe añadirse ya al orden jurídico de los Estados individuales porque, a causa de los nuevos desafíos de la política internacional en la época de la globalización, los problemas clásicos de la política interna no se pueden solucionar sin la inclusión de –para decirlo en forma tradicional– la "política exterior". El entretrejimiento de los mundos de acción económicos, la internacionalización de los sistemas de producción, del comercio y de los flujos de capital, el desarrollo de las tecnologías modernas, del transporte y de la comunicación, no sólo han cambiado ya de modo duradero y de raíz la relación entre política y economía, entre Estado y sociedad, sino que también han desdibujado las separaciones entre una política "interna" y una política "externa", entre una política nacional y una internacional, que aún se mantienen en el derecho de las naciones que hemos heredado. De cara a estos desarrollos se han de exigir de la filosofía, desde la perspectiva de los tres principios jurídico-políticos que he presentado, reglas de derecho especiales que deben asegurar que los postulados de esos principios políticos sean efectivos también en el espacio de la acción política, mundialmente transformado por la globalización. Así, junto a, o por encima de, los ámbitos de validez vigentes del derecho de los Estados particulares y sus estructuras, tales como legislación, ejecución y judicación, se exigen estructuras de organización política elementales que tienen que aparecer en lugar de los mecanismos hasta ahora vigentes de la política de los

mundos de Estados y del derecho clásico de naciones, política que está demasiado dominada por los intereses de poder y la hegemonía de los Estados individuales. Una reforma de la Carta de las Naciones Unidas orientada por principios de legitimidad democrática puede ofrecer puntos concretos que vayan en la dirección de ese desarrollo. También se halla en la línea de esa perspectiva de reforma la constitución de un Tribunal Penal Internacional (*cf.* Lutz-Bachmann 1999: 199-215; 1999a: 334-56).

III

Con esto llego a mi último paso, a saber: ¿qué significado tienen hoy las reflexiones presentadas aquí para los derechos humanos? De cara a los desarrollos de la política internacional aludidos al comienzo, veo un enorme problema en el discurso contemporáneo sobre el papel de los derechos humanos porque, por una parte, podemos observar la inflación de un uso meramente retórico de ellos, a la vez que, por otra parte, permanece bastante indeterminada, e incluso controvertida, su función en relación con las tareas de la política. Esa situación no sólo es insatisfactoria sino también peligrosa porque a ella está ligado el riesgo de una instrumentalización de los derechos humanos para fines arbitrarios y, con ello, la enajenación de sus fines. A diferencia de las teorías del realismo, del comunitarismo y del liberalismo, veo fundada en los derechos humanos –que concibo como principios jurídico-políticos– una pretensión jurídico-normativa de validez universal. Respecto del realismo, la posición que defiendo aquí se diferencia por la exigencia jurídico-política según la cual también las estructuras de la política internacional deben estar conformadas de acuerdo con los derechos humanos, o de acuerdo con principios jurídico-políticos. Ahora bien, respecto de la posición comunitarista, mis reflexiones se diferencian en que los derechos humanos, válidos allende toda cultura y para todas las tradiciones jurídicas, también deben contar con reconocimiento porque ellos, en su estatus de principios, se pueden derivar del principio ético supremo del reconocimiento de los otros como personas iguales a nosotros. De la lectura liberal del derecho, y especialmente de los derechos humanos, mi argumento se diferencia ya arquitectónicamente porque considero que no es plausible separar las cuestiones relativas al bien moral de las cuestiones –que reclaman obligación general– relativas a lo políticamente justo. Precisamente con respecto a los derechos humanos no se ve con claridad en la teoría liberal qué papel se les ha de asignar en general, si no son pensados como expresión de primeros principios práctico-morales y, por ello, como anteriores al derecho estatal, ya que sólo en cuanto tales pueden constituir y limitar el derecho estatal. Pues en razón de su doble carácter de formular pretensiones de derecho con validez ética incondicio-

nada limitan no sólo el derecho de los Estados particulares respecto del individuo y su libertad, sino que también posibilitan su fundamentación ético-jurídica. Con todo, dado que los derechos humanos así concebidos también son de naturaleza pre-estatal, ellos no se agotan al asegurar los derechos de libertad individual y de participación política y social de los hombres en un Estado únicamente. Antes bien, de ellos se sigue también la fundamentación de un orden jurídico global que sobrepasa de nuevo a todos los Estados particulares y que igualmente los cubre "desde afuera". Pero ese orden jurídico global, por su parte, sólo puede estar estructurado en conformidad con exigencias jurídico-políticas. Al concebirlas como principios político-jurídicos no se entra en contradicción con los derechos humanos ya que éstos poseen validez pre-estatal y son, al mismo tiempo, derechos fundamentales al interior de la seguridad jurídica de los Estados particulares. Tampoco contradice a los derechos humanos el hecho de que se asuma, en un sistema político del derecho *global* y, con ello, situado "por encima" de los Estados nacionales particulares –sistema que aparece como pleno de sentido y necesario como consecuencia del proceso de globalización–, la función de una pretensión jurídica de los seres humanos a libertad individual, participación política y social. El discurso de los derechos "pre" o "supra-estatales", fundados moralmente y legitimados en la reflexión ética, elude, por tanto, la dificultad que podríamos ver en las teorías liberales de la política internacional. Si consideramos "semánticamente" el concepto de los derechos humanos, podemos entonces también decir: de los derechos humanos, en el sentido pleno de esa expresión, solamente podemos hablar si se garantiza que ellos están asegurados no sólo en los Estados nacionales particulares sino también en el último horizonte de la acción política. Es decir, si están asegurados en la estructura de un derecho civil de alcance mundial el cual, en razón de su constitución democrática, debe cuidar de que, en caso de que sean violados los postulados de esos principios jurídico-políticos, a todo ser humano le sea dada la posibilidad de demandar esos derechos, con independencia de su edad, su género, sus bienes o su nacionalidad. Ahora bien, esto significa que los derechos humanos, así fundamentados, no forman nada distinto al núcleo de un orden jurídico cosmopolita básico, muy diversificado, por medio del cual ojalá seamos capaces durante un buen tiempo de superar pacíficamente, y de acuerdo a principios jurídico-estatales, los desafíos de la política internacional.

Bibliografía

- Aquino, T. de. (1957). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- Archibugi, D./Held, D. (eds.) (1995). *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Brown, C. (1992). *International Relations Theory. New Normative Approaches*. New York: Harvester/Wheatsheaf.
- (2002). *Sovereignty, Rights and Justice. International Political Theory Today*. Cambridge: Blackwell.
- Bull, H. (1977). *The Anarchical Society. A Study of Order in World Politics*. New York: Columbia U. P.
- (1984). *Justice and International Relations*. Ontario.
- Forst, R. (2002). "Konstruktionen transnationaler Gerechtigkeit. John Rawls' *The Law of Peoples* und Otfried Höffes *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung im Vergleich*". En: *Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie*, St. Gosepath & J.-C. Merle (eds.). München: C. H. Beck.
- Gosepath, St./Merle, J.-C. (eds.) (2002). *Weltrepublik, Globalisierung und Demokratie*. München: C. H. Beck.
- Habermas, J. (1983). "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm". En: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999). "Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte". En: *Recht auf Menschenrechte*, H. Brunkhorst, W. Köhler & M. Lutz-Bachmann (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1995). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En: J. Hoffmeister (ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Höffe, O. (1989). *Politische Gerechtigkeit. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999). *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: C. H. Beck.
- (2002). "Globalität statt Globalismus". En: *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*, M. Lutz-Bachmann & J. Bohman (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1965). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, K. Vorländer (ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- (1966). *Metaphysik der Sitten*, K. Vorländer (ed.). Hamburg: Felix Meiner.

- Kant, I. (1973). *Zum Ewigen Frieden*. En: *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, K. Vorländer (ed.). Hamburg: Felix Meiner.
- Keohane, R. O. (ed.) (1986). *Neorealism and its Critics*. New York: Columbia U. P.
- Kersting, W. (1998). "Philosophische Friedenstheorie und internationale Friedensforschung". En: *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Chr. Chwaszcza (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kimminich, O./Hobe, St. (2000). *Einführung in das Völkerrecht*. Tübingen/Basel: UTB.
- Kokott, J. (1999). "Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht". En: *Recht auf Menschenrechte*, H. Brunkhorst, W. Köhler & M. Lutz-Bachmann (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lutz-Bachmann, M. (1999). "Weltstaatlichkeit und Menschenrechte nach dem Ende der überlieferten Nationalstaats". En: *Recht auf Menschenrechte*, H. Brunkhorst, W. Köhler & M. Lutz-Bachmann (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (1999a). "Souveränitätsprinzip und Demokratie. Überlegungen zur Transformation der Staatenwelt im Anschluss an Kant". En: *Philosophisches Jahrbuch* 106: 334-56.
- (2001). "Menschen sind Personen". En: *Information Philosophie* 3: 16-9.
- Lutz-Bachmann, M./Bohnom, J. (eds.) (2002). *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mössner, J. M. (1977). *Einführung in das Völkerrecht*. München.
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Knopf.
- (1963). *Macht und Frieden. Grundlegung einer Theorie der internationalen Politik*. Gütersloh: Nomos.
- Siep, L. (2003). "Kant und Hegel über Krieg und Völkerrecht". En: *Gerechter Krieg*. D. Janssen & M. Quante (eds.). Paderborn: Mentis.
- Walzer, M. (1977). *Just and Unjust Wars*. New York: Basic Books.
- (1990). "The Communitarian Critique of Liberalism". En: *Political Theory* 18: 6-23.
- (1996). "Nation und Welt. Universalismus und Partikularismus in Moral und Politik". En: *Lokale Kritik – Globale Standards*. Hamburg: Rotbuch.
- Waltz, K. N. (1993). *Theory of International Politics*. New York: McGraw-Hill.
- Wight, M. (1991). *International Theory. The Three Traditions*. Leicester/London: Leicester U. P.