

LA IDEA DE DIGNIDAD HUMANA Y LA UTOPIA REALISTA DE LOS DERECHOS HUMANOS *

The Idea of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights

Jürgen HABERMAS

RESUMEN

Históricamente, la idea de dignidad humana como concepto jurídico aparece más tarde que la de derechos humanos, y ello es algo que puede constatarse tanto en los textos normativos como en la jurisprudencia y en la doctrina jurídica. No obstante, el autor sostiene en este artículo la tesis de que desde un principio ha existido una estrecha relación conceptual, si bien en un primer momento de forma implícita, entre ambas nociones. Argumenta, en primer lugar, que la dignidad humana no es un término clasificatorio adoptado con posterioridad para reunir simbólicamente una multiplicidad de diferentes derechos, que no es sólo la expresión vacía de un catálogo de derechos humanos aislados e inconexos, sino la fuente moral de la que se nutren los contenidos de todos los derechos fundamentales. El autor examina a continuación el papel catalizador que juega el concepto de dignidad en la composición de los derechos humanos a partir de la moral racional, por un lado, y en la forma de derechos subjetivos, por otro. Finalmente, sostiene que la extracción de los derechos humanos a partir de la fuente moral de la dignidad humana explica la fuerza política expansiva de una utopía concreta, que el autor defiende tanto frente al rechazo global que a veces se ha hecho de los derechos humanos, como frente a los recientes intentos orientados a la desactivación de su contenido radical.

Palabras clave: dignidad humana, derechos humanos, derecho y moral.

ABSTRACT

Historically, the idea of human dignity as a legal concept appears later than that of human rights, and that is something that can be seen both in normative texts and legal decisions and doctrine. Nevertheless, the author maintains the theory that a close conceptual relationship has existed between both notions from the beginning, although then only implicitly. He argues, firstly, that human dignity is not a classifying term adopted subsequently to join symbolically a multitude of different rights, that it is not merely the empty expression of a catalogue of isolated and unconnected human rights, but rather the moral source which nourishes the contents of all fundamental rights. The author then examines the catalyst role played by the concept of dignity in the composition of human rights, from rational morality on one hand, and in the form of subjective rights, on the other. Finally,

* Traducido del original alemán por Juan Luis Fuentes Osorio.

he maintains that the extraction of human rights from the moral source of human dignity explains the expanding political force of a specific utopia, which the author defends, both against the global rejection that human rights sometimes suffered, as against the recent attempts directed at the deactivation of their radical content.

Key words: human dignity, human rights, law and morality.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, comienza en el artículo 1 con el siguiente enunciado: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”¹. También el preámbulo menciona al unísono la dignidad humana y los derechos humanos. Reafirma la “fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana”². La Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, aprobada hace 60 años, comienza con un capítulo sobre los derechos fundamentales, y éste empieza igualmente con el siguiente enunciado en el artículo 1: “La dignidad humana es inviolable”. Con anterioridad aparecieron formulaciones parecidas en tres de las cinco constituciones de los Länder aprobadas entre 1946 y 1949. Sabido es que la dignidad humana tiene hoy en día un papel prominente en el discurso sobre los derechos humanos y en la jurisprudencia³.

La inviolabilidad de la dignidad humana ha sido un tema que tuvo ocupada a la opinión pública alemana durante el año 2006, fecha en la que el Tribunal Constitucional declaró inconstitucional la “Ley de Seguridad Aérea” (*Luftverkehrsgesetz*), aprobada por el Parlamento. Éste tenía presente, en ese momento, el escenario del “9/11”, el ataque terrorista a las torres gemelas del World Trade Center. En dicha ley se quería autorizar a las fuerzas armadas a derribar el avión de pasajeros que, en semejante situación, se hubiese convertido en una bomba humana. Y ello con el objetivo de proteger a un número elevado e indeterminado de personas situadas en tierra. Ahora bien, según la consideración del Tribunal, la muerte de dichos pasajeros por órganos estatales sería inconstitucional. El deber que tiene el Estado (según el art. 2.2 LF)⁴ de proteger la vida de potenciales víctimas de un ataque terrorista ha de quedar postergado ante el deber que tiene de respetar la dignidad de los pasajeros: “...al disponer el Estado unilateralmente de sus vidas, se... les niega a los pasajeros el valor que le corresponde al hombre per

1. “All human beings are born free and equal in dignity and rights”. El preámbulo exige del mismo modo el reconocimiento de la “dignidad intrínseca” (inherent dignity) y de los “derechos iguales e inalienables” (equal and inalienable rights).

2. “...faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person...”

3. E. Denninger, *Der Menschenwürdesatz im Grundgesetz und seine Entwicklung in der Verfassungsrechtsprechung* (manuscrito 2009).

4. “Toda persona tiene el derecho a la vida y a la integridad física” (“Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit”).

se”⁵. En estas palabras del Tribunal no puede dejar de oírse el eco del imperativo categórico kantiano. El respeto de la dignidad humana de cada persona prohíbe al Estado disponer de cualquier individuo como un simple medio para otro objetivo, aunque sea para salvar la vida de muchas otras personas.

Ahora bien, resulta interesante el hecho de que el concepto filosófico de la dignidad humana, que ya aparece en la antigüedad y adquiere su forma actual con Kant, sólo desde el final de la Segunda Guerra Mundial haya encontrado acceso a los textos de derecho internacional y a las constituciones nacionales creadas a partir de esa fecha. Desde hace relativamente poco tiempo, desarrolla también un papel central en la jurisprudencia internacional. La idea de la dignidad humana como concepto jurídico no aparece, en cambio, ni en las declaraciones de derechos clásicas del siglo XVIII, ni en las codificaciones del siglo XIX⁶. ¿Por qué se ha hablado en el derecho de derechos humanos mucho antes que de dignidad humana? Ciertamente, la Carta fundacional de las Naciones Unidas, que establece una relación expresa entre derechos humanos y dignidad humana, fue claramente una respuesta al genocidio cometido por el régimen nazi y las masacres de la Segunda Guerra Mundial. ¿Se explica de este modo la gran importancia que la dignidad humana asume en las constituciones posbélicas de Alemania, Italia y Japón, es decir, de los regímenes sucesores de los causantes e intervinientes inmediatos en esa catástrofe moral del siglo XX? ¿Es en el contexto histórico del Holocausto cuando por primera vez queda la idea de los *derechos humanos* moralmente cargada —y posiblemente sobrecargada— con el concepto de la *dignidad humana*?

La presencia tardía del concepto de dignidad humana en las discusiones de derecho constitucional e internacional deja entrever esa idea. Sólo hay una excepción a mediados del siglo XIX. En la justificación de la abolición de la pena de muerte y de los castigos corporales prevista en el § 139 de la Constitución de la Paulskirche de marzo de 1849 se dice: “un pueblo libre debe respetar la dignidad humana, incluso del delincuente”⁷. Pero esta constitución, que tiene su origen en la primera revolución burguesa acontecida en Alemania, no entró en vigor. De todas formas, es un dato reseñable la asimetría temporal entre la historia de los derechos humanos, que se remonta al siglo XVII, y la reciente aparición del concepto de dignidad humana, tanto en las codificaciones nacionales e internacionales como en la jurisprudencia de la última mitad de siglo.

Frente a la tesis de una carga moral del concepto de los derechos humanos efectuada sólo retrospectivamente gracias al concepto de dignidad humana, me

5. “...indem über ihr Leben von Staats wegen einseitig verfügt wird, wird den...Flugzeuginsassen der Wert abgesprochen, der dem Menschen um seiner selbst willen zukommt”. BverfG, 1 BvR 357/05 de 15.02.2006, párrafo n. 124; sobre la sentencia vid. J. v. Bernstorff, “Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG”, en *Der Staat* 47 (2008), pp. 21-40.

6. Vid. McCrudden, “Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights”, en *The European Journal of International Law*, vol. 19, 2008, pp. 655-724

7. E. Denninger (2009), p. 1.

gustaría defender la siguiente: desde el principio ha existido, si bien en un primer momento de forma implícita, una estrecha relación conceptual entre ambas nociones. Los derechos humanos han surgido siempre de la resistencia a la arbitrariedad, a la opresión y a la humillación. Hoy nadie puede poner en sus labios uno de esos artículos tan respetables (por ejemplo, la disposición “nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes” - art. 5 DUDH) sin dejar de oír el eco que en ellos retumba: el grito de incontables criaturas humanas torturadas y asesinadas. La apelación a los derechos humanos se alimenta de la indignación de los ultrajados por la lesión de su dignidad humana. Si esto está al principio, dicha relación conceptual debe mostrarse también a partir de la evolución misma del derecho. En primer lugar, debemos responder a la cuestión de si la “dignidad humana” es la expresión de un concepto fundamental lleno de contenido normativo, de modo que a través de la especificación de supuestos de lesión se puedan deducir los derechos fundamentales; o si sólo es la expresión vacía de un catálogo de derechos humanos aislados e inconexos.

Daré algunos argumentos de teoría jurídica que sostienen que la “dignidad humana” no es un término clasificatorio adoptado con posterioridad, algo así como un señuelo tras el que se esconde una multiplicidad de diferentes fenómenos, sino la “fuente”⁸ moral de la que se nutren los contenidos de todos los derechos fundamentales (I). A continuación me gustaría examinar, desde un punto de vista sistemático e histórico-conceptual, el papel catalizador que juega el concepto de dignidad en la composición de los derechos humanos a partir de la moral racional, por un lado, y en la forma de derechos subjetivos, por otro (II). Finalmente, la extracción de los derechos humanos de la fuente moral de la dignidad humana explica la fuerza política expansiva de una utopía concreta, que me gustaría defender tanto frente al rechazo global de los derechos humanos (Carl Schmitt), como frente a los recientes intentos orientados a la desactivación de su contenido radical (III).

I

Los derechos fundamentales requieren, por su abstracta generalidad, ser concretados en el caso particular. De este modo, los legisladores y los jueces a menudo alcanzan resultados diferentes en contextos culturales diferentes. Ello acontece hoy con frecuencia, por ejemplo, en la regulación de supuestos éticos controvertidos como la eutanasia, el aborto o la manipulación eugenésica de la herencia genética. Es algo indiscutido también que los conceptos jurídicos generales, precisamente por esa necesidad de interpretación, son apropiados para alcanzar compromisos negociativos. Así, la invocación al concepto de dignidad humana (por ejemplo en la fundación de las Naciones Unidas y, sobre todo, en la negociación de paquetes de derechos humanos y en las Convenciones de derecho internacional público o

8. Así lo indica la Constitución del Land de Sajonia aprobada en 1989.

en la jurisprudencia internacional entre partes de diferente origen cultural) ha facilitado, sin duda, la producción de un consenso superpuesto: “Everyone could agree that human dignity was central, but not why or how”⁹.

Pero no por ello el sentido jurídico de la dignidad humana debe *agotarse* en la función de construir un muro de niebla tras el cual puedan desaparecer provisionalmente diferencias profundas. La función ocasional de compromiso que cumple también la “dignidad humana” en la neutralización de diferencias irreconciliables en el proceso de diferenciación y expansión de los derechos humanos, no puede explicar su tardía aparición *como* concepto jurídico. Me gustaría mostrar que el cambio de las circunstancias históricas sólo ha tematizado y ha hecho traer a la conciencia algo que desde sus inicios estaba implícitamente inscrito en los derechos humanos, es decir, la sustancia normativa de la igual dignidad humana de cada uno, que los derechos humanos expresan en cierto modo. Así, por ejemplo, los jueces recurren a la protección de la dignidad humana cuando con motivo de riesgos impredecibles, causados por nuevas tecnologías invasivas, introducen un nuevo derecho a la autodeterminación informativa¹⁰.

La experiencia de la lesión de la dignidad humana ha tenido, de este modo, una función de desvelamiento: algo que ha ocurrido al ver las condiciones sociales de vida insoportables y la marginación de las clases sociales pobres; al ver el trato desigual de mujeres y hombres en el trabajo, la discriminación de los extranjeros y de las minorías culturales, lingüísticas, religiosas y raciales; también al ver la tortura de mujeres jóvenes de familias de inmigrantes, que han de liberarse de la violencia de un código de honor tradicional; o al ver la expulsión brutal de inmigrantes ilegales y solicitantes de asilo. A la luz de los retos y riesgos históricos, del potencial general de sufrimiento surgen respectivamente *otros* aspectos significativos; estos rasgos específicos y actualizados de la dignidad humana pueden igualmente conducir, tanto a una extracción *continuada* del contenido normativo de los derechos fundamentales garantizados, como al descubrimiento y la construcción de nuevos derechos fundamentales. Así, la intuición de la dignidad humana, siempre presente en el trasfondo, logra penetrar, en primer lugar, en la conciencia de los afectados y, después, en los textos jurídicos, donde será conceptualmente articulada.

La Constitución de Weimar de 1919, que introdujo los derechos sociales fundamentales, ofrece un ejemplo de este desarrollo progresivo. El artículo 151 se refiere a la “garantía de una existencia digna para todos”. Aquí se oculta el concepto de la dignidad humana bajo el uso predicativo de una palabra utilizada en su sentido común; sin embargo, en 1944 la Organización Internacional del Trabajo (OIT) usa en el mismo contexto la retórica no abreviada de la dignidad humana. Y pocos años más tarde la Declaración Universal de los Derechos Humanos exige, en su

9. Chr. McCrudden (2008), p. 678. El autor habla en este contexto (pp. 719 y ss.) de “domesticating and contextualizing human rights”.

10. McCrudden (2008), p. 721, habla en este contexto de “justifying the creation of new, and the extension of existing rights”.

artículo 22, la concesión de derechos económicos, sociales y culturales, de modo que cada persona pueda vivir bajo unas condiciones que son “indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad”. Desde entonces hablamos de diferentes “generaciones” de derechos humanos. A partir de esta función heurística de la dignidad humana se desarrolla igualmente la relación lógica de estas cuatro categorías de derechos: los derechos fundamentales sólo podrán satisfacer políticamente la promesa moral de respetar la dignidad humana de cada uno, si *actúan conjuntamente y de manera equilibrada* en todas sus categorías¹¹.

Los derechos de libertad liberales (que cristalizan en torno a la integridad y a la libertad de la persona, en torno a la libertad de mercado y la libre práctica de la religión, sirviendo como defensa frente a las agresiones estatales en la esfera privada) forman, junto con los *derechos de participación democrática*, el paquete de los llamados derechos fundamentales clásicos. De hecho, los ciudadanos sólo pueden ejercer en igualdad de oportunidades esos derechos cuando se asegura, al mismo tiempo, que son suficientemente independientes en su existencia privada y económica y que pueden desarrollar su identidad personal en el entorno cultural deseado. Las experiencias de exclusión, miseria y discriminación nos enseñan que los derechos fundamentales clásicos sólo obtienen “el mismo valor” (Rawls) para todos los ciudadanos cuando *aparecen* los derechos sociales y culturales. Las demandas de participación adecuada en el bienestar y en la cultura trazan estrechos límites a la carga de los costes y los riesgos, *producidos sistémicamente*, que soportan los destinos individuales. Estas demandas se dirigen contra la ampliación de las grandes diferencias sociales y contra la exclusión de grupos enteros de la circulación global de la cultura y de la sociedad. Una política como la que ha dominado en las últimas décadas, no sólo en EEUU y Gran Bretaña, sino también en la Europa continental, prácticamente en el mundo entero, una política que pretende poder garantizar al ciudadano una vida autodeterminada garantizando de *forma prioritaria* las libertades económicas, destruye el equilibrio entre las diferentes categorías de derechos fundamentales. La dignidad humana, que en todo lugar y para todo individuo es una y la misma, fundamenta la *indivisibilidad* de los derechos fundamentales.

Esta evolución también explica el llamativo papel que ha desempeñado este concepto en la jurisprudencia. Cuanta más fuerza irradian los derechos fundamentales en el sistema jurídico en su conjunto, con más frecuencia van a intervenir, más allá de la relación vertical del ciudadano particular con el Estado, en las relaciones horizontales entre los ciudadanos particulares. Con ello se van acumulando colisiones que requieren una ponderación entre los derechos fundamentales concurrentes¹². En estos *casos difíciles* (*hard cases*), una resolución fundamentada

11. G. Lohmann, “Die Menschenrechte: unteilbar und gleichgewichtig?”, en Menschenrechtszentrum der Universität (ed.): *Studien zu Grund- und Menschenrechten 11* (Universitätsverlag Potsdam), Potsdam, 2005, pp. 5-20 .

12. La discusión presente en Europa desde hace medio siglo sobre la conocida “eficacia frente a terceros de los derechos fundamentales” también encontró eco hace poco en EEUU; vid.

sólo será posible, a menudo, a través del recurso a una lesión de la dignidad humana que, al poseer *validez absoluta*, tiene una pretensión de primacía. Con ello, en modo alguno juega este concepto en el discurso judicial el papel de un vago sucedáneo destinado a suplir una concepción ausente de los derechos humanos. La “dignidad humana” es un sismógrafo que muestra lo que es constitutivo para un ordenamiento jurídico democrático: en concreto los derechos que los ciudadanos de una comunidad política se deben dar para que se puedan *respetar* recíprocamente como miembros de una asociación voluntaria de libres e iguales. *La garantía de estos derechos humanos genera el estatus de ciudadanos que, como sujetos con igualdad de derechos, tienen la pretensión de que se les respete en su dignidad humana.*

Tras doscientos años de moderno desarrollo constitucional reconocemos mejor lo que, *desde el principio*, esa evolución ha señalado: *la dignidad humana configura, por así decir, el portal a través del cual el contenido universal igualitario de la moral se importa al derecho.* La idea de la dignidad humana es la bisagra conceptual que ensambla la moral del respeto igualitario a cada sujeto con el derecho positivo y la producción jurídica democrática, de tal manera que de su interacción en circunstancias históricas favorables pudo resultar un orden político basado en los derechos fundamentales. En verdad, las declaraciones clásicas de derechos humanos revelan, en expresiones como derechos “innatos” o “inalienables” (“angeborene” oder “unveräußerliche” Rechte), “inherent” o “natural” rights, “droits inaliénables et sacrés”, un origen en las doctrinas religiosas y metafísicas: “We hold these truths to be self-evident, that all men are ... endowed with certain unalienable rights, ...”. Ahora bien, en un Estado ideológicamente neutral semejantes títulos tienen sobre todo un papel representativo. Nos recuerdan el *modo cognitivo, sustraído a la disposición estatal, de una fundamentación susceptible de aceptación general* del contenido moral desbordante de esos derechos. También estaba claro para los padres fundadores que los derechos del hombre, con independencia de su fundamentación puramente moral, tenían que ser “declarados” democráticamente y trasplantados de manera constructiva en el marco de una comunidad política.

Como la promesa moral debe ser pagada con moneda jurídica, los derechos humanos muestran un rostro de Jano, que mira al mismo tiempo a la moral y al derecho¹³. Con independencia de su exclusivo contenido moral tienen la forma de derechos subjetivos positivos, penalmente tutelados, que garantizan las expectativas y los espacios de libertad del individuo. Pretenden ser *concretados* por la vía de la legislación democrática, *especificados* en cada caso por la jurisprudencia y *realizados* por las sanciones estatales. Los derechos humanos delimitan, por tanto, exactamente aquella parte de la moral ilustrada que, traducida al soporte

St. Gardbaum, “The Horizontal Effect of Constitutional Rights”, en *Michigan Law Review*, vol. 102, 2003, pp. 399-495.

13. G. Lohmann, “Menschenrechte zwischen Moral und Recht”, en St. Gosepath, G. Lohmann: *Philosophie der Menschenrechte* (Suhrkamp), Frankfurt/Main, 1998, pp. 62-95.

del derecho coactivo y a la robusta figura de efectivos derechos fundamentales, *puede ser realidad política*¹⁴.

II

En esta completamente nueva categoría de derechos se vuelven a fundir entre sí dos elementos que se habían separado, en el transcurso de la edad moderna, de la simbiosis iusnaturalista de hechos y normas, que se habían independizado y, sobre todo, se habían escindido en direcciones opuestas. Por un lado se encuentra la moral interiorizada, anclada en la conciencia subjetiva, de base racional, que queda replegada totalmente, con Kant, al ámbito de lo inteligible; por otro lado, el derecho positivamente formulado, de carácter coactivo, que, como medio organizativo en manos del poder, sirve a los soberanos absolutistas y a las asambleas estamentales del viejo parlamentarismo para la implantación de las instituciones estatales modernas y del tráfico capitalista. El concepto de los derechos humanos se debe a una improbable síntesis de ambos elementos. *Y esta unión se ha efectuado sobre la bisagra conceptual de la "dignidad humana"*. El propio concepto culto de dignidad humana ha sido transformado en el proceso de dicha unión. En este sentido, claramente han desempeñado un papel aquellas representaciones de la lengua cotidiana sobre la dignidad social que habían estado vinculadas, en las sociedades estamentales de la edad media europea y en las sociedades corporativas de comienzos de la modernidad, respectivamente, con un determinado estatus¹⁵. Para la hipótesis desarrollada a continuación se requieren, lógicamente, pruebas

14. Esta reflexión no requiere una revisión de mi inicial Introducción de El Sistema de los Derechos (en: J. Habermas, *Faktizität und Geltung* (Suhrkamp), Frankfurt/Main, 1992, cap. III; vid. también: "Der demokratische Rechtsstaat — eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?", en Id., *Philosophische Texte*, tomo 4, pp. 154-175); los derechos humanos se diferencian de los derechos morales en que los primeros tienden a una institucionalización y exigen el acto colectivo de una formación inclusiva de la voluntad. En cambio las personas que actúan moralmente se contemplan mutuamente sin más como sujetos que, de por sí, están insertos en una red de deberes y derechos morales (vid. J. Flynn, "Habermas on Human Rights: Law, Morality, and Intercultural Dialogue", en *Social Theory and Praxis*, vol. 29, n.º 3 (2003), pp. 431-457). Ahora bien, en su día no tuve en cuenta dos aspectos. Por un lado, las experiencias acumulativas de la dignidad lesionada representan una fuente de motivaciones morales para la práctica constitucional, históricamente sin precedentes, de finales del s. XVIII; por otro lado, el reconocimiento social, generador de estatus, de la dignidad del otro ofrece un puente conceptual entre el contenido moral del respeto idéntico para cada sujeto y la forma jurídica de los derechos humanos. En este lugar dejo en suspenso si el desplazamiento de la atención hacia estos hechos tiene otras consecuencias para mi lectura deflacionista del principio del discurso en la fundamentación de los derechos fundamentales (vid. mi controversia con las objeciones de K. O. Apel, "J. Habermas, Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung", en Id.: *Zwischen Naturalismus und Religion* (Suhrkamp), Frankfurt/Main, 2005, pp. 84-105).

15. Sobre el origen del concepto jurídico de dignidad humana a partir de la generalización de la dignidad vinculada al status, vid. J. Waldron, "Dignity and Rank", en *Archive Européenne de Sociologie* XLVIII (2007), pp. 201-237.

históricas más precisas, extraídas tanto de la historia de los conceptos como de la historia de las ideas de las revoluciones europeas.

En lo que respecta a la genealogía de los derechos humanos me gustaría destacar dos aspectos: por un lado, el papel de la dignidad humana en el cambio de perspectiva de los deberes morales a los derechos jurídicos (A); por otro lado, la paradójica generalización de un concepto que originalmente no se ajustaba al idéntico reconocimiento de la dignidad de cada uno, sino a las diferencias de estatus (B).

A). Las teorías modernas de la moral racional y del derecho racional se apoyan en el concepto fundamental de la autonomía del individuo y en el principio de igual respeto para todos. Esta base común de la moral racional y del derecho racional hace olvidar con frecuencia la diferencia decisiva: mientras que la moral nos impone deberes que abarcan todos los ámbitos de acción sin excepción, el derecho moderno crea espacios de libertad para el arbitrio privado y el desarrollo de la vida individual. Bajo la premisa revolucionaria de que jurídicamente está permitido todo lo que no esté expresamente prohibido, no son los deberes sino los derechos subjetivos los que configuran la base para la construcción del sistema jurídico. Para Hobbes y para el derecho moderno es decisiva la autorización, igual para todas las personas, para hacer y dejar hacer lo que les plazca dentro del marco de la ley. Los actores adoptan otra perspectiva cuando, en lugar de seguir mandatos morales, *reclaman* sus derechos. En una *relación moral* una persona se pregunta lo que le debe a otra, prescindiendo completamente de cuál sea la relación social en que se encuentra respecto a ella, de cómo ella se comporte y lo que se deba esperar de ella. Las personas que se encuentran mutuamente en una *relación jurídica* reaccionan, en cambio, a las *pretensiones* que el otro eleva frente a ellas. En una comunidad jurídica las obligaciones de una persona sólo se originan como consecuencia de las pretensiones que le dirige otra persona¹⁶.

Imaginemos un policía que quiere arrancar una confesión a un sospechoso mediante la amenaza ilícita de tortura. En la posición de la persona moral tendría mala conciencia ya con esa amenaza (y ni qué decir si se ha causado dolor), con independencia de cómo se comporte el delincuente. Una relación jurídica entre el policía que actúa de forma ilegal y el interrogado sólo se actualiza cuando *éste* se defiende y reclama judicialmente su derecho (o un fiscal reacciona frente a la infracción jurídica). Por supuesto, en ambos casos la persona amenazada es fuente de pretensiones normativas que son lesionadas por la tortura. Ahora bien, para la mala conciencia del actor basta con que la moral haya sido lesionada por los actos, mientras que la relación jurídica objetivamente lesionada se mantiene latente en tanto que no se haya actualizado mediante la elevación de una pretensión.

16. Lohmann (1998), p. 66: “un derecho moral se tiene por justificado cuando hay un correspondiente deber moral que, por su lado, se considera justificado. Un derecho legal cuando es parte de un ordenamiento jurídico positivo que puede reclamar legitimidad en su conjunto”.

Por este motivo Klaus Günther aprecia en el “tránsito de los deberes morales recíprocos a los derechos establecidos y reconocidos recíprocamente”¹⁷ un acto “de auto-apoderamiento para la autodeterminación”. El *tránsito de la moral racional al derecho racional* requiere un cambio de las perspectivas simétricamente cruzadas de respeto y de valoración de la autonomía del *otro* por las pretensiones de reconocimiento y valoración de la *propia* autonomía *por parte* del otro. En lugar del mandato moral del *cuidado* del otro vulnerable, aparece la *exigencia* autoconsciente de su reconocimiento jurídico como un sujeto autodeterminado que “vive, siente y actúa según su propio juicio”¹⁸. El reconocimiento *reclamado* por los ciudadanos va más allá del recíproco reconocimiento moral de los sujetos que actúan de forma responsable; tiene el sólido sentido del respeto *exigido* ante un estatus que se ha adquirido *de forma merecida* y, en este sentido, se alimenta de las connotaciones de aquellas “dignidades” que estuvieron en su día asociadas con la pertenencia a corporaciones respetadas.

B). El concepto concreto de la dignidad o del “honor social” pertenece al mundo de las sociedades tradicionales estructuradas jerárquicamente. En ellas una persona podía derivar su dignidad y autoestima del código de honor de los nobles, por ejemplo, de la ética corporativa de los gremios o de la conciencia corporativa de las universidades. Cuando esas dignidades vinculadas al estatus, que se muestran en plural, se reducen a la dignidad universal del hombre, esta nueva dignidad abstracta se despoja de las cualidades especiales de una ética corporativa. No obstante, al mismo tiempo la dignidad universalizada, que le corresponde por igual a todas las personas, mantiene la connotación de una *autoestima* que se apoya en el *reconocimiento social*. Por ello, en cuanto tal dignidad, también la dignidad humana demanda su anclaje en un estatus de ciudadano, es decir, su pertenencia a una comunidad organizada en el tiempo y el espacio. Pero con la diferencia de que ahora el estatus debe ser el mismo para todos. El concepto de dignidad humana transfiere el contenido de una moral del respeto idéntico a cada uno al estatus de ciudadanos del Estado, cuya autoestima deriva de que son reconocidos por todos los demás ciudadanos como *sujetos con los mismos derechos susceptibles de reclamación judicial*.

A este respecto, no es baladí que este estatus sólo se pueda establecer en el marco de un Estado constitucional, que no surge nunca por el mero desarrollo natural. Más bien tiene que ser *creado* por los mismos ciudadanos *mediante el derecho positivo* y ser protegido y desarrollado bajo circunstancias históricas cambiantes. Como concepto jurídico moderno se asocia la dignidad humana con el estatus que los ciudadanos ocupan en el orden político *autoinstaurado*. Los ciudadanos sólo llegan a disfrutar, como destinatarios, de derechos que protegen

17. Lo que G. Lohmann (1998), p. 87, parece malinterpretar como tránsito de la moral de la Tradición a la moral de la Ilustración.

18. K. Günther, *Vom vertikalen zum horizontalen Verständnis der Menschenrechte?*, 2009 (manuscrito, p. 13 y s).

su dignidad humana, cuando conjuntamente logran crear y mantener un orden político basado en los derechos humanos¹⁹. La dignidad que el estatus de ciudadano otorga se alimenta de la estimación republicana por ese logro democrático y por la correspondiente orientación al bien común. Ello recuerda el significado que en la Roma clásica estaba asociado a la palabra *dignitas*: el prestigio que hombres de Estado y funcionarios se habían ganado en torno a la *res publica*. La distinción atribuida al reducido número de los “portadores de dignidades” y honorabilidades, se opone claramente a la dignidad que el Estado constitucional garantiza a todos los ciudadanos *en igual medida*.

Jeremy Waldron llama la atención sobre el hecho paradójico de que el concepto igualitario de la dignidad humana resulta de una universalización de las dignidades particularistas, que no puede perder por completo la connotación de las “sutiles diferencias”: “Once associated with hierarchical differentiation of rank and status, ‘dignity’ now conveys the idea that all human persons belong to the same rank and that the rank is a very high one indeed²⁰”. Waldron se plantea la universalización de tal modo que ahora son todos los ciudadanos los que asumen el rango más alto posible, por ejemplo, aquél que únicamente estaba reservado a los nobles. Ahora bien, ¿se ajusta ello al sentido de la igual dignidad humana de cada uno? Tampoco los precursores directos que el concepto de dignidad humana tiene en la filosofía griega, especialmente en el estoicismo y en el humanismo romano —por ejemplo con Cicerón—, representan puente semántico alguno hacia el sentido igualitario del concepto moderno. En aquel entonces, se explicaba la *dignitas humana* desde una posición ontológicamente sobresaliente del hombre en el cosmos, a partir del rango especial que el hombre asume, en razón de ciertas características de su especie como la capacidad racional y la reflexión, frente a los seres vivos “inferiores”. Esta elevada valoración de la especie acaso puede fundamentar una protección en cuanto especie, pero no la intangibilidad de la dignidad de la persona individual como fuente de pretensiones normativas.

Todavía faltan dos pasos decisivos en la genealogía del concepto. Para alcanzar la generalización colectiva tuvo que producirse, primero, la individualización. Se trata del *valor del individuo* en las relaciones horizontales entre los hombres, no de la posición “del” hombre en la relación vertical con Dios o con seres inferiores. Segundo, tuvo que aparecer el valor absoluto de la persona en lugar del valor relativamente superior de la humanidad y de sus miembros individuales. Se trata del *valor incomparable* de cada uno. Estos dos pasos acontecen en Europa por la

19. Los derechos humanos no están, por tanto, en oposición con la democracia, sino que coinciden con ésta en sus orígenes. Se encuentran en una relación de implicación recíproca: los derechos humanos posibilitan el proceso democrático, sin el cual ellos a su vez no podrían ser positivados ni concretados —en el marco del Estado constitucional constituido conforme a los derechos fundamentales—. Sobre la fundamentación discursiva vid. K. Günther, “Liberales und diskurstheoretische Deutungen der Menschenrechte”, en W. Brugger, U. Neumann, St. KIRSTE (ed.): *Rechtsphilosophie im 21. Jahrhundert* (Suhrkamp), Frankfurt/Main (2008), pp. 338-359.

20. Waldron (2007), p. 201.

vía de una apropiación filosófica de motivos e ideas de la tradición judeo-cristiana que me gustaría recordar brevemente²¹.

Aunque ya en la antigüedad se estableció una estrecha relación entre *dignitas* y *persona*, es en las discusiones medievales sobre el hombre creado a imagen y semejanza de Dios cuando por primera vez sobresale de su estructura funcional la persona individual. Cada sujeto aparece como una persona no fungible ni intercambiable en el Juicio Final. Otra estación en la historia conceptual de la individualización es la que representan los planteamientos de la escolástica tardía española sobre la distinción entre derechos subjetivos y el orden natural objetivo²². El momento decisivo es, sin duda, la moralización de la concepción de la libertad individual por Hugo Grocio y Samuel Pufendorf. Kant agudiza deontológicamente esta concepción con un concepto de autonomía que paga su radicalidad con el precio de un estatus incorporal de la voluntad libre en un supraterráneo “reino de los fines”. La libertad consiste ahora en la capacidad de la persona para la auto-legislación racional. La relación de los seres racionales entre sí está determinada por el reconocimiento recíproco de la voluntad general legisladora de cada uno, de modo que uno “nunca [debe] tratarse a sí mismo ni a nadie simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin en sí mismo”²³. Con ello se dibujan las fronteras de un ámbito que debe permanecer absolutamente excluido de la posibilidad de disposición de un tercero. La “dignidad ilimitada” de cada persona reside en la pretensión de que todos los demás respeten como inviolable esta esfera de la voluntad libre.

Curiosamente la dignidad humana no recibe con Kant importancia sistemática alguna; la totalidad de la carga de la justificación la lleva la explicación filosófico-moral de la autonomía: “autonomía es, por tanto, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de cualquier naturaleza racional”²⁴. Antes de que podamos saber qué significa “dignidad humana” debemos “comprender el reino de los fines”²⁵. En la teoría del derecho Kant introduce los derechos humanos —o más bien el derecho “único” que corresponde a cada uno en virtud de su humanidad— en conexión directa con la libertad de todos, “en tanto que puede existir junto con

21. Sobre el trasfondo teológico del concepto de la dignidad humana vid. la investigación de historia de las ideas de T. Stein, *Himmlische Quellen und irdisches Recht* (Campus), Frankfurt/Main (2007), especialmente cap. 7. Vid. igualmente W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlagen einer christlichen Rechtsethik* (Chr. Kaiser), Gütersloh (1996), pp. 222-286.

22. E. Böckenförde, *Geschichte der rechts- und Staatsphilosophie* (Mohr Siebeck), Tübingen (2002), pp. 312-370.

23. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke (edición de W. Weischedel), Tomo IV, p. 66.

24. Kant, *Grundlegung*, Tomo IV, p. 69.

25. “En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Lo que tiene un precio, también puede ser sustituido por otra cosa como equivalente; lo que, en cambio, está por encima de cualquier precio no admite, por consiguiente, ningún equivalente, pues tiene una dignidad” (Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Tomo IV, p. 68).

la libertad de los demás según una ley general”²⁶. También él considera que los derechos humanos sacan el contenido moral, que expresan pormenorizadamente en el lenguaje del derecho positivo, de la fuente de una dignidad humana que se entiende de forma universal e individual. Ahora bien, ésta coincide con una libertad inteligible más allá del espacio y del tiempo, y abandona las connotaciones de estatus que son las que la cualifican para ser el vínculo de conexión histórica entre moral y derechos humanos. El quid del carácter jurídico de los derechos humanos reside, empero, en que protegen una dignidad humana que cobra sus connotaciones de autoestima y reconocimiento social de un estatus existente en el espacio y en el tiempo, en concreto en el del ciudadano de un Estado democrático²⁷.

III

La carga moral de los derechos estatalmente sancionados explica por qué a finales del siglo XVIII, con la creación de Estados constitucionales, irrumpe una provocadora tensión en las sociedades de la época moderna. En el espacio social, lógicamente, existe por todos lados un desnivel entre normas y comportamientos efectivos; ahora bien, con la praxis, sin prototipo histórico previo, de la creación de una constitución democrática se origina en la dimensión temporal otro desnivel totalmente diferente, utópico. Por un lado, los derechos humanos sólo pueden alcanzar validez positiva como derechos fundamentales en una comunidad particular, en principio dentro de un Estado nacional. Por otro lado, su pretensión de validez universal, que se extiende más allá de todas las fronteras nacionales, sólo podría cumplirse en una comunidad inclusiva de ámbito mundial²⁸. Esta contradicción encontraría una solución racional únicamente en una sociedad global constituida democráticamente (que, por ello, ya no debería asumir cualidades estatales)²⁹.

26. Kant, Werke, Tomo IV, p. 345.

27. Bajo las premisas de la propia teoría de Kant, semejante “mediación” entre el reino trascendental de la libertad y el fenomenológico de la necesidad no es ni necesaria, ni posible. Ahora bien, tan pronto como el carácter de la voluntad libre es destrascendentalizado (como en la teoría de la acción comunicativa), la distancia entre la moral y el derecho tiene que ser superada. Precisamente este es el rendimiento del concepto, dependiente del estatus, de la dignidad humana.

28. A. Wellmer, “Menschenrechte und Demokratie”, en *Gosepath und Lohmann* (1998), pp. 265-291. Para un análisis, tan agudo como comprometido, de las implicaciones que tiene el desigual alcance de los derechos del hombre y del ciudadano para los ciudadanos y para los “extranjeros” residentes de un estado democrático, vid. E. Denninger, “Die Rechte der Anderen. Menschenrechte und Bürgerrechte im Widerstreit”, en *Kritische Justiz*, 42, fascículo 3 (2009), pp. 239-252.

29. Vid. mis textos sobre la constitucionalización del derecho internacional, en J. Habermas, *Politische Theorie, Philosophische Texte*, tomo 4 (Suhrkamp), Frankfurt/Main (2009), pp. 298-424. La contradicción entre derechos del ciudadano y derechos humanos no puede ser resuelta solamente por una extensión global de los Estados constitucionales en combinación con el “derecho a tener derechos” promovido por Hannah Arendt (a la vista de la ola de *displaced persons* a finales de la Segunda Guerra Mundial), porque el derecho internacional clásico deja las relaciones internacionales en un “estado de naturaleza”. La necesidad de coordinación de la sociedad global que ha surgido

Entre derechos humanos y derechos del ciudadano existe desde el comienzo una tensión dialéctica que, en circunstancias históricas favorables, puede desencadenar una dinámica capaz de abrir muchas puertas.

Ello no significa que la intensificación de la protección de los derechos humanos en el interior de los Estados nacionales, y la extensión global de los derechos humanos hacia el exterior, hubiera sido posible sin movimientos sociales y luchas políticas, sin la resistencia denodada contra la represión y la humillación. La lucha por la realización de los derechos humanos continúa, y no menos en nuestros propios países que, por ejemplo, en China, en África o en Rusia, en Bosnia o en Kosovo. Cada expulsión de un solicitante de asilo tras las puertas cerradas de un aeropuerto, cada barco que zozobra con los que huyen de la pobreza en la ruta del Mediterráneo entre Libia y la isla de Lampedusa, cada disparo en la valla fronteriza con México, es una cuestión que sigue inquietando al ciudadano de Occidente. Con la primera declaración de derechos se establece un estándar que puede inspirar a los refugiados, a los caídos en la miseria, a los excluidos, a los insultados y humillados, y puede hacerles comprender que su sufrimiento no tiene el carácter de un destino natural. Con la positivación del primero de los derechos humanos se ha generado un *deber jurídico* para la realización de contenidos morales desbordantes, que se ha grabado en la memoria de la humanidad.

Los derechos humanos forman una utopía realista, en tanto que ya no evocan los coloreados cuadros utópico-sociales de una felicidad colectiva, sino que cimentan el objetivo ideal de una sociedad justa en las instituciones mismas de los Estados constitucionales³⁰. Con esta desbordante noción de la justicia, introducen también, desde luego, una tensión problemática en la realidad política y social. Aparte de la mera fuerza simbólica de los derechos fundamentales en las democracias de fachada de Sudamérica y en otros sitios³¹, la política de los derechos humanos de las Naciones Unidas muestra la contradicción entre la expansión de la retórica de los derechos humanos, por un lado, y su abuso como instrumento de legitimación para la habitual política del poder, por otro. Es cierto que la Asamblea General potencia la *codificación internacional* y la diferenciación de contenido de los derechos humanos, por ejemplo con la aprobación de los pactos de derechos humanos.

entretanto sólo podría ser satisfecha por un “Estado de derecho cosmopolita” (en el sentido kantiano, revisado para la actualidad).

En este contexto debo aclarar un grave malentendido en la Introducción a la edición especial de la revista *Metaphilosophy*, volumen 40, Nº 1 (2009), p. 2 (y en el artículo de Andreas Foellisdal, *ibídem* pp. 85 y ss.). Por supuesto que defiendo desde hace tiempo la tesis de que la identidad colectiva de una comunidad democrática puede ser extendida más allá de las fronteras de los estados nacionales existentes. No comparto en ningún caso las reservas que los nacionalistas liberales mantienen al respecto. En el trascurso de mi alegato en defensa del sistema multinivel de una sociedad global constitucional he desarrollado otros argumentos, totalmente distintos, para la tesis de que un gobierno global no es ni deseable ni realizable.

30. E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (Suhrkamp), Frankfurt/Main, 1960.

31. M. Neves, “The symbolic force of human rights”, en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 33 (2007), pp. 411-444.

También es cierto que la *institucionalización* de los derechos humanos ha avanzado: con el procedimiento de la reclamación individual, con los informes periódicos sobre la situación de los derechos humanos en los Estados concretos, especialmente con la creación de tribunales internacionales como el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, los diversos tribunales para crímenes de guerra y el Tribunal Penal Internacional. Lo más espectacular son la intervenciones humanitarias que el Consejo de Seguridad, en nombre de la comunidad internacional, acuerda en caso de necesidad contra la voluntad de gobiernos soberanos. Precisamente en estos casos se muestra la problemática del intento de activar un orden mundial que, de momento, sólo se ha institucionalizado de forma fragmentaria. Porque más grave que la falta de éxito de algunos intentos legítimos es el carácter de su ambigüedad, que pone a los propios criterios morales bajo sospecha³².

Traigo a la memoria la discrecionalidad y el partidismo de las decisiones de un Consejo de Seguridad no representativo, que son de todo menos imparciales, o los intentos tibios e incompetentes de ejecutar las intervenciones acordadas — y sus fracasos en ocasiones catastróficos (Somalia, Ruanda, Darfur). Estas actuaciones de policía se conducen incluso como guerras en las que el ejército disculpa la muerte y miseria del pueblo inocente como “daños colaterales” (Kosovo). Tampoco han demostrado las fuerzas de intervención, en ningún caso, que reúnen el vigor y la constancia necesarios para la *state-building*, es decir, para la reconstrucción de las regiones liberadas o de las infraestructuras destruidas (Afganistán). Cuando la política de derechos humanos se convierte totalmente en una mascarada y en un vehículo de ejecución de los intereses de las grandes potencias, cuando el superpoder de la Carta de las Naciones Unidas se deja de lado para atribuirse un derecho de intervención, cuando se realiza una invasión violando el derecho internacional humanitario y se justifica en nombre de los valores universales, entonces se confirma la sospecha de que el programa de los derechos humanos *consiste* en su abuso imperialista³³.

32. Además, la hoy habitual “política gubernamental de derechos humanos” destroza cada vez más la relación entre derechos humanos y democracia; vid. nota 19 en conexión con I. Maus, “Menschenrechte als Ermächtigungsnormen internationaler Politik”, en H. Brunkhorst, W.R. Köhler, M. Lutz-Bachmann (eds.): *Recht auf Menschenrechte* (Suhrkamp), Frankfurt (1999), pp. 276-291. Sobre esta tendencia, ahora también K. Günther, *Die Definition und Fortentwicklung der Menschenrechte als Akt kollektiver Selbstbestimmung* (manuscrito, 2009).

33. El primero en expresar esta sospecha fue Carl Schmitt (vid. *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff* (1938) Duncker&Humblot, Berlín, 1988; Id., *Das international-rechtliche Verbrechen des Angriffskrieges* (1945), editado por H. Quaritsch (Duncker&Humblot), Berlín, 1994). Schmitt denuncia los derechos humanos sobre todo en cuanto ideología que discrimina la guerra como medio legítimo para la solución de conflictos internacionales. Incluso el ideal de paz de la política de paz wilsoniana es convertido por él en responsable de “que la distinción entre guerras justas e injustas causa una distinción cada vez mas profunda y aguda, cada vez más ‘total’ entre amigo y enemigo”. En las relaciones internacionales naturales la moralización de los enemigos sería un método fatal para el encubrimiento de los propios intereses, pues el atacante se escudaría tras la fachada, aparentemente transparente, de una abolición de la guerra (presuntamente razonable, en cuanto humanitaria). La crítica a una “moralización” de la guerra en nombre de los derechos humanos cae en el vacío porque olvida

La tensión entre idea y realidad, que con la positivación de los derechos humanos irrumpe en la misma realidad, nos sitúa hoy frente al desafío de pensar y actuar de forma realista sin traicionar el impulso utópico. Esta ambivalencia nos lleva con demasiada facilidad a la tentación, bien de tomar partido de manera idealista, pero sin comprometerse, por los desbordantes contenidos morales, bien de adoptar la pose cínica de los llamados “realistas”. Puesto que ya no es realista rechazar en bloque (como Carl Schmitt) el programa de los derechos humanos, que entre tanto se ha infiltrado con su fuerza subversiva a lo largo del mundo en los poros de *todas* las regiones, el “realismo” adopta hoy un nuevo rostro. En lugar de la crítica desmitificadora aparece una deflación suave de los derechos humanos. Este nuevo minimalismo genera relajación, en cuanto que separa los derechos humanos de su impulso moral esencial: la protección de la igual dignidad humana de cada uno.

Kenneth Baynes distingue este planteamiento, que siguiendo a John Rawls entiende como una concepción “política” de los derechos humanos³⁴, de las representaciones iusnaturalistas de derechos “innatos” que a cada persona le corresponderían por su mera naturaleza humana: “human rights are understood as conditions for inclusion in a political community”³⁵. Estoy de acuerdo. Problemático es el paso siguiente, que consiste en difuminar el sentido moral de esa inclusión: que cada uno como sujeto de los mismos derechos sea respetado en su dignidad humana. Porque desde la perspectiva de los minimalistas se reduce el foco de la temática de los derechos humanos a cuestiones de la política *internacional* de los derechos humanos³⁶; además, cae en el olvido la relación de tensión *dentro del Estado* entre derechos humanos universales y derechos del ciudadano particulares como el origen normativo de esta dinámica³⁷.

el punto clave de estos últimos, a saber, la *transposición* de contenidos morales al medio del derecho coactivo. En la medida en que la proscripción de la guerra conduce fácticamente a la juridificación de las relaciones internacionales se abandonará precisamente la distinción iusnaturalista o religiosa entre guerras “justas” e “injustas” en favor de guerras “legales”, que entonces deben tomar la forma de medidas de policía mundial. Vid. sobre ello K. Günther, “Kampf gegen das Bose?”, en *Kritische Justiz*, 27 (1994), pp. 135-157.

34. K. Baynes, “Toward a political conception of Human Rights”, en *Philosophy & Social Criticism*, vol. 35 (2009 a), pp. 371-390.

35. K. Baynes, “Discourse ethics and the political conception of human rights”, vol. 2 (2009 b), pp. 1-21.

36. Baynes (2009b), 7: “Human rights are understood primarily as international norms that aim to protect fundamental human interests and/or secure for individuals the opportunity to participate as members in political society”.

37. Críticamente vid. R. Forst, “The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification. A Reflexive Approach”, forthcoming, próximamente en *Ethics*: “It is generally misleading to emphasize the political legal function of such rights of providing reasons for a politics of legitimate intervention. For this is to put the cart before the horse. We first need to construct (or find) a justifiable set of human rights that a legitimate political authority has to respect and guarantee, and then we ask what kinds of legal structures are required at the international level to oversee this and help to ensure that political authority is exercised in that way”.

Bajo este punto de vista restringido, la expansión global de los derechos humanos requiere una justificación separada. Ésta la proporciona el argumento de que en las relaciones internacionales las obligaciones morales entre los Estados (y entre los ciudadanos) surgen de la creciente imbricación sistémica de una sociedad global cada vez más interdependiente³⁸. Según eso, las pretensiones de inclusión resultarían principalmente de las dependencias recíprocas en interacciones consolidadas *fácticamente*³⁹. Este argumento tiene cierta fuerza aclaratoria en relación con la cuestión empírica de cómo se despierta, en nuestras sociedades del bienestar, una conciencia favorable a la pretensión legítima de las poblaciones marginadas y desfavorecidas de ser incluidas en las condiciones de vida liberales. Pero las pretensiones normativas mismas se fundamentan en una moral universalista cuyos contenidos, a través de la idea de la dignidad humana, deben encontrar acceso desde hace ya tiempo a los derechos del hombre y del ciudadano de las constituciones democráticas. Sólo a través de esta relación *interna* entre dignidad humana y derechos humanos se elabora aquella conexión explosiva de la moral al derecho, como el medio con el que se debe emprender la construcción de órdenes políticos más justos.

Esta carga moral del derecho es un resultado de las revoluciones constitucionales del siglo XVIII. Quien neutraliza esta tensión renuncia también a una comprensión dinámica, que sensibiliza a los ciudadanos de nuestras propias sociedades, liberales a medias, en favor de un aprovechamiento cada vez más intensivo de los derechos fundamentales existentes y acerca del peligro siempre agudo de un vaciamiento de los derechos de libertad ya garantizados.

38. J. Cohen, "Minimalism about Human Right: The Most we can Hope for", en *The Journal of Political Philosophy* 12 (2004), pp. 190-213.

39. Baynes (2009a), p. 382: "rights and corresponding duties are created by the special relationship that individuals stand in to one another, rather than as claims individuals have simply in virtue of their humanity".

