CLA-DE-MA
Filosofía

- ERNST TUGENDHAT *Ser-verdad-acción*
Ensayos filosóficos
- ERNST TUGENDHAT *Lecciones de ética*
- ERNST TUGENDHAT *Diálogo en Leticia*
- ERNST TUGENDHAT *El libro de Manuel y Camila*
- GIANNI VATTIMO *Introducción a Heidegger*
- LUDWIG WITTGENSTEIN *Sobre la certeza*
- DONALD DAVIDSON *De la verdad y de la interpretación*
- PAUL RICOEUR *Ideología y utopía*
- JACQUES DERRIDA *Memorias para Paul de Man*
- MARTIN HEIDEGGER *Introducción a la metafísica*
- DANIEL C. DENNETT *Contenido y conciencia*
- HILARY PUTNAM *Representación y realidad*
- HANS-GEORG GADAMER *Poema y diálogo*
- HANS-GEORG GADAMER *El estado oculto de la salud*
- JAAKKO HINTIKKA *El viaje filosófico más largo:*
De Aristóteles a Virginia Woolf
- J.L. MACKIE *Ética*
- THOMAS NAGEL *La última palabra*
- THOMAS NAGEL *Otras mentes*

PROBLEMAS

Ernst Tugendhat

gedisa
editorial

La controversia sobre los derechos humanos

¿Qué son los derechos humanos? ¿Puede decirse que existen y que existen universalmente? ¿Qué es su contenido y cuáles son?

Primero, ¿qué significa que existen? Se ha hablado de los derechos humanos como de derechos naturales, se ha dicho incluso que nacemos con ellos, pero esto es una metáfora, porque un derecho sólo existe si es otorgado. En cierto sentido, en un país no existen los derechos humanos si no fueron otorgados por la ley, si no forman parte de la Constitución. Al afirmar que son asimismo naturales se quiere decir que estos derechos existen en cierto sentido con anterioridad a la ley, pero también en este caso son otorgados, por la moral y por la idea de legitimidad que ella contiene. Es en este sentido que se puede decir que existen universalmente. Pues decir que dependen de la Constitución de un Estado podría llevar a un relativismo y a pensar que los derechos humanos podrían pertenecer a una cultura política particular, la europea.

Pero esto no es así si los derechos humanos son una componente necesaria de la legitimidad. ¿Qué significa legitimidad? Siempre que unos hombres ejercen un poder político sobre otros hombres, la cuestión fundamental para los súbditos es si ellos se someten por mera fuerza o porque consideran el poder legítimo, es decir justificado. Esta justificación siempre es concebida como procedente de una fuente moral. La moral tradicional tenía fuentes trascendentes: se pensaba que el poder de los reyes fue otorgado por Dios y que a partir de entonces se transmitió por heren-

cia. Cuando se rechaza la moral tradicional, la única fuente moral que queda son los intereses de los individuos, y como no se puede demostrar que unos son más valiosos que otros, son los iguales intereses de todos. El poder del Estado es legítimo si se basa en cierta manera en los intereses de todos, y esta «cierta manera» debe remitir a los derechos humanos si se mantiene que estos son legítimos.

Si nos confrontamos con la historia de los derechos humanos en Europa, podemos constatar que hubo una serie de acontecimientos y hechos accidentales, y si esto fuera todo, podría parecer como una idiosincrasia de esta cultura. La otra posibilidad que yo quiero defender es que el desarrollo de los derechos humanos es una componente necesaria de aquella legitimidad que resulta cuando la legitimidad tradicionalista desaparece. Esto no significa que no haya habido accidentes dentro de la historia de los derechos humanos, pero precisamente esto nos permitirá identificar ciertas inconsistencias y así podemos involucrar a un representante de los derechos humanos liberales en una discusión que lleva a un concepto más amplio de los derechos humanos y que se puede reivindicar como una concepción universal y necesaria.

Para orientarse en la historia de los derechos humanos me parece importante distinguir dos fases: primero, la fase temprana en la historia inglesa. En esta fase, el concepto de legitimidad era todavía en principio tradicionalista, es decir el derecho de los reyes a gobernar era aceptado y los derechos que se les forzaba a conceder —como ya en el siglo XIII el derecho a no ser arrestado arbitrariamente— significaban solamente ciertas garantías de seguridad contra arbitrariedades del poder real. Es esta parte de la historia de los derechos humanos que podría dar la impresión de que estos son meramente espacios para libertades dentro de un orden político que, además, podía ser autoritario, no democrático.

El paso hacia la democracia debe considerarse como el paso decisivo en que la legitimidad del poder político deja de tener una base tradicionalista para fundarse sobre la voluntad del pueblo. De este modo el poder político ya no es algo contrapuesto al pueblo. Los pasos por medio de los cuales el sufragio se fue extendiendo paulatinamente no nos ocuparán aquí, como tampoco las deficiencias internas del gobierno de una democracia moderna (representativa). Lo importante es que podría parecer como si, una vez que el poder ha sido transferido al pueblo, esto ya bastara para otorgar al poder político su legitimidad y los individuos no necesitaran espacios propios contra este poder que es el suyo propio. El representante clásico de una tal concepción de democracia sin liberalismo fue Rousseau. Según Rousseau, el individuo transfiere toda su libertad a la «voluntad general».

El problema con que nos confrontamos aquí reside en el concepto mismo de democracia: democracia tiene el sentido de autonomía colectiva, pero al caracterizarla así uno olvida fácilmente que en este caso los individuos como tales pierden su autonomía individual. Hablar de la autonomía de una colectividad implica una ambigüedad peligrosa. Tal como lo ve Rousseau, los individuos se convierten prácticamente en meras partes del Estado.

El problema fue percibido muy claramente durante los debates en la convención constitucional de los Estados Unidos de Norteamérica. Lo que en ellos se consideró como el peligro dentro de un sistema democrático fue llamado la tiranía de la mayoría. Si la mayoría puede decidir lo que quiere, podría, por ejemplo, aniquilar a la minoría. También en este caso, los detalles de la preocupación de los padres de la Constitución norteamericana no es lo que importa aquí, sino el problema de principio del cual se dieron cuenta, que fue el posible totalitarismo de un sistema democrático. Podemos resumir lo esencial del siguiente modo: si el orden político debe ser legítimo, una condición necesaria pero *no suficiente* es que sea democrático. El procedimiento democrático debe tener, también, garantías contra los abusos a los que el sistema democrático está expuesto; pero además y aun si lo democrático funcionara de la forma más perfecta imaginable, todos los individuos deben disponer de espacios propios en los que puedan desarrollarse; estos espacios deben estar preservados de las decisiones políticas mayoritarias. Es un contrapeso necesario de los intereses individuales ya no al poder político autoritario sino al poder político como tal.

Es importante subrayar que esta concepción no es sólo una opinión posible, sino una concepción necesaria *si* el orden político pretende ser legítimo y si la legitimidad está basada sobre los intereses de los ciudadanos. Lo dicho hasta ahora podría resumirse bajo los títulos democracia y liberalismo. Algunas veces —por ejemplo, cuando se reintrodujo la democracia en Chile después de la dictadura— se habla de los derechos humanos como si fueran una parte integral de la democracia, pero entonces se entiende la palabra «democracia» ya en un sentido amplio, no simplemente como poder basado en el pueblo, sino como este poder suplementado por los derechos humanos. Así es usual hoy, pero no se debe olvidar que se trata de dos factores complementarios, el factor democrático en sentido estrecho y el factor liberal.

Sin embargo, con esto estamos sólo al comienzo del problema, porque ahora surge, primero, la cuestión de si el Estado debe ser fuerte o débil, es decir cuáles y cuántas son sus obligaciones a respetar, tal vez a proteger y

quizás a fomentar los espacios de derechos de los individuos. Segundo, es una cuestión abierta si debemos concebir estos espacios como espacios puramente de libertad, es decir si el término «liberalismo» es el adecuado para ellos.

El representante clásico del liberalismo burgués fue John Locke. Se le podría considerar como la figura opuesta a Rousseau. Mientras que para Rousseau el Estado democrático era todo y por esto tendencialmente totalitario, Locke era el proponente de un Estado mínimo, cuya única legitimidad consistía en la garantía de los derechos a «vida, libertad y propiedad». Esta fórmula de Locke no puede considerarse como legítima, porque aun si se refiere a los intereses de ciudadanos, sólo son los ciudadanos de la clase con propiedad, y la protección de la propiedad no tenía sólo el sentido de protección contra arbitrariedades del gobierno, sino también contra posibles incursiones de los pobres (y así sigue siendo hasta hoy). Si se tendría que interpretar la alternativa a Rousseau en el sentido de Locke, caeríamos en otra unilateralidad y esto podría contribuir a la idea de que los derechos humanos son la idiosincrasia de un sistema político particular.

Pero una vez más debemos distinguir entre los detalles en el contenido de la concepción del liberalismo burgués y la idea fundamental subyacente. Hay dos posibilidades de criticar la concepción liberalista. Una es la que se opone al criterio de que los intereses de los individuos deben ser la fuente última de legitimidad y la protección de estos intereses su único fin. Esta crítica fundamental, como la encontramos en Hegel y aún en Marx, y también en el comunitarismo contemporáneo, se dirige contra la base misma de la idea moderna de legitimidad. Los que la critican suelen sostener que el individualismo como tal es erróneo y que hace caso omiso del hecho de que nunca somos puros individuos sino ya desde siempre seres sociales. Los liberales han provocado esta crítica por su hipótesis de un estado de naturaleza de puros individuos sin Estado y de la creación del Estado por contrato. Sin embargo, como veremos más adelante, lo que se debe criticar en esta concepción hipotética se sitúa en otra parte. Lo que importa aquí es que el recurso a los individuos no equivale a una negación de su ser social, sino que significa solamente que debe ser asunto de la autonomía del individuo decidir en qué grado se quiere identificar con su condición de ser social. Si los individuos y sus intereses no fueran la única fuente de legitimidad, tendrían que serlo entes supraindividuales como el Estado de Hegel o las costumbres (*Sitten*) que él evoca. Lo único que el individualismo bien entendido excluye es que se le impongan al individuo ciertas estructuras sociales como —tradicionalmente o divinamente— *dadas*.

El individualismo no propone el egoísmo, pero tampoco lo excluye; la idea es simplemente no partir de una determinada concepción de vida, de convertir lo social en algo autónomamente deseado, y lo único que queda excluido a priori es perjudicar a los otros individuos.

La otra crítica al liberalismo no se dirige contra su individualismo sino contra el hecho de que no toma en consideración los intereses de todos. Esta crítica insiste en que la manera como el liberal describe los espacios que se deben garantizar al individuo está considerando de hecho los intereses particulares de *un* grupo social y que está pasando por alto o aun perjudicando los derechos de los otros grupos. Esta crítica no apunta, como la crítica conservadora, a algo fuera del ámbito de los derechos de los individuos, sino que permanece dentro de este ámbito y simplemente llama la atención sobre el hecho de que la manera liberalista de definir los derechos implica vulnerar los derechos de otros grupos. Nos podemos aclarar la diferencia entre las dos críticas en relación al egoísmo adquisitivo. Para la crítica conservadora, este es en sí condenable como forma de vida (y en esto el propio Marx era conservador); para la otra crítica, esta actitud es permisible y sólo debe ser limitada en la medida en que vulnera los intereses de los demás.

Esta segunda forma de crítica, que me parece la única justificada, nos lleva a una revisión de los derechos que en la tradición liberalista se consideran como los únicos derechos humanos. El punto más obvio de crítica es el que se refiere al derecho irrestricto a la propiedad desigual, con la simultánea protección estatal de esta propiedad contra los desposeídos. Pero la polémica fundamental sobre la concepción liberalista debe tomar un punto de partida más básico, y este ha de ser el concepto de libertad. Pues en tanto que este concepto sigue siendo la base no discutida, el liberal siempre puede alegar que el pobre tiene la misma libertad de adquirir propiedad. Esta manera de hablar presupone sin embargo el así llamado concepto de libertad negativa, que consiste en la ausencia de coacción. Nadie, dice el liberal, impide al pobre a hacerse rico con medios legales. A esto se ha contrapuesto otro concepto de libertad, que se ha denominado libertad positiva, según el cual uno sólo es libre a hacer algo no sólo si no se lo impide, sino además si tiene, primero, la capacidad y, segundo, las condiciones materiales para ello. Si bien este concepto de libertad positiva ya forma parte de la crítica al liberalismo porque este conoce solamente la libertad negativa, es decir el estar libre de coacción, no obstante, como veremos, aun este concepto de libertad positiva no es suficiente para tomar en consideración los intereses de todos.

Es un rasgo curioso de la literatura contemporánea que el concepto de libertad sea considerado casi siempre como el concepto fundamental in-

contestable de la legitimidad política, y este rasgo demuestra el peso de la tradición liberal. Es cierto que el ser libre, la autonomía, el poder hacer o no hacer lo que uno mismo quiere es un interés fundamental de los hombres, pero esto no significa que esté a la base de todos sus intereses. Ya el derecho a la vida o (puesto de manera más general) el derecho a la seguridad física, que siempre ha figurado como un derecho fundamental en el propio liberalismo y que de hecho históricamente fue el primero, no es el derecho a una acción, a una libertad. Una persona puede hacer uso de la libertad, de espacios de acción, solamente si son satisfechas ciertas condiciones, por lo tanto intereses aún más fundamentales. El hecho de que la tradición liberal haya podido ver el concepto de libertad negativa como fundamental y suficiente para los derechos humanos tiene su razón en que esta tradición siempre había presupuesto un grupo privilegiado para el cual aquellas condiciones previas ya están cumplidas, con excepción de la seguridad física. Las otras condiciones previas son que la persona ya tenga tanto la capacidad como el acceso a los recursos materiales necesarios para el ejercicio de aquella libertad que es la condición para poder mantener la propia vida. Niños, ancianos, enfermos y minusválidos no tienen ni la necesaria capacidad para ello. Y aquellos que no poseen nada, en general, no pueden adquirir propiedades, porque éstas ya están repartidas entre los privilegiados; es decir los que no tienen posesiones sí tienen (en parte) la capacidad pero no las condiciones materiales para obtenerlas. Los desposeídos están en condición de ganarse la vida solamente si entran en servicio de los propietarios y se hacen así dependientes de su poder. En este punto debemos seguir diciendo lo que decía Marx.

Por consiguiente, el sistema liberal de los derechos humanos, si se lo concibe como autosuficiente, es un sistema ilegítimo, porque, primero, no toma en consideración varias partes de la población y porque, además, produce nuevas relaciones de poder a favor de la clase privilegiada. Se podría preguntar si uno no podría mitigar esta afirmación de tal manera que este concepto de derechos humanos sea por lo menos legítimo *para* la clase privilegiada, pero una tal relativización de legitimidad carece de sentido y, además, los liberales mismos siempre habían pretendido que su sistema de derechos humanos estuviera en el interés de todos, y esto lo han podido decir porque, primero, cerraban los ojos ante el hecho de que los desposeídos no podían hacer uso de su libertad negativa si carecían de recursos materiales y, segundo, porque no querían tomar conciencia de que aún existiesen algunos otros grupos, lo cual fue facilitado por el hecho de que niños, mujeres, ancianos y minusválidos eran considerados como puros anexos de los varones adultos y capacitados y no eran reconocidos

como sujetos con derechos propios. Ahora bien, este hecho de que la tradición liberal no haya negado explícitamente los intereses de estos otros grupos sino que los haya pasado simplemente por alto, nos permite no sólo contraponerle al liberal una concepción legítima de los derechos humanos, sino mostrarle que lo parcialmente legítimo de su concepción, si su parcialidad es reconocida, conduce por sí mismo a una concepción más amplia.

Esto tiene consecuencias aun para la base sobre la cual se debe apoyar la cuestión de la legitimidad sociopolítica. Con esto me refiero a la idea de un hipotético estado natural y a la idea de un hipotético contrato como base de la sociedad y del Estado. Lo que hace parecer inadmisibles estas bases no es, como lo era para la crítica conservadora, el individualismo como tal, sino el hecho de que esta base sería un punto de partida solamente para la clase privilegiada del liberalismo, es decir para varones adultos y sanos que en principio podrían sustentar su propia vida y que fueran iguales para negociar el contrato; no sin razón los teóricos del estado de naturaleza partían siempre del presupuesto dudoso de que todos tuvieran más o menos las mismas fuerzas (de las mujeres, naturalmente, no se hablaba, y mucho menos de los minusválidos). Un sistema sociopolítico de igualdad normativa nunca puede ser el resultado de un contrato entre desiguales. La idea del contrato siempre fue el constructo ideológico de aquellos que podían creer estar en condiciones de establecer un contrato más o menos simétrico.

Este punto de partida ha podido parecer tan radical porque no sólo ponía en cuestión cómo debía ser el sistema sociopolítico, sino incluso si debiera existir en primer lugar. Pero la cuestión, puesta así, se remitía únicamente a lo político y no a lo social, con el resultado de que se mantienen las relaciones sociales de poder y que las políticas sólo sirven para reforzarlas. Desde la perspectiva del interés igual de todos, solamente podemos plantear la cuestión de cómo debe ser el sistema político si a la vez planteamos la de cómo debe ser el sistema social. Una parte de la población, como los niños y los ancianos, por principio no pueden prescindir de ayuda y la idea de un contrato entre iguales es impensable para ellos, de modo que la base de la cuestión acerca de la legitimidad debe ser, no un estado de naturaleza, sino el hecho real de que todos nos encontramos de diversas formas en una relación de dependencia mutua, y la cuestión es cómo podemos cambiar la definición de estas formas de dependencia de tal manera que puedan considerarse como legítimas.

En vez del concepto de libertad de la tradición liberal hay que introducir un concepto fundamental diferente. Es en este punto donde se ofre-

ció el concepto de libertad positiva, y la mayor parte de los que reclaman derechos socio-económicos usan este concepto, pero no es suficiente para niños, enfermos y ancianos, porque estos no sólo necesitan que se establezcan condiciones materiales para actuar, sino una ayuda directa, y la pregunta de para qué la necesitan se refiere precisamente al concepto fundamental que estamos buscando. Quizás se podría decir: para que puedan prosperar y desenvolverse dentro de lo posible. Los espacios de derecho que un sistema político legítimo le tendría que otorgar a todo individuo, no son sólo espacios de libertad, sino espacios propios para construir su vida, a fin de poder prosperar y desarrollarse.

Con esto no debe desprestigiarse el concepto de libertad positiva ni tampoco el de libertad negativa; ambos son, en efecto, centrales, sólo que no son suficientes. El concepto de libertad negativa, o sea que los individuos deben ser libres de coacción y violencia, es indudablemente fundamental para cualquier concepto de los derechos humanos. Y es correcto que el paso siguiente debe consistir en la introducción del concepto de libertad positiva. Este paso es fundamental para la primera ampliación de los derechos humanos más allá de los derechos a libertades negativas, primero, porque la autonomía es una necesidad fundamental humana y, segundo, porque sólo así se puede aliviar la deficiencia central del sistema capitalista que consiste en que muchos hombres y mujeres quieren y podrían ganarse el sustento de su propia vida, pero no pueden hacerlo. Se lo impide la vigente constelación de propiedad y poder debido a la libertad negativa de los privilegiados.

De esto resulta, primero, el deber del sistema político, si quiere ser *legítimo*, de crear condiciones de trabajo adecuadas para todos lo que son capaces de trabajar; resulta pues el derecho al trabajo, que reconocen muchas declaraciones de derechos humanos, pero que no está realizado en ningún país capitalista. Y de esto se derivan asimismo una serie de obligaciones de crear condiciones de igual oportunidad, como la abolición de los colegios de pago para la elite y la abolición del derecho a la herencia. Aun así la idea de iguales oportunidades no se podrá realizar debido a la ventaja que los niños ricos ya tienen por ser criados en familias con más facilidades, pero de cualquier manera es un paso necesario. Enfatizar el concepto de libertad positiva también es importante porque subraya el principio de que ayudar debe significar, siempre que sea posible, ayudar a ayudarse a sí mismo y porque evita un malentendido respecto del sistema social, que no debe verse como si fuera un mero suministro de bienes.

Sin embargo, este principio de libertad positiva tiene sus límites. Lo que les hace falta a niños desamparados, a ancianos y a minusválidos no

son solamente las condiciones materiales, sino además la capacidad de sustentar la propia vida. Tienen que ser ayudados de manera directa, aunque también esta ayuda debe prestarse de una manera que su autonomía sea fomentada en lo posible. Pero, desde luego que derechos tales como el de la previsión médica y el cuidado de los ancianos no se pueden fundar simplemente sobre el fomento de la libertad positiva.

Es cierto que el reconocimiento de los derechos de los que no son capaces de trabajar implica un paso moral adicional. Pues en el caso anterior, donde se trataba simplemente de facilitar las condiciones de ganarse el sustento de la vida, se podía hablar de un mero acto de compensación, la compensación de una injusticia, como puede visualizarse en la reclamación de la repartición de la tierra. En este caso se puede decir que la riqueza debe ser restringida, porque ella misma ha causado la pobreza. Aquí es más fácil que el liberal de buena voluntad reconozca la injusticia del sistema de los derechos humanos vigente. Pero hacia aquellos cuya vida y desarrollo no parecen estar perjudicados por el sistema, los privilegiados podrían rechazar toda responsabilidad, así como también podrían hacerlo ante los damnificados por una catástrofe natural. Pero la impresión de que esta indignación es independiente del sistema económico no es tan convincente. Los ricos generalmente no tienen niños desamparados y ellos se pueden proteger a sí mismos contra las enfermedades y las consecuencias de la vejez o de catástrofes naturales. Más importante es que el liberal podría contender que su contrato no lo había hecho con esta gente marginal, lo que significa que él podría pensar (y de hecho muchos piensan así) que los podría considerar como exteriores al sistema y por lo tanto fuera de las responsabilidades del sistema. De hecho, así se piensa hoy también en relación a los que están capacitados para trabajar pero que «sobran»; se dice que no es la consecuencia del sistema económico sino del incremento de la natalidad el que haya más gente que trabajo, y que no se trata de injusticia sino de mala suerte. Pero así no se puede argumentar si adoptamos, como lo he indicado, una posición no contractualista y si se concede lo que es simplemente la realidad, o sea que esta gente es igualmente una parte de la sociedad y que, por lo tanto, sus intereses tienen el mismo valor, es decir que cada persona vale igual. Por esto sus derechos a ser ayudados tienen que ser reconocidos como derechos humanos. Son derechos, y el sistema político, si debe ser considerado como legítimo, tiene una obligación para con ellos; ayudarlos no es un acto de merced.

Debo mencionar que la inclusión de los derechos socio-económicos en el sistema de los derechos humanos no constituye solamente una ampliación de contenido, sino que implica también un cambio en el sentido for-

mal de los derechos humanos. Los derechos humanos se habían entendido clásicamente como exigencias dirigidas solamente al gobierno. Era el gobierno el que estaba obligado a restringir su poder. Pero hoy comenzamos a entender que el peligro para el individuo no es solamente el poder del Estado, sino el poder económico de los otros individuos. Por tanto, la obligación del Estado legítimo no consiste solamente en respetar él mismo los espacios de los individuos, sino en protegerlos de las incursiones del poder de otras personas e instituciones. Esta obligación de no sólo respetar sino, además, de proteger parece entrar en el pensamiento jurídico de hoy con lo que en la jurisprudencia alemana se llama «*Drittwirkung*», aunque está característicamente restringido a los derechos humanos clásicos. Así, por ejemplo, se reconoce que un monopolio de prensa infringe el derecho a la libertad de expresión de manera anticonstitucional.

La resistencia contra la introducción de los derechos socio-económicos como verdaderos derechos humanos, además de apoyarse en el concepto restringido de libertad, se basa en particular en dos argumentos: primero, que son vagos y, segundo, que cuestan dinero. Pero, como ha demostrado el autor norteamericano Henry Shue en su libro *Basic Rights* (1982), ambas cosas se pueden decir igualmente de los derechos clásicos. Aun el derecho a no ser arrestado arbitrariamente y a lo que en inglés se llama «*due process*» cuesta dinero, y si contemplamos el derecho a la seguridad física, puede parecer igualmente arbitrario hasta qué punto el Estado está obligado a protegerlo, es decir, también este derecho clásico es vago. Existe un tercer argumento que pone de manifiesto la dificultad de instalar los derechos socio-económicos. Esto es la globalización de la economía y la mayor dificultad que de ella resulta para cada Estado a someter la economía a leyes estatales. Admito que aquí estamos confrontados con graves problemas, pero no debería confundirse la cuestión de la dificultad de la instalación de ciertos derechos humanos, como el derecho al trabajo, con la cuestión de su legitimidad. La perspectiva de legitimidad parece exigir la instalación de estos derechos.

Finalmente debo mencionar que tanto el concepto de libertad como el de derecho se prestan a abusos que pueden privar a ambos conceptos del sentido que tienen cuando se habla de derechos humanos. Así, aun en la famosa declaración de Roosevelt, cuando hablaba de las cuatro libertades, entre ellas la libertad *de* miedo y la libertad *de* indigencia, se expresa una bella concepción en palabras ilícitas, porque si se habla de una libertad *de* en vez de hablar de una libertad *a*, por ejemplo de ser libre *de* indigencia, el ser libre es simplemente un sinónimo de la preposición «sin», y así, naturalmente, se podría combinar con cualquier concepto que uno pueda

considerar como un desvalor, por ejemplo estar libre de democracia o de derechos humanos sería un derecho humano.

Estos son sofismas que debemos evitar y que ojalá yo haya evitado. Son estos sofismas que llevan a una confusión en el concepto de derechos humanos y por tanto a un descrédito de todos los derechos humanos que van más allá de los clásicos del liberalismo. Hoy en día se ha puesto de moda hablar de derechos humanos de una «tercera generación», siendo los dos primeros los clásicos y los socio-económicos. No sé muy bien en qué consiste esta supuesta tercera generación, pero dos ejemplos que se dan son los derechos de colectividades –por ejemplo de una nación o de una etnia a ser autónoma– y los derechos ecológicos. Si hubieran derechos de colectividades, esto sí sería no sólo una nueva generación de derechos humanos, sino un concepto totalmente nuevo, porque los derechos humanos son esencialmente derechos de individuos. Yo creo que el derecho a la autonomía de una colectividad es en realidad reducible a los derechos de los individuos, que constituyen esta colectividad, a autodeterminarse colectivamente. En relación a los supuestos derechos ecológicos la primera pregunta es: ¿quién los tiene? ¿La naturaleza? No creo que tenga sentido hablar de la naturaleza como sujeto de derechos. ¿O son los seres humanos los que tendrían estos derechos, por ejemplo, al aire y agua puros? Esta manera de hablar se presta una vez más a una inflación de cosas a las que tendríamos un derecho, y esto también le quitaría el sentido al concepto de derechos humanos. Se empieza a vaciar este concepto cuando algunas veces, más o menos en broma, se usa para cualquier cosa que uno quiere tener, como por ejemplo silencio o carreteras buenas. Pero en el mejor de los casos se convierten así en supuestos derechos humanos unos hechos que caen o deberían caer bajo la ley penal. La manera correcta de formular lo que se quiere decir con el derecho al aire limpio es que aquellas personas o instituciones o empresas que son la causa de un efecto dañino deberían ser castigados, como igualmente lo deberían ser en casos que no son ecológicos.

Para resumir, creo que es tan insostenible no reconocer derechos socio-económicos como pensar que ahora se podría alargar la lista de forma incontrolada.

3

El problema de la eutanasia desde la perspectiva filosófica

En primer lugar una aclaración del título: visto desde la etimología griega, *eutanasia* significa una muerte buena. En la práctica, esto quiere decir la causación prematura de una muerte en lo posible humanamente digna, cuando de otro modo se prevería una agonía y una muerte humanamente indignas. Por «problema de la eutanasia» hay que entender la cuestión de si esta causación de una muerte prematura o el dejar que esta se produzca sería moralmente *permitido* o incluso *obligatorio* en ciertas circunstancias y si, por consiguiente, también *debería* ser jurídicamente permitido u obligatorio. Esta es al menos la temática central. Hay, además, cuestiones que están estrechamente relacionadas con esta temática central, aunque no caen bajo la definición dada, especialmente el problema del derecho al suicidio y el del derecho a la asistencia al suicidio, así como el problema del derecho al aborto que, si bien puede incluirse en parte en esta definición, no es posible en todos los casos.

Ahora bien, ¿qué puede y qué no puede contribuir la filosofía al esclarecimiento de esta problemática? Se trata sin duda de una problemática interdisciplinaria que requiere la reflexión conjunta de filósofos, juristas y médicos. El filósofo sólo puede esclarecer la cuestión en conceptos abstractos; del jurista esperamos la aclaración de cómo las normas, eventualmente plausibles en abstracto, se deberían implementar en concreto jurídicamente; y sólo sobre la base de la experiencia médica puede decirse en determinados casos si y con qué grado de seguridad son aplicables ciertos conceptos de entrada aún abstractos y correspondientemente indeterminados.