

Globethics Repository



Las leyes de la guerra [The laws of war]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Mires, Fernando
Publisher	Fundación Friedrich Ebert (FES)
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-12 20:40:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/219015

Las leyes de la guerra

Creo que cuando se habla de guerra (y, por lo mismo, de paz) no hay otro representante de la filosofía política que sea más actual que Kant. Su breve escrito Paz perpetua continúa siendo un clásico en materia de paz y guerra. Hoy día, cuando en medio de otra guerra de esa ya muy guerrera posmodernidad emerge (entre aviones y terroristas; entre las bombas y el miedo; entre montañas afganas y rascacielos derrumbados; y, sobre todo, entre miles y miles de muertos) la posibilidad de una federación mundial de Estados concertados alrededor de la idea de la paz, pensar alrededor de Kant resulta un oficio intelectual muy oportuno. Ese es, entre otros, el objetivo del presente artículo.

Fernando Mires

Las instituciones de la paz

Pero antes de escribir su *Paz perpetua*, Kant ya jugaba con la idea de una federación mundial de Estados. En su posterior *Metafísica de las costumbres*, concebida en 1797, vuelve a insistir con más fuerza sobre el tema. En ese texto escribía Kant acerca de la posibilidad de establecer una suerte de Congreso de Estados en permanencia, tal como había sido ya intentado concretar en la primera mitad del siglo XVIII en La Haya en una asamblea internacional pensada con el objetivo de crear una unidad europea cuya función sería someter a arbitraje las

Fernando Mires: politólogo y sociólogo chileno; docente en el área de Política Internacional de la Universidad de Oldenburg (Alemania); autor, entre otros libros y publicaciones, de *El orden del caos* (1995); *La revolución que nadie soñó* (1996); y *El malestar en la barbarie* (1998), los tres publicados por Nueva Sociedad.

Palabras clave: derechos humanos, guerra, Kant, Habermas.

pendencias que surgían entre diversos Estados (1995c, p. 422). De acuerdo con esa idea, subrayaba Kant que la por él propuesta, no era una federación en sentido estricto, como la de los Estados Unidos de Norteamérica, sino una asociación más bien arbitraria, que podía ser disuelta en cualquier momento y cuyo objetivo era posibilitar que las relaciones entre Estados fueran reguladas de modo civil, y no «de modo salvaje» (ibíd., p. 423).

***En Paz perpetua
 queda claro
 que aquello
 que propone Kant
 es una asociación
 libre de pueblos***

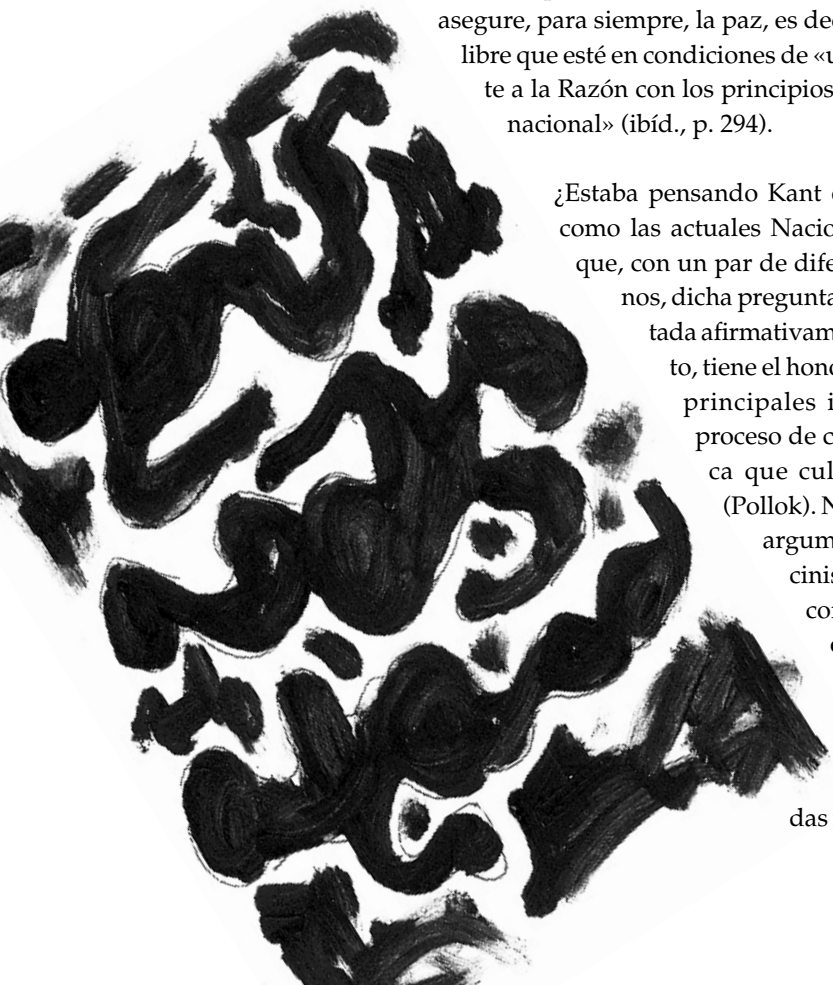
En *Paz perpetua* queda claro que aquello que propone Kant es una asociación libre de pueblos. Dicha federación debe ser la culminación necesaria de un sostenido proceso de civilización, que necesariamente ha de ser asegurado mediante un sistema de derecho. La idea, repito, no es nueva en Kant, más bien es la constante de su filosofía política. Lo nuevo es su propuesta de elevar el derecho público al espacio internacional. Pero, hay que insistir, su propuesta es una federación, y para que sea tal necesita de diversos Estados. De acuerdo con esa construcción, los sujetos son Estados que, habiendo alcanzado el estadio republicano se han convertido en entidades soberanas, propiedad que los faculta para relacionarse unos con otros en el espacio internacional. Al mismo tiempo, la federación internacional se convertiría en una suerte de protección externa respecto a los diversos estatutos republicanos internos. Como se ve, aquí no hay nada parecido a la idea de un Estado mundial que a veces, de modo erróneo, se adjudica a Kant.

La federación internacional como fase más alta del proceso de civilización es fundamentada, como es costumbre en Kant, recurriendo a su noción antropológica del ser humano como entidad natural. Los Estados, afirma, pueden ser juzgados, al igual que los seres humanos, por su capacidad para vivir juntos sin hacerse daño (1995a, p. 192). Los seres humanos han aprendido a vivir juntos dentro de las naciones, pero no todavía entre diversas naciones. Para alcanzar el estadio de la paz internacional –mediante el cual nos despediremos de nuestra condición natural originaria– se requiere de largos y difíciles procesos. Lo que quiere decirnos Kant, es que ya la guerra, pese a ser salvaje, era un paso adelante respecto a aquella supuesta era de locura absoluta en la que reinaba el caos total o la guerra de todos contra todos. Primero las guerras fueron sometidas a normas, después los propios Estados, a leyes. Y esa propiedad, afirma Kant, de los seres humanos para encontrar las normas y leyes que han de relacionarlos entre sí, muestra que en ese ser se encontraban, aun en su fase más originaria y salvaje, disposiciones morales que lo llevan a alejarse, cada vez más, de su supuesto estadio natural (ibíd.). Dicho metafóricamente: para ven-

cer a un enemigo no es necesario comerlo (destruirlo), pues si así ocurre, desaparece el enemigo y, con ello, el amigo, porque amigos solo hay cuando hay enemigos (y viceversa).

Así como dos pueblos en guerra deciden vivir en paz al interior de un mismo Estado, así dos o más Estados pueden desear hacerlo entre ellos. La institución que convierte en realidad legal ese deseo no existía en tiempos de Kant. El problema es que una institución común, un «supraestado» por ejemplo, podría menoscabar los atributos soberanos de cada Estado en particular y llevar a nuevas guerras. Es por esa razón que el federalismo propuesto por Kant no supone diversos objetivos, sino que muy pocos, dentro de los cuales el principal es la institucionalización de la paz, puntual primero, eterna después. Pero para eso no basta un contrato de paz, pues lleva a pacificar las relaciones entre Estados en el marco sólo de una determinada guerra. Lo que se requiere, en cambio, es reglamentar un código que ponga fin a todas las guerras, es decir, cuya validez sea eterna, por eso es necesaria una confederación que asegure, para siempre, la paz, es decir, un federalismo libre que esté en condiciones de «unir necesariamente a la Razón con los principios del derecho internacional» (ibíd., p. 294).

¿Estaba pensando Kant en una institución como las actuales Naciones Unidas? Creo que, con un par de diferencias más o menos, dicha pregunta podría ser contestada afirmativamente. Kant, en efecto, tiene el honor de ser uno de los principales ingenieros en ese proceso de construcción política que culminó en la ONU (Pollok). No obstante, podría argumentarse con cierto cinismo, pero también con cierta razón, que ese honor es más que dudoso. Por cierto, las naciones de este mundo, organizadas republicanamente,



han acordado reglamentar sus relaciones en el marco de una institución común. Dos de los tres artículos definitivos de Kant se encuentran plenamente cumplidos. Sin embargo, la ansiada, la soñada paz kantiana, todavía no llega. ¿Entonces, ha fracasado Kant? ¿Es la radical maldad humana superior a todas las leyes de este mundo? ¿Por qué hay guerras?

La ley no es todo

A través de Kant, Jürgen Habermas ha tratado de responder esas difíciles preguntas intentando, como muchos filósofos políticos de nuestro tiempo, actualizar las lecciones kantianas, pero también, quizás por lo mismo, criticar algunas de sus proposiciones. Por de pronto, Habermas parte de la tesis que afirma que Kant introdujo una tercera dimensión en la teoría política: la de ciudadanía mundial. Las dos primeras dimensiones son, obviamente, la del Estado de de-

***La ciudadanía,
 en primera instancia,
 continúa siendo
 atributo jurídico
 nacional, y solo en
 segunda instancia,
 mundial***

recho y la del derecho de los pueblos (Habermas, p. 192). Probablemente ese era un ideal kantiano, y Habermas lo demuestra citando un párrafo de otro texto de Kant sobre el mismo tema (1995b, p. 364).

La noción de ciudadanía supone, en sentido jurídico, la adscripción a un Estado, y Habermas está de acuerdo que la de Kant no es una proposición que apunte hacia la conformación de un Estado mundial. Otra cosa, y eso es lo que propone Kant, es institucionalizar las relaciones que han de contraer los diversos Estados, de modo que el principal actor político en el concierto internacional no sean los ciudadanos sino que los Estados, o si se prefiere, los ciudadanos, se representarían en el espacio mundial mediados por sus respectivos Estados. Para esa institucionalización del derecho internacional se requiere que todos los Estados tengan un orden político equivalente (o compatible), que es el republicano, de modo que se trataría de una federación interrepublicana que, por serlo, protege y regula sus diversos componentes estatales. La ciudadanía, en primera instancia, continúa siendo atributo jurídico nacional, y solo en segunda instancia, mundial. La ciudadanía nacional es condición de la mundial (Mires 2001).

Con más razón, Habermas critica a Kant su, aparentemente, apresurada deducción relativa a que con la constitución de una federación internacional serán eliminadas las guerras. No obstante, tampoco estoy muy seguro de si fue eso lo que quiso decir Kant. Más bien parece que Kant concebía dicha federa-

ción como un medio para construir la paz eterna, pero no como garantía válida para todo tiempo y lugar. Las deducciones automatistas son ajenas al pensamiento de Kant.

Lo importante, y esto hay que subrayar en la crítica de Habermas a Kant, es que para la concertación de la paz mundial se requieren de otros medios fuera de los legales. Es verdad, como apunta Habermas, que Kant no se refiere a esos otros medios. El problema es que, en su crítica a Kant, Habermas tampoco lo hace; más todavía: refuerza la aparente concepción legalista de Kant hasta el punto de caer en un ultralegalismo que no deja ningún espacio para el hacer político. Por lo menos en Kant esos «otros medios» se suponen, ya que forman parte de su filosofía general, pues las leyes si vienen de la moral y de la razón no anulan ni a la moral ni a la razón, sino que éstas continúan acompañándolas en el curso de la vida civil. Y es obvio, si así no sucediera nunca podríamos cambiar las leyes.

Como ya fue expuesto, la federación mundial propuesta por Kant se basa en una asociación libre y voluntaria, y como anota Habermas, con ello quiere Kant proteger la soberanía de las naciones (p. 210). Pero, en esta proposición tan lógica y obvia, Habermas cree ver en Kant una contradicción. La supuesta contradicción reside, según Habermas, en que los diversos miembros que constituyen la federación se encuentran obligados a cumplir acuerdos comunes. ¿De dónde va a venir esa obligación –argumenta Habermas– si es que la asociación se basa solo en vínculos morales y, por lo tanto, puede ser disuelta en cualquier momento? (p. 212). Con el eventual descubrimiento de esa supuesta contradicción, Habermas ha desconocido uno de los pilares fundamentales de *toda* la filosofía kantiana, pues si es cierto que Kant pone el derecho *sobre* la moral, pone también, y por lo mismo, la moral *antes que* el derecho. Las obligaciones son, para Kant, en primera instancia morales, y solo por eso pueden ser legales en una segunda instancia. Pero la segunda instancia, hay que remarcarlo, no suprime a la primera, sino que la integra en ella (Kant 1995a, pp. 473-476).

Cada ley tiene un pasado no legal (Mires 2001). El pasado no legal es también presente pues la ley no cubre todo el espacio político de una vez y para siempre. No todos los procesos políticos –y eso es lo que hay que criticar no a Kant sino a Habermas– son procesualistas, porque ellos ocurren en algunas ocasiones sobre campos que no están «cubiertos» por leyes, lo que no quiere decir que sean *ilegales* sino, lo que es distinto, *alegales*. De acuerdo con la nomenclatura kantiana, tales campos aparecen como lugares de retroceso, o regresiones, al estadio natural. Probablemente es así. Pero son esas regresiones, o mejor, inte-

rupciones, a los procesos los que a su vez preparan el camino para nuevos campos cubiertos por nuevas leyes.

Las interrupciones a la procesualidad ético-legal son principalmente tres: las revoluciones, las secesiones y las guerras. Ninguna de las tres, en tanto son rupturas con la legalidad, pueden ser inmediatamente legalizadas. Luego, más allá, o más acá de las leyes, no tenemos otro recurso que nuestra razón, la que acordamos éticamente para transformarla en moral (y viceversa). Después habrá tiempo para nuevas leyes. Ahora bien, de esos tres momentos, el más regresivo y/o transgresivo es la condición de guerra, que es la que vivía Kant, cuyos aires todavía seguimos respirando.

***Nunca Kant
 fue tan legalista
 como lo es
 Habermas
 hoy día***

En el marco determinado por condiciones belicistas, los principales recursos políticos son la moral y la razón y por lo mismo, las fuentes que dan origen y sustento a la asociación libre de Estados propuesta por Kant. En otras palabras, la guerra, al generar momentos de armisticios que no son en sí de paz, sino simples paréntesis de las guerras, abren condiciones para la discusión racional y moral. El objetivo de esta discusión ha de ser, según Kant, la formación de instituciones que garanticen esa paz. De esas instituciones han de venir las leyes de la paz, y no de las leyes las instituciones, como reclama Habermas.

En lugar de reconocer la importancia política que poseen los momentos alegales para la reconstitución de la legalidad, Habermas opta no solo por ignorarlos, sino que incomprensiblemente propone además regular con leyes todos los espacios internacionales posibles. Nunca Kant fue tan legalista como lo es Habermas hoy día. En ese sentido, la evidente imposibilidad de la ONU para pacificar las relaciones internacionales, Habermas la ve como una escasez de atributos legales y de mecanismos institucionales para imponer la paz con toda la fuerza que dimana de la ley. Es por eso que acusa a las proposiciones de Kant de inconsistentes (p. 208). En cambio, sugiere que los miembros de la comunidad internacional deben estar ligados a ella no por voluntad soberana, sino de acuerdo con un sistema que amenace con sanciones su no coparticipación (ibíd.). Incluso lamenta: «Las Naciones Unidas ni siquiera disponen de fuerzas militares propias, tampoco de aquellas que puedan subordinarse bajo un solo comando; ni hablar de un monopolio sobre la violencia» (p. 209).

Evidentemente, para Habermas su teoría política, en esencia deliberacionista, rige solo en los espacios nacionales. En los internacionales ha de primar positi-

vamente la razón de la ley basada en el recurso de la fuerza. ¿Por qué los derechos humanos no logran imponerse a escala mundial? Simplemente, esa es la respuesta de Habermas, porque no están suficientemente legalizados, por una parte, y porque los legalizados no están avalados por un organismo que los pueda imponer de

modo coercitivo. Cito nuevamente: «El punto más vulnerable de la protección global a los derechos humanos es la falta de un poder ejecutivo» (p. 212). Es inevitable entonces una pregunta: ¿cómo es posible que un filósofo tan discursivista como Habermas cuando se trata de analizar sociedades abstractas, caiga en posiciones tan «decisionistas» en lo que se refiere a las relaciones internacionales concretas?

Hay dos razones: una tiene que ver con el escenario, aparentemente caótico que emerge después de la Guerra Fría. Mas no se trata de que hoy haya más guerras que antes. Lo que sucede es que esas guerras no siguen el dictado de un orden geopolíticamente acordado y, ni mucho menos, pueden ser racionalmente ordenadas (de acuerdo con una racionalidad como la habermasiana, por supuesto). Frente a esa imagen de caos y terror, Habermas exige, como muchos intelectuales, más «ley y orden». Todo aquello que hoy no cabe en la lógica de sus discursos deberá ser disciplinado, y si las leyes no bastan, ha de ocurrir por medio de la fuerza, ejercida por una institución planetaria avalada por una «sociedad mundial» de la cual todos somos sus supuestos (y abstractos) ciudadanos (Habermas, p. 214).

La segunda razón del decisionismo de Habermas reside en que, según una lectura semimarxista de la cual nunca parece haberse liberado del todo, ha tomado acrítica y excesivamente en serio ese «discurso de la globalización» (Mires 2000) de acuerdo con cuya lógica economicista, la globalización de los mercados aparece como la fase superior del imperialismo, del mismo modo como el imperialismo fue –para la teoría marxista leninista– la (supuesta) fase superior del capitalismo, y como respuesta a ese discurso, ha tomado forma su mecánica respuesta: la globalización política, como única alternativa a la globalización económica. Esa globalización política solo puede provenir de una instancia ex-



***La verdad,
 Habermas quiere
 legalizarlo todo,
 incluso las guerras***

tremadamente centralizada que no sería otra cosa que un centro decisionista mundial. Como la ONU sigue manteniendo su carácter de «foro» (según Kant, de Congreso) se trataría, simplemente de dotarla, de ahora en adelante, de nuevas atribuciones ya no solo legislativas, sino además ejecutivas –y, lo que es peor, militares– para enfrentar los peligros que provienen de esa supuesta (y a veces bastante ficticia) globalización económica.

¿Hay guerras legales?

La verdad, Habermas quiere legalizarlo todo, incluso las guerras. Y para fundamentar su proyecto legalista lleva a cabo una fácil polémica con algunas tesis de Carl Schmitt.

Como es relativamente sabido, Carl Schmitt se pronunció en contra de las guerras moralistas, sobre todo aquellas libradas en nombre de una abstracta humanidad. «Humanidad es bestialidad» fue su consigna, no tan falsa y errada, después de todo, entre otras cosas, porque el concepto de humanidad excluye al enemigo, y sin enemigos no debería haber guerras (Schmitt 1996, p. 54). En ese punto podría decirse que Schmitt sigue a Kant, pues como ya se verá, Kant estaba decididamente en contra de toda política puramente moralista. Habermas, apoyándose en Kant, aduce también que la guerra no puede ni debe llevarse a cabo por razones moralistas. En ese punto está de acuerdo con Kant y Schmitt a la vez, no obstante, de lo que se trata, y esa es la idea particular de Habermas, es de crear un estatuto legal que no sea antagónico a la idea moral sino que la eleve al plano del derecho (hasta ahí hay acuerdo con Kant), pero (y aquí comienza la ruptura con Kant) no para impedir las guerras sino para legalizarlas, pues «el establecimiento de una condición ciudadana mundial significa que los atentados en contra de los derechos humanos no deben ser inmediatamente juzgados y combatidos bajo criterios morales, sino que deben ser perseguidos como acciones criminales en el marco de un orden de derecho estatal» (Habermas, p. 226).

Quizás esté de más decir, después de lo que ha sido expuesto acerca del pensamiento kantiano, que la idea de *paz perpetua* kantiana no tiene como objetivo legalizar las guerras, sino legalizar la paz, lo que es algo totalmente diferente. Que las guerras deben admitir en su interior ciertas reglas (no leyes), eso nunca lo descartó Kant. Por el contrario, constituían esas reglas, «momentos» que permitían desde el interior de las guerras comenzar a hablar de la paz, pero así

como Kant nunca dijo –a diferencia de los escolásticos medievales– que había guerras justas e injustas, nunca dijo tampoco –como hoy tantos años después dice Habermas– que debería haber guerras legales e ilegales. Evidentemente Kant sabía aquello que no quiere aceptar Habermas: las guerras, en tanto se corresponden con la condición del estadio natural de la especie, o son regresivas o son transgresivas, y por lo mismo, en ninguno de los dos casos pueden ser legales. O son alegales (regresiones al estadio natural), o antilegales (transgresiones del estadio civil). Legales, nunca. En cambio Habermas se queja de que la ONU no disponga de un estatuto para diferenciar entre guerras legales e ilegales, e incluso, critica a Kant por no haber hecho esa (a mi juicio) abstrusa diferenciación entre crímenes de guerra y «guerra como crimen» (p. 195).

Pero si Kant hubiese establecido la diferenciación sugerida por Habermas, habría transgredido nada menos que la lógica de su propia filosofía, pues ¿cómo puede ser criminal aquello que ocurre en condición natural? La guerra no puede ser criminal, por la sencilla razón de que la guerra es el retorno a la condición natural y la condición natural es natural porque no se rige por leyes, y sin leyes no puede haber crímenes. Así de simple. Las guerras no pueden ser condenadas legalmente porque no puede ni debe haber ninguna legislación sobre la guerra, entre otras cosas, dado que hacerlas legales es permitir las. *Aquello que debe ser legalizado no es la guerra; es la paz*, de modo que cualquier transgresión a la paz sea ilegal.

¿Hay guerras morales?

Es difícil, por cierto, estar en desacuerdo con Habermas cuando en contra de Schmitt afirma que las guerras no pueden quedar libradas al simple arbitrio de la moral. Y aquí también se está de acuerdo con Schmitt en que la moral, en la mayoría de los casos, no ha sido sino un recurso ideológico para legitimar guerras que se han hecho por diversos motivos, entre los cuales los llamados morales distan de ser los más importantes. Pero, por otra parte, habría que convenir, tanto en contra de Schmitt como de Habermas, que las guerras morales distan de ser la regla; en el mejor de los casos son su excepción.

Las guerras tradicionales, en el pasado, no eran guerras moralistas, sino en primer lugar *territoriales*. Hoy, como la arquitectura mundial está mejor configurada que en el pasado, las guerras territoriales no son las más abundantes, lo que no quiere decir que hayan desaparecido. En Europa occidental y en América Latina es difícil que se produzcan en el futuro guerras de ese tipo. Pero en Europa del Este, en el Medio Oriente y en África, hay que esperar que los lími-

tes nacionales se consoliden de modo más exacto, algo que no solo ocurrirá, desgraciadamente, en las mesas de conversaciones.

Un segundo tipo de guerras son las de *posesión*, particularmente las destinadas a la apropiación de determinados recursos considerados «estratégicos». Pero a diferencia de lo que ocurría en el pasado, los llamados «intereses económicos» no tienden casi nunca a presentarse en forma pura. Desde luego, en toda guerra hay intereses económicos. Sin embargo, que esos intereses deban ser impues-

***En cierto modo,
prácticamente
todas las
guerras
contienen
un elemento
de «prevención»***

tos mediante la vía armada, no habla tanto de su magnitud, sino de la incapacidad que demuestran los contrayentes para canalizarlos por vías políticas.

Un tercer tipo son las guerras *geopolíticas*, orientadas, a veces en contra de intereses económicos, a proteger u ocupar zonas de influencia, zonas que no son solo territoriales sino además ideológicas. De más está decir que ese fue el tipo de guerra caliente que predominó en el periodo de la Guerra Fría. Que sigan ocurriendo en el futuro, aunque entre diversos contrincantes, es una posibilidad que no debe excluirse.

Un cuarto tipo de guerra es la de *secesión*, que ocurre cuando determinados pueblos se encuentran sometidos a las condiciones que impone un Estado nacional al que ya no quieren, o no pueden, seguir perteneciendo. Dentro de esa categoría, habría que incluir a las *guerras de liberación nacional* que plagaron el escenario mundial hasta la década de los 70. Hoy día, las guerras anticoloniales son más bien una excepción, aunque habría que discutir en qué medida la guerra de los chechenios contra Rusia pertenece a esa categoría.

Un quinto tipo de guerra son las *defensivas*, que ocurren cuando un Estado invade o amenaza invadir a otros. La de los pueblos y naciones de la ex-Yugoslavia frente a la expansión serbia fue, sin duda, una guerra de ese tipo.

Quizás dentro de un sexto tipo habría que incluir a las llamadas guerras *preventivas* que se realizan para anular desde el comienzo un peligro que aún no ha cristalizado. En cierto modo, prácticamente todas las guerras contienen un elemento de «prevención». Ya sea para evitar que Hussein se siga armando hasta los dientes; ya sea para evitar que el ejemplo de bolchevismo nacional de Milosevic se siga expandiendo sobre las ruinas del comunismo; ya sea para que los “talibanes” y el “terrorismo internacional” no obtengan hegemonía en el mundo islámico, la prevención siempre entra en el cálculo previo a la guerra,

cuya declaración se supone como la «única» alternativa a fin de evitar un «mal mayor».

Ahora bien, dentro de la precaria y provisoria tipología arriba expuesta (el lector puede continuar, si así lo desea, enriqueciéndola) no hay, como se puede observar, ninguna guerra moral. ¿Por qué polemiza tanto Habermas entonces en contra de las guerras morales? Creo, al respecto, advertir un motivo principal. Es el siguiente: como pocas veces ocurrió en el pasado, los conflictos bélicos recientes han pretendido ser justificados con argumentos morales.

Esos derechos que son tan humanos

Dentro del moralismo discursivo que impregna a las apasionadas discusiones que han tenido lugar durante las guerras más recientes, el tema más recurrente ha sido el de los derechos humanos. Así se explica que filósofos como Habermas intenten arrancar el tema de los derechos humanos del moralismo ideológico imperante, pero, en lugar de llevar la discusión al terreno político, que es ahí donde pertenece, Habermas quiere trasladarla precipitadamente al terreno jurídico, es decir, quiere convertir a los derechos humanos en leyes inapelables por las cuales deberán regirse todos los países del mundo. Con ello, aunque sea en el espacio mundial, Habermas convierte el complejo fenómeno de la guerra en un acto casi notarial. Con los derechos humanos transformados en leyes, las guerras del futuro serán legales o ilegales. Cito a Habermas: «El concepto de los derechos humanos no tiene un origen moral, sino una impregnación positiva del moderno concepto de derechos subjetivos. Los derechos humanos son desde su propio origen una conceptualidad jurídica» (p. 222).

***los derechos
humanos,
esto es lo que
olvida Habermas,
tuvieron un origen
revolucionario***

Desde un punto de vista moral, hay guerras justas e injustas. Desde un punto de vista jurídico, hay guerras legales e ilegales. Desde un punto de vista político, en cambio, solo pueden haber guerras evitables e inevitables. Y cuando las guerras son inevitables, porque el medio político ha fracasado frente al ímpetu militar, la alternativa que se abre es la de ajustar la guerra, en un sentido que recuerda a Clausewitz, pero también a Kant, a fines políticos, o permitir que ésta se convierta en guerra total (o carnicería absoluta).

Legalizar los derechos humanos, como propone Habermas, no soluciona ningún problema antes, durante ni después de la guerra pues ninguna se lleva a cabo en las cortes de justicia. Mas aún, someter las guerras al imperio de una

burocracia mundial, o convertir los derechos humanos en leyes judiciales planetarias, avaladas por poderes militares supranacionales, no solo significa «violar» en sentido exacto el propio espíritu que llevó a la formulación de los derechos humanos, sino también incrementar la alternativa bélica. Y peor aún: significa bloquear las puertas de salida hacia la paz que en el curso de cada guerra deben ser encontradas alguna vez mediante ese dificultoso transitar a través de vías políticas.

Concedido: los derechos humanos no tuvieron un origen moral. Pero –y esto es lo que no se puede conceder a Habermas so pena de desvirtuar el principio de la génesis de los derechos humanos– tampoco tuvieron un origen jurídico. Porque los derechos humanos, esto es lo que olvida Habermas, tuvieron un origen *revolucionario*, vale decir, aparecieron justo en aquel momento en que la jurisdicción tradicional había desaparecido sin que hubiese surgido, todavía, una moderna. Y si los derechos humanos no tienen ni origen moral, ni jurídico, no queda más alternativa que devolverlos al único origen posible desde donde pudieron haber provenido: a su origen político.

Quien mejor, según mi opinión, ha situado en su exacto punto tanto el origen como el carácter y el sentido de los derechos humanos ha sido Claude Lefort cuando escribe:

En breve, la formulación de los derechos humanos a fines del siglo XVIII, está inspirada por una reivindicación de libertad que arruina la representación de un poder que estaría situado por sobre la sociedad y que dispondría de una legitimidad absoluta –sea el que procede de Dios, sea el que representa la suprema sabiduría o la suprema justicia– en fin, que estaría incorporado al monarca o a la institución monárquica. Estos derechos humanos marcan una intrincación del derecho con el poder. El derecho y el poder no se condensan más en un mismo polo (1986, p. 43).

Los derechos humanos arruinan, desde el momento en que son declarados, «la representación de un poder que estaría situado por sobre la sociedad», dice Lefort. Habermas, en cambio, quiere restaurar las ruinas de la lógica del puro poder y proponer unos derechos humanos que actuarían como representación de un núcleo que no solo está situado por sobre la sociedad, sino por sobre todo el mundo, como derechos de una sociedad civil mundial que, por lo demás, solo existe en su imaginación, porque en la realidad no se ve ninguna, pues, es obvio, si son legalizados los derechos humanos tienen que someterse a un poder que haga cumplir la ley, de lo contrario no tendría sentido legalizarlos. Ahora bien, ese poder puede ser solo de tres tipos: un poder supraestatal, casi planetario; un poder mundial federado que imponga la dictadura de su legalidad a todos aquellos que no la acatan; o un poder estatal que asuma la responsabilidad de actuar en representación de todos los demás (policía mundial). En

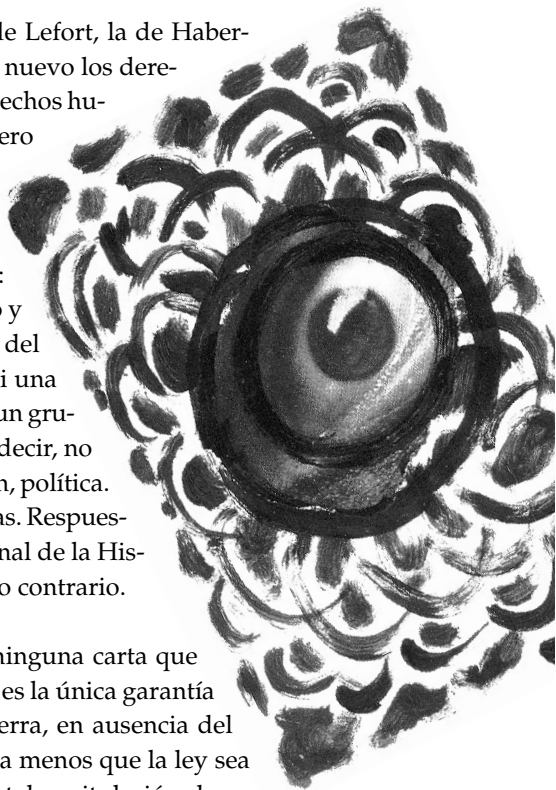
los tres casos hay un poder omnímodo situado sobre los derechos humanos, con lo cual éstos pierden su sentido originario que era estar situados *no sobre*, sino *fuera* de todo poder.

En breve, y utilizando la precisa fórmula de Lefort, la de Habermas es una proposición para «intrincar» de nuevo los derechos humanos con el poder. Con ello, los derechos humanos pasarían a ser derechos judiciales, pero perderían su naturaleza política. Sin embargo esa naturaleza política les permite estar mucho más al lado *del saber* que del poder. O para decirlo de nuevo con Lefort: «La legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo supone que nadie ocupe el lugar del gran juzgado. Precizando: nadie, es decir, ni una persona investida de autoridad suprema, ni un grupo, ni siquiera la mayoría» (1986, p. 55). Es decir, no habiendo gran juez, hay debate, deliberación, política. Habermas argüirá: pero habrá nuevas guerras. Respuesta: ¿Y quién asegura que con un Gran Tribunal de la Historia serán impedidas las guerras? Quizás lo contrario.

Es cierto, la política de por sí, no entrega ninguna carta que garantice no entrar en nuevas guerras, pero es la única garantía para salir de ellas. Declarada legal una guerra, en ausencia del debate político será muy difícil terminarla, a menos que la ley sea cumplida absolutamente, lo que implica total capitulación de una de las partes, la avalada como no legal. La ley cierra un espacio, el que solo puede ser abierto con otra ley. En cambio, la política es el espacio abierto desde donde pueden nacer las leyes. El juez y la ley son entidades pospolíticas pues nacen de la política. Nunca podrán sustituirla. Como agrega Lefort:

La negación es operante: suprime el juzgado, pero relaciona la justicia con la existencia de un espacio público –un espacio público donde cada uno está facultado a hablar, a escuchar, sin estar sujeto a la autoridad de otro. ... Es la virtud de este espacio, siempre indeterminado; pues no es propiedad de nadie, sino en la medida que aquellos que se reconocen en él le dan un sentido ... (ibíd., 55).

Ese espacio indeterminado permite a la vez la intromisión de esa ficción necesaria llamada «ser humano» que por ser ficción, o mejor dicho símbolo, tampoco puede estar determinado. El mismo Lefort lo decía en otro de sus escritos: «los derechos humanos han sido declarados, digámoslo así, han surgido, de la ficción de un ser humano sin determinación» (1981, p. 56).



Pero la idea de un espacio y de un actor indeterminados, que no solo es la de Lefort, sino de esos antepasados que declararon los derechos humanos, es incomprensible para una teoría supralegal como la de Habermas. La idea de la indeterminación, en general, es ajena a Habermas, no así para Kant. Porque precisamente donde Habermas acusa a Kant, posponer la legalidad de los derechos frente a la legitimidad de la moral, es donde está lo mejor de Kant.

Por cierto Kant, aun más que Habermas, precisaba de la ley. Pero no de una ley «en sí», sino de una que fuese posterior al libre desarrollo de las predisposiciones naturales del ser, que son las que lo llevan, primero, a no «comer» a sus enemigos; segundo, a reglamentar las guerras; tercero, a desear la paz; cuarto, a sustituir las guerras por el comercio y por la política; quinto, a dictar normas y reglas para hacer las paces; y sexto, lo que todavía estamos esperando: a instituir la paz mediante leyes. En cambio Habermas quiere hacer exactamente el mismo camino, pero al revés. Quiere empezar con las leyes, legalizando justamente aquello que, por no estar totalmente legalizado, permite el nacimiento de la legalidad. Ese espacio indeterminado, a disposición de todos y de nadie es la política, sea local o internacional. Allí actúan los humanos, y allí nacen esos derechos tan humanos, pero tan humanos que, por ser humanos no estarán nunca completos, ni serán nunca perfectos, y que habrá siempre que revisar, para que sigan existiendo, libre de todo poder que imagine hablar en su nombre; ya sea por medio de una religión, o de una (supuesta) civilización, o simplemente –como los pilotos suicidas en Nueva York y Washington– por medio de la propia muerte.

Referencias

- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996.
 Kant, Immanuel: *Zum ewigen Frieden* [1795] Werke 6, Könemann, Colonia, 1995a.
 Kant, Immanuel: *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Friedens in der Philosophie* [1796], Könnemann, Colonia, 1995b.
 Kant, Immanuel: *Methaphysik der Sitten* [1797], Werke 5, Könemann, Colonia, 1995c.
 Lefort, Claude: *L'invention démocratique*, Fayard, París, 1981.
 Lefort, Claude: «Les droits de l'homme et l'État-providence» en C. Lefort: *Essais sur la politique*, Editions du Seuil, París, 1986.
 Mires, Fernando: *Teoría política del nuevo capitalismo*, Nueva Sociedad, Caracas, 2000.
 Mires, Fernando: *Civilidad - Teoría política de la post-modernidad*, Trotta, Madrid, 2001.
 Pollok, Konstantin: «Wann beginnt die Ewigkeit? Die Vereinten Nationen im Lichte Immanuel Kants Schrift Zum Ewigen Frieden» en <<http://www.sicetnon.cogito.de.1999>>.
 Schmitt, Carl: *Verfassungslehre* [1928], Dunkler & Humblot, Berlín, 1985.
 Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen*, Dunkler & Humblot, Berlín, 1996.