

DERECHOS HUMANOS: UNA IDEA INCOMPLETA ¹

James GRIFFIN

Oxford University (Inglaterra).

RESUMEN

En la Ilustración, culminan tres importantes esfuerzos sobre los derechos humanos: el de secularizar los antiguos derechos naturales, el de elaborar una lista de derechos y el de convertirlos en instrumento de reivindicación política. Desde entonces, no ha habido ningún desarrollo teórico adicional de la idea. En nuestros días, el concepto de derechos humanos está mucho más indeterminado que en el siglo XVIII porque nos falta el consenso en los ejemplos que lo concretan. La tarea de nuestro tiempo respecto a los derechos humanos puede muy bien ser la de corregir esa indeterminación, completando así la labor de la Ilustración.

SUMMARY

Three important tasks in the field of human rights were achieved in the Enlightenment: the secularization of ancient natural rights, drawing up a list of rights and converting them into an instrument of political demands. Since then there has been no further theoretical development of the idea. In our days, the concept of human rights is much more indeterminate than in the eighteenth century because we lack consensus about the examples that make that abstract idea specific. In our time the task in the field of human rights may well be that of correcting that indeterminacy, so completing the labour of the Enlightenment.

1. EL PROYECTO DE LA ILUSTRACIÓN SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Antes de que se hablara de “derechos humanos”, se habló de “derechos naturales”. Los dos términos venían de la misma tradición continuada en el tiempo; ambos términos tienen, en gran parte, la misma extensión aunque diferentes intenciones. Los “derechos naturales” se consideraban generalmente derivados de las “leyes naturales”. Como veremos, es muy difícil decir de dónde se supone que provienen los “derechos humanos”.

1. Discurso con motivo de la investidura del Prof. Griffin como Doctor “Honoris Causa” por la Universidad de Santiago de Compostela el 8 de octubre del 2003.

Aunque la doctrina del derecho natural tiene raíces múltiples y hondas en la Antigüedad griega y romana, Tomás de Aquino (1224-1274) hizo la exposición de más peso. Todas las criaturas, escribió Aquino, están sometidas a la ley eterna de Dios. Todas ellas, sin excepción, tanto animadas como inanimadas, racionales como irracionales, están sometidas a principios internos de movimiento. Pero sólo los agentes racionales, además, están sometidos a la ley en virtud de su entendimiento. Dios puso en todas las cosas varias disposiciones naturales innatas, pero solo a los seres humanos les añadió la disposición para la razón, es decir, una disposición que se plasma en varios preceptos para guiar la acción; por ejemplo, que tenemos que preservar nuestro ser; propagar nuestra especie; buscar el conocimiento de Dios y venerarlo, y vivir pacíficamente en sociedad. Estos preceptos y otros constituyen la ley natural, y la ley natural sirve como medida del derecho natural. Pero esta referencia a “derecho” no representa en ningún sentido nuestro concepto moderno de “un derecho”, que es algo que una persona *tiene*. Más que eso, el “derecho”² sobre el que Aquino escribió aquí es una propiedad de un estado de cosas: concretamente que el estado de cosas es correcto, justo o imparcial. Aquino tiene mucho que decir acerca de la ley natural y el derecho natural, pero no habla de derechos naturales, en nuestro sentido moderno.

De hecho, el término “derecho natural”, en nuestro sentido moderno, no ganó adeptos hasta los siglos XVII y XVIII. Claramente, una importante disposición natural que lleva a los seres humanos al bien es la racionalidad, que se plasma en el precepto: sigue la racionalidad práctica. Este precepto carece en gran medida de contenido moral, es más una directriz para alcanzar ese contenido; tan comprehensiva, incluso, que amenaza con desplazar a todos los demás preceptos. Y si la razón humana se basta para identificar la ley natural, ¿es necesario Dios? Francisco Suárez (1548-1617), el escritor más influyente de la tradición tomista en el siglo XVII, tenía una respuesta. Aunque su razón les da a los seres humanos una cierta independencia de Dios, la independencia tiene sus límites. Los seres humanos pueden entender por sí mismos el contenido de las leyes naturales, pero lo que entienden tiene estatuto de ley —es decir, de una orden con fuerza— sólo por la voluntad de Dios. El protestante Hugo Grocio (1583-1645), tan influyente en su día, al menos, como Suárez y más duraderamente, obtuvo su reputación como fundador de la teoría secular y “moderna” del derecho natural dando un paso más allá al argumentar que Dios no es necesario ni siquiera para explicar la obligatoriedad del derecho natural. En el Prolegómeno de *Sobre el derecho de la guerra y la paz* escribió que “lo que hemos estado diciendo (concretamente, que existen leyes naturales y que éstas obligan) tendría cierto grado de validez incluso si reconociéramos lo que no se puede reconocer sin la mayor perversidad, que no existe Dios o que los asuntos de los hombres no de su incumbencia”. Grocio, un cristiano sincero, no llegó a hacer nunca la “concesión perversa”. Sin embargo, pensaba que podemos establecer leyes naturales mediante ese tipo de entendimiento abierto a

2. *Right*, en el original. N. del T.

todas las personas, cualquier cosa que sea lo que creamos sobre religión: concretamente, que debemos actuar de acuerdo con nuestra naturaleza racional y que debemos hacer todo lo necesario para mantener una sociedad que esté, al mismo tiempo, en consonancia con la razón y compuesta por miembros como nosotros, deseosos de sociedad pero con tantos intereses personales como para socavar la sociedad.

Al igual que Grocio, y al contrario que Aristóteles y Aquino, Samuel Pufendorf (1632-94) pensaba que las personas con una inteligencia ordinaria podían identificar las leyes naturales sin apelar ni a un universo teleológico ni a ningún fin sustantivo de la vida humana. Aunque la revelación divina puede ayudarnos a conocer el derecho natural, éste “aún puede investigarse y probarse con firmeza, incluso sin dicha ayuda, a través del poder de la razón”. Lo que requiere particularmente una investigación empírica, pensaba, es qué preceptos se necesitan para producir una sociedad racionalmente estable con criaturas sociales tan asociales como son los seres humanos.

Con John Locke (1632-1704) llegamos a la Ilustración, que consideraré que abarca desde los últimos quince años del siglo XVII, aproximadamente, hasta finales del siglo XVIII. En su obra *Dos tratados sobre el gobierno civil*, Locke concedía un papel central en su argumentación tanto al derecho natural como a los derechos naturales, éstos últimos considerados también por él derivables del primero. Sin embargo, prestó poca atención a cómo se suponía que funcionaba dicha derivación. Utilizaba el lenguaje del derecho natural como una forma de hablar bien asentada y relativamente poco problemática. La razón por sí sola, pensaba, puede establecer los principios morales fundamentales, es más, puede establecerlos con certeza. En el centro de su razonamiento estará la investigación empírica sobre las leyes necesarias para permitir a individuos sociales tan insociales convertirse en miembros de una sociedad apropiadamente estructurada. En el curso de este razonamiento no necesitamos y, de hecho, no podemos apelar con éxito a ninguna visión sobre los fines de la vida humana; las personas racionales discreparán sobre ellos, ya que una creencia sobre el *summum bonum*, que es central en el pensamiento clásico y medieval, tiene, como mucho, un interés secundario aquí porque no es capaz de imponer un asentimiento universal o de guiar de forma efectiva las acciones. Locke se refiere de vez en cuando a Dios, pero es al Dios de los deístas, el diseñador que puso en marcha la gran máquina y después desapareció de la escena, sin intervención y sin revelación. El interés principal de Locke en sus *Dos tratados* está en las limitaciones morales de los actos arbitrarios de los monarcas. De esta manera no sorprende que los derechos naturales en los que él se centra se dirigieran a evitar que se prive a una persona de su vida, de su libertad o sus propiedades sin el debido proceso, las tres maneras más comunes en los monarcas para oprimir a sus súbditos.

Aludía al principio al “Proyecto de la Ilustración sobre derechos humanos”. ¿A qué me refiero? ¿Por qué el proyecto? Los derechos eran casi la única inquietud de los escritores de la Ilustración. Es más, no existía una concepción única de “derecho natural” o de “derechos naturales” que fuera compartida por todos los pensadores de la Ilustración, algunos de ellos llegaban a repudiar categóricamente e

incluso con rudeza, todo el discurso. Sin embargo existía un movimiento general de pensamiento durante la Ilustración. Existía la continua secularización de las doctrinas del derecho natural y de los derechos naturales. Existió entre ellos una estrecha conexión en el abandono del trasfondo epistemológico o metafísico. Hay que reconocer que esto no fue completamente cierto respecto de Locke, una figura dominante en los comienzos de la Ilustración, quien apelaba a Dios para establecer la visión ahora generalizada del principio de igualdad que está en la base de su teoría política, aunque sí lo fue de muchos de sus sucesores en el siglo XVIII. A finales de la Ilustración, la aceptación del derecho natural parecía haberse hecho compatible con casi cualquier visión metafísica y epistemológica. El universo, para Aquino, fue creado por un Dios bueno y todo en él tenía asignado un fin. Entonces, se podían ver los fines humanos como parte derivada de la naturaleza. Este punto de vista, desarrollado de un cierto modo, puede respaldar una forma fuerte de derecho natural. Puede respaldar, por ejemplo, una forma de realismo moral, es decir, la visión según la cual los bienes humanos, y quizás incluso los principios morales, no son construcciones humanas sino parte de una realidad que es independiente del pensamiento y la actitud humanos. Y esta especie de realismo moral puede, a su vez, respaldar la visión epistémica según la cual los juicios sobre el bien humano y los principios morales pueden ser verdaderos o falsos en sentido estricto, más de lo que lo son los tipos más familiares de informes sobre la naturaleza. Ésta sería la interpretación más radical del derecho natural y existen otras varias interpretaciones cada vez más débiles. Por ejemplo, de los juicios sobre el derecho natural sólo podemos exigir que sean objetivos, es decir, que no sean simplemente expresiones subjetivas de sentimientos humanos. A lo largo de los siglos XVII y XVIII las proclamas sobre la existencia de leyes naturales se hicieron todavía más débiles. De forma generalizada se fue reduciendo a no más que una proclama, la existencia de principios morales independientes respecto del derecho positivo y de las convenciones sociales. Se convirtió en algo parecido al uso, en nuestros días, del concepto de “justicia natural”, que en boca de los juristas de hoy en día sólo los compromete a la existencia de un patrón de justicia independiente del derecho positivo y las convenciones. Y esta débil proclama es virtualmente compatible con todos los puntos de vista éticos, incluidos, por ejemplo, el subjetivismo de Hume, con la excepción del relativismo ético, que fue una posición poco común en el siglo XVIII.

Así, el movimiento generalizado de pensamiento sobre los derechos durante la Ilustración no fue solo un problema de secularización. En realidad, la secularización empezó con los filósofos que precedieron a la Ilustración. A lo largo de la Ilustración, sin embargo, hubo dos desarrollos más. Los escritores llegaron a listas exhaustivas de derechos naturales o humanos. Listas de derechos que se escribieron muy anteriormente, por supuesto, pero se trataba de listas de derechos positivos, garantizados ya o garantizándose. La Carta Magna (1215) trataba de los derechos de ciertas clases sociales e instituciones: condes, barones y sus viudas y herederos; la Iglesia inglesa; la Ciudad de Londres; el clero, comerciantes, hombres libres, etc. Trataba de establecer un *modus vivendi* para aquellos que tenían el poder. Los

derechos no se basaban en la naturaleza humana, no afectaban a *todos* los hombres y sólo indirectamente a las mujeres. Con el tiempo, los derechos y privilegios de las listas se aplicaban a grupos cada vez mayores. El *Bill of Rights* inglés (1688) trataba de “reivindicar y afirmar sus antiguos derechos y libertades”, los de los “señores espirituales y temporales, como los de los comunes” y aunque algunos de los derechos, por ejemplo, el de procedimientos justos en los tribunales, se aplicaban a un grupo mayor, ninguno de ellos derivaba simplemente del ser humano. Esto era cierto, también, en prácticamente todas las Cartas que surgieron de las colonias británicas en Norteamérica a lo largo de los siglos XVII y XVIII, que proclamaban “los derechos de los ingleses” establecidos ya en el derecho consuetudinario de la madre patria. Se hacían proclamas, como en la *Carta de Virginia* (1606), a “todas las libertades, sufragio e inmunidades... con cualquier intención y propósito como si hubieran sido duraderas y nacidas dentro de éste, nuestro Reino de Inglaterra”. Sin embargo los colonos americanos pensaban sin duda que estaban en un terreno más prometedor proclamando derechos que ya se habían garantizado, pero cuando esa estrategia falló, su *Declaración de Independencia* (1776) echó mano de los derechos *naturales*. El siglo XVIII llegó a su fin con listas exhaustivas de los que estaban llamados a ser los derechos humanos o naturales más básicos o importantes, concretamente el *Bill of Rights* de los Estados Unidos (1791), y la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de Francia (1792). A través de estos códigos de derechos humanos llegó un segundo desarrollo. Estas listas ocuparon un lugar central en la vida política. Justificaban la rebelión, de manera retrospectiva en el caso de la defensa por parte de Locke de la Gloriosa Revolución de 1688, y de una forma mucho más comprometida en el caso de las revoluciones francesa y americana. Los derechos humanos o naturales eran ahora una fuerza política. La idea de derechos humanos que surgió al final de la Ilustración, a la que razonablemente podemos llamar la idea de la Ilustración, es la idea que tenemos en la actualidad. Esta idea no ha sido desarrollada teóricamente desde entonces.

El derecho natural comenzó como parte de una metafísica teleológica capaz de soportar fuertes interpretaciones de cómo la moralidad está enraizada en la naturaleza, y terminó en algo parecido a la vacuidad. No se trata de que las fuertes y sustanciales concepciones del derecho natural no tengan sus propios problemas. Por ejemplo, no es fácil ver cómo se identifican las leyes naturales. Tampoco es fácil establecer su alcance ¿Agotan todo el ámbito de la moralidad? Aquino pensaba que las leyes naturales agotaban la moralidad; las leyes naturales equivalen a los principios morales básicos, accesibles a todos los seres humanos, de los que pueden deducirse fácilmente muchos principios morales más específicos, aunque existiesen algunos casos ocasionalmente enmarañados a cuyos mandamientos morales solo se puede llegar con mucha dificultad y solo por parte de personas con una sensibilidad moral excepcional. Si derivamos los derechos naturales de las leyes naturales ¿agotan estos derechos también la moralidad? Grocio y Pufendorf parecen haberlo pensado así. Muchos de nosotros, hoy en día, no lo pensamos; creemos que excluyen las alegaciones a la caridad y quizás más. Pero, diferentemente a lo

que hacemos nosotros en la actualidad, Grocio y Pufendorf distinguieron entre derechos perfectos e imperfectos, estableciendo un paralelismo entre obligaciones perfectas e imperfectas. Los derechos son generalmente poderes morales derivados de la ley. En el caso de los derechos perfectos, según Pufendorf, podemos utilizar la fuerza para ejercer nuestro poder asociado. En el caso de los derechos imperfectos (digamos, un derecho a dar una ayuda caritativa a los necesitados) no podemos utilizar la fuerza para ejercitarlos, pese a que alguien nos impida ejercitarlos pueda ser tremendamente inhumano. Si nuestro punto de vista más limitado y contemporáneo acerca del alcance de los derechos fuera correcto, existe entonces el considerable problema de distinguir el ámbito de los derechos del ámbito completo de la moralidad.

A pesar de estos problemas, muchas concepciones escolásticas del derecho natural nos ofrecen al menos *algo* con lo que seguir para decidir qué derechos naturales hay. Una vez desechado el trasfondo metafísico y epistemológico que nos ofrecieron, como ocurrió a lo largo de la Ilustración, ¿qué queda? ¿De dónde se supone que vienen los derechos humanos? ¿Son tan fundamentales en toda la estructura moral que no necesitan venir de nada más?

2. LA INDETERMINACIÓN DEL TÉRMINO “DERECHOS HUMANOS”

¿En qué estado se encuentra el discurso sobre los derechos humanos ahora? Veamos algunos casos. Treinta líderes mundiales, en una declaración presentada a través del Secretario General de las Naciones Unidas, proclaman que “la posibilidad de decidir el número de hijos y cuándo tenerlos es un derecho fundamental básico” de los padres. ¿Lo es? ¿Infringe realmente la política china de un hijo por matrimonio un derecho humano? ¿Lo haría también una política de cinco o diez hijos? Muchos proclaman que tenemos el derecho humano a la salud, pero ¿a qué nivel de salud? La *Convención Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales* de las Naciones Unidas, secundada por muchos otros documentos internacionales, responde que a “los más altos patrones alcanzables de salud mental y física”. Pero ¿es el patrón de salud más alto alcanzable, siendo una meta social razonable, por sí mismo un derecho? Aunque a menudo no lo hagan, las sociedades podrían montar programas de choque, sobre el modelo del Proyecto Manhattan, en los casos de enfermedades cuya cura es posible. ¿No tienen los gobiernos la libertad, como creen tenerla, de decidir cuándo han gastado lo suficiente en salud, y pueden, en su lugar, dedicar sus recursos inevitablemente limitados a la educación, al medio ambiente y a otros bienes sociales de importancia? Recientemente leí en un periódico de los Estados Unidos la proclama de que todos tenemos derecho a ser amados ¿lo tenemos de verdad?

La escena, en filosofía, no es mucho más esclarecedora. Los filósofos también parecen extraer derechos de la nada. A lo largo de un reconocido artículo sobre el aborto, una distinguida filósofa americana construye su argumentación sobre un presunto derecho a determinar lo que pasa dentro y en el cuerpo de uno ¿pero

tenemos un derecho tan amplio? Si el gobierno nos requiere para inocularnos por seguridad contra una peligrosa enfermedad ¿se infringiría nuestro derecho? Por supuesto, este derecho propuesto es más convincente que los ejemplos anteriores. No es distinto de un derecho humano aceptado ampliamente, el derecho a la seguridad de la persona. Pero el derecho de una persona a la seguridad es considerablemente distinto del derecho de una persona a determinar en todos los aspectos lo que suceda con su cuerpo ¿cómo podemos decir si tenemos o no un derecho tan importante?

No lo sabemos. El término “derecho humano” carece casi de criterio. No es que *no* tenga contenido, es sólo que tiene muy poco como para representar el papel central que tiene en nuestra vida moral y política. Apenas existe ningún criterio aceptado para saber cuándo el término se utiliza de forma correcta o incorrecta, y no sólo entre los políticos, sino también entre filósofos, teóricos de la política y juristas. El lenguaje de los derechos humanos, en este sentido, se ha viciado.

Se admite que la indeterminación del sentido es una cuestión de grado. Se puede vivir con algo de indeterminación. Es raro el nombre común que tiene un criterio que permite determinar en todos los casos si se está utilizando de forma correcta o incorrecta. Existen a menudo casos que están en el límite pero, al margen de los casos límite reconocidos, existen muchos otros casos en los que nada establece si un término está siendo utilizado correcta o incorrectamente; entonces el término es seriamente defectuoso. El término “derecho humano” está mucho menos determinado y mucho más disputado que la mayoría de los nombres comunes, es lo que se ha venido a llamar “un concepto esencialmente discutible”. Pero que un concepto sea esencialmente discutible no lo libera de la necesidad de estar tolerablemente determinado. Un concepto se convierte en discutible porque puede tener determinados sentidos diferentes y enfrentados. Las formas convincentes de determinar aceptablemente el término “derecho humano” implican decidir algunos asuntos éticos sustanciales con imparcialidad, tal como requiere una protección especial a la posición humana y como resulta del lenguaje ético más útil de todos, asuntos sobre los cuales no sorprenden nada las discusiones.

No sería correcto pensar que el término “derechos humanos” no está en peores condiciones que el resto de nuestro vocabulario ético. Tenemos un amplio abanico de términos éticos muy específicos que claramente no se ven afectados por una inaceptable indeterminación de sentido. La palabra “valiente”, por ejemplo, no lo está; sabemos perfectamente lo que hace que un acto sea valiente. El término “justicia”, mucho más amplio, tampoco se ve afectado. El problema con la idea de “justicia” es que es muy elástica. A veces se utiliza para cubrir toda la moralidad y a veces una parte específica de ella, y se utiliza para varias partes específicas diferentes (justicia distributiva, justicia retributiva, justicia procesal, etc.). Es, en este sentido, ambigua. Pero ser ambigua no es ser indeterminada. Más bien tenemos que descubrir, en cada ocasión, en qué tolerable sentido determinado de “justicia” se está utilizando.

¿Estoy exagerando el problema con el término “derechos humanos”? Seguramente muchos filósofos, teóricos políticos y juristas pensarán que lo hago. Sabe-

mos bastante bien lo que es un derecho humano: todos estamos de acuerdo con que es el derecho que tiene una persona, no en virtud de un estatuto especial o relación con otros, simplemente en virtud de ser humana ¿por qué creo entonces que al término le falta significado? *Eso*, dirían, es lo que significa, pero el “significado” es un término demasiado categórico para que discutamos aquí sobre él. El problema es el siguiente: para aplicar el término “derechos humanos” debemos ser capaces de decir qué derechos tenemos simplemente en virtud de ser humanos, es decir, debemos saber qué derechos derivan del sentido relevante de “la condición humana” o “la naturaleza humana”, y no hay consenso sobre el sentido relevante. Todos los ejemplos de derechos humanos que he mencionado hasta ahora, incluso los más discutibles, pueden proclamarse como provenientes de ser un humano. Las Naciones Unidas dicen que los derechos humanos derivan de “la dignidad inherente a la persona humana”. Pero añadir la imprecisa palabra “dignidad” solamente dirige nuestra atención a la valía o al valor sujeto al estatuto humano, sin identificarlo. Pero existen muchos valores en juego, en nuestro tratamiento de los seres humanos, que de ningún modo son todos ellos posibles fundamentos para los derechos. Si soy gratuitamente severo con un niño, me comporto mal, pero no violo necesariamente sus derechos humanos.

Es más ¿no estoy exagerando? Todos estamos de acuerdo sobre varios paradigmas: libertad de expresión, libertad de culto, etc. ¿No podemos establecer casos más difíciles extrapolándolos de los casos paradigmáticos? Pero aquí los recursos son demasiado precarios. La aplicación del término seguirá siendo ampliamente indeterminada. Los paradigmas sobre los que estamos de acuerdo son derechos civiles y políticos ¿pero son los derechos al bienestar también derechos humanos? ¿Existe un derecho humano a la salud? Si es así ¿a qué nivel de salud? La única manera de contestar a estas preguntas es reducir la gran indeterminación del término “derecho humano”.

La indeterminación importó menos en el siglo XVIII, cuando existía un acuerdo bastante amplio sobre los ejemplos. Como el problema que requería una urgente atención en el siglo XVIII era la monarquía absoluta, la solución se enfocó de forma natural en los derechos civiles y políticos. En el siglo XX, sin embargo, el acuerdo generalizado sobre los ejemplos se había desvanecido. Las constituciones y los instrumentos internacionales empezaron a incluir derechos al bienestar que encontraron una acalorada resistencia, así como asuntos tan sospechosos como el derecho a la paz, a la herencia, a la libertad de residencia dentro de las fronteras del propio país. Éstos también, se afirmó, son derechos humanos ¿pero lo son? ¿Cómo podemos afirmarlo? El crecimiento descontrolado de la extensión del término en nuestros tiempos hace sea crucial captar algo de su intensidad, y su intensidad es lo que está en un estado tan insatisfactorio. Es fácil entender el crecimiento descontrolado y simpatizar con él. Hay mucha más fuerza retórica cuando te digo que algo es mi derecho y no que debes hacer esto o aquello por mí. Esto es la piedra filosofal de nuestros días. Convierte mi súplica en una demanda, me convierte de mendigo en elector. La fuerza retórica no debe ser menospreciada bajo ningún concepto; se ha hecho buen uso de ella en la vida política actual, pero

el término tendría mucha más fuerza si estuviera envuelta en mucha menos retórica vacía.

No es que tengamos que salir ahora con una definición del término “derecho humano”, alguna forma de palabras más o menos sinónima con el término, o una lista de características esenciales. Muy pocos términos se pueden definir en ese sentido. Ni tan siquiera está claro que el término “derecho”, que forma parte de él, sea definible en ese sentido. Muchos términos han sido determinados satisfactoriamente, no a causa de poder ser definidos, sino simplemente por tener un uso claramente bien establecido. Pero esta opción no es válida para nosotros; el término “derechos humanos” tiene un uso ampliamente indeterminado. Es un término teórico, introducido como sucesor de otro término altamente teórico, “derechos naturales”; introducido, sin embargo, sin muchos de los fundamentos teóricos necesarios. Podemos no necesitar una definición, pero ciertamente necesitamos avanzar más en el camino de la explicación.

El trabajo de los filósofos, jurista y teóricos políticos en nuestros tiempos es terminar de dar la explicación de los derechos humanos que empezó en la Ilustración pero que quedó incompleta. Nuestro trabajo ahora es solucionar la indeterminación.

3. REMEDIOS PARA LA INDETERMINACIÓN

Una solución posible pero drástica es abandonar el discurso sobre los derechos humanos. Si es tan insatisfactorio ¿por qué no denunciarlo y renunciar a él? Bueno, por un motivo; ni siquiera hemos intentado eliminar la indeterminación. Todavía no hemos visto si se puede fabricar un concepto útil para el pensamiento ético y político.

¿Es un término del que no podemos o no queremos prescindir? Debemos ser capaces de decir más o menos lo mismo, aunque de forma menos concisa, con el resto de nuestro amplio vocabulario moral. Parece que un único término con nuestro sentido moderno de “un derecho” no apareció hasta el siglo XII o XIII, y mucho antes de eso existían escritos morales y políticos altamente complejos y sofisticados. Supongamos que, en algunos de estos escritos anteriores, existe un vocabulario lo suficientemente rico como para decir, aunque con muchos circunloquios, lo mismo que decimos ahora con nuestro término “derecho humano”. Esto plantea la pregunta general de qué es tener un concepto y si cierto grado de tortuosidad no es en sí mismo motivo para dudar de su posesión. Pero incluso si concediéramos que esos primeros escritores tenían el concepto de “un derecho”, sigue existiendo la pregunta sobre si no se ha perdido algo al no tener una única palabra, o una única combinación de palabras, para expresarlo. Tener un único término puede servir a diversos tipos de fines prácticos. Se puede resaltar una cierta consideración, atraer nuestra atención hacia ella, remarcar su importancia en nuestra cultura, hacer más fácil su discusión, ampliar las posibilidades de que tenga ciertos efectos sociales, como facilidad de transmisión y fuerza en la reforma

política. Si es así, entonces este es un motivo para tener un único término, no el motivo para que el término deba ser el de “derechos humanos”. En su lugar podría ser “derechos constitucionales”, o “derechos básicos”, o “derechos arraigados”, a los que podemos dar un sentido determinado satisfactoriamente, es decir de una naturaleza positiva. Podríamos decir que un “derecho constitucional” es un derecho elegido por una cierta convención de ciudadanos y dada una cierta especie de lugar fundacional en el sistema jurídico. En efecto, lo que se sacrificaría tomando este camino sería la idea de que ciertos derechos tienen su estatuto fundacional no en convenciones o lugares en el sistema legal, sino en su estatuto moral.

En cualquier caso, nosotros los filósofos, juristas y teóricos políticos no podemos debilitar el discurso de los “derechos humanos”, con sus ambiciones morales, incluso si lo intentáramos. Está muy bien establecido como para eso. Pero también debemos ser capaces de influir en él, de desarrollarlo y completarlo. Nuestra única opción realista es completar el proyecto iniciado, aunque no acabado, en la Ilustración.