

Drets humans i democràcia

DOMINGO GARCÍA-MARZÁ
Universitat Jaume I de Castelló

Introducció

Per al professor Aranguren, la tasca bàsica de l'ètica política no és una altra que: «ensenyar-nos com ha de ser i d'organitzar-se la societat i d'acord amb quins principis ha de governar-se per tal que aqueixa societat i aqueix govern siguin justos» (Aranguren, 1985: 23).

En la meua opinió, respondre aquesta qüestió passa avui necessàriament pels conceptes de drets humans i de democràcia. De fet, només sent capaços d'explicar quina és la relació entre els dos, podrem explicar el sentit de les nostres institucions democràtiques. Una resposta ben clara la tenim en la Conferència Mundial dels Drets Humans celebrada a Viena el 1993, en què es defineix clarament quina és la relació entre democràcia i drets humans: «són interdependents i es reforcen recíprocament», és a dir, hi ha una relació d'interdependència.

El meu objectiu en aquesta breu exposició és aprofundir en el sentit d'aquesta afirmació per explicar el potencial de racionalitat que els drets humans contenen i que configura el que podem anomenar «l'espai democràtic» en un procés amb una direcció determinada. Declaracions com ara la Declaració Universal dels Drets Humans aprovada per l'Assemblea de les Nacions Unides el 1948, de la qual ara celebrem el 50 aniversari, a més dels pactes internacionals dels drets econòmics, socials i culturals i els pactes sobre drets civils i polítics, constitueixen, en suma, la Carta Internacional dels Drets Humans, i són, en la meua opinió, una concreció institucional de les implicacions normatives del que anomenarem contingut moral de la democràcia.

La tesi que vull demostrar, basant-me principalment en l'obra de Habermas *Facticitat i validesa*, de 1992, és que aquesta interdependència entre drets humans i democràcia configura un procés dinàmic que, alhora que comporta una reinterpretació constant dels drets humans, condueix el procés democràtic en una determinada direcció.

Per demostrar aquesta idea, analitzarem, en un primer pas, com la valoració crítica, el judici sobre la justícia de les nostres institucions democràtiques, requereix la consideració d'una dimensió moral dins de l'estructura del procés democràtic. En segon lloc, proposem interpretar, concretar, aquesta dimensió moral des dels drets humans, tal com arreplega la declaració de l'ONU. Això ens portarà a entrar en una teoria dels drets humans i en la seua fonamentació. Finalment, veurem que aquesta dimensió crítica definida pels drets humans condueix el procés democràtic cap a un ordre polític internacional que cal interpretar com una democràcia internacional.

Passem, doncs, a analitzar l'estructura del procés democràtic.

1. La dimensió moral de la democràcia

En l'actualitat, qualsevol resposta que donarem a la pregunta per un ordre social i polític que poguera merèixer el qualificatiu de just, inclouria sens dubte la paraula democràcia. Però si a continuació no passem a explicar què entenem per democràcia, quin és el seu sentit i la seua estructura institucional, correm el risc de no estar dient res. Un concepte que diu moltes coses acaba, per dir-ho amb Dahl, per no significar res.

Al meu parer, aquest objectiu de l'ètica política és també el repte teòric en el qual ha d'emmarcar-se una teoria de la democràcia que no renunciï a una posició crítica, això és, que no confonga realitat i desitjabilitat o, el que és el mateix, que no adjudique legitimitat als sistemes democràtics pel simple fet de la seua existència. Que no confonga, en definitiva, com veurem a continuació, facticitat i validesa.

Aquest és el cas del que es pot anomenar posicions positivistes dins de les teories democràtiques. Podem diferenciar dos tipus d'enfocaments positivistes:

- Teories, suposadament empíriques, que redueixen el procés democràtic al joc de majories i minories, dins d'una competència entre partits, lliurement elegits pel poble en eleccions periòdiques. La democràcia és un procediment per a la presa de decisions col·lectives. No res més.

- El que podem anomenar un nou realisme polític que pensa que tota dimensió moral ha d'aconseguir la seua plenitud mitjançant el dret positiu, és a dir, que veu en el sistema jurídic el punt final de tota dimensió moral.

En els dos casos estem davant d'una negació de tot contingut moral en la democràcia. Per una banda, perquè es parteix d'una tesi de separació, com Max Weber, entre ètica i política. És a dir, no s'admet cap connexió necessària. En el segon cas, perquè estem davant d'una tesi d'identificació, que difumina l'àmbit moral en la positivació jurídica. En els dos casos, a la democràcia només li queden dos criteris de justificació, de racionalitat: l'eficàcia empírica i la legalitat d'acord amb l'ordenament (Alexy, 1994: 13). Fora queda tota possibilitat de criticar alhora l'ordenament jurídic o la mesura d'aquesta eficàcia. Estem renunciant a la crítica i, per tant, acceptant un conformisme social. O el que és més perillós, acceptant que «el dret servisca de còmode substitut de la moral» (Minc, 1996: 155).

Davant d'això, creiem que tot enfocament teòric requereix una dimensió normativa que supere, per dir-ho ara amb Apel, el pragmatisme del real possible i ens permeta construir raons des de les quals enjudiciar les nostres institucions democràtiques.

Però aquesta visió de la democràcia avui va contracorrent. Sobre aquesta pretensió recau en l'actualitat, per a la majoria de l'opinió pública, la culpa de quasi tots els mals polítics que han definit el segle que ara finalitza. Separar en política el *ser* de l'*haver de ser* sembla, d'entrada, perillós. Estem davant d'una concepció pessimista, derrotista de la democràcia, com si el que tenim, els actuals sistemes democràtics, fora l'única cosa que poguérem tenir. Aquesta exposició va directament contra aquesta idea. Pensa que la democràcia no sols perd la seua funció crítica, incapaç de valorar el que ocorre, sinó que tampoc pot explicar el sentit mateix de les nostres actuacions i institucions democràtiques, si renuncia a aquest contingut normatiu. Aquesta és la posició concreta de Habermas: «un ordenament jurídic no pot ser legítim si contradia els principis morals... en el dret positiu queda inscrit, sobre el component de legitimitat de la validesa jurídica, una referència a la moral» (Minc, 1996: 137).

El mateix s'esdevé des del vessant polític: «una dominació política exercida en la forma de dret positiu, obligada sempre a justificar-se, no pot deure la seua legitimitat a una altra cosa que al contingut moral implícit en les qualitats formals del dret» (Minc, 1996: 563)

Ara bé, tampoc podem caure en l'error contrari al del positivisme i creure que la democràcia és una derivació de la moral, que la política es deriva directament de la moral. Per aquest camí aniríem de cap al que s'anomena el «terror de la virtut», del qual el final del mur de Berlín és un bon exemple (Scheit, 1987: 370).

Per això Habermas, en *Facticitat i validesa*, estudia el sistema jurídic com a pont entre la moral i la política. De fet, la seua proposta d'interrelació entre moral, dret i política ens pot servir per explicitar el contingut normatiu de la democràcia. La intenció del llibre no és una altra que explicar, reconstruir, el contingut normatiu que necessàriament pressuposem quan participem en les pràctiques democràtiques. Com a participants, és a dir, com a implicats en societats, encara que democràtiques i pluralistes, al mateix temps sistèmicament diferenciades. És a dir, on la idea d'autolegislatió és base de la legitimitat, però on els diners i el poder, la lògica econòmica i la lògica política estan funcionalment diferenciades (Habermas, 1997: 143; Habermas, 1998b: 645).

En aquesta estructuració a l'ètica, com a filosofia moral, li correspon l'explicitació i fonamentació del punt de vista moral, entès com un procediment per a enjudiciar la validesa moral o justícia de les normes i institucions. L'ètica discursiva, tal com la presenta Habermas i Apel, interpreta aquest punt de vista en la forma d'un principi discursiu fonamentat en les relacions de reconeixement recíproc que implica tota forma de vida configurada comunicativament (García Marzá, 1992). Segons aquest principi: «només poden considerar-se vàlides aquelles normes que pogueren obtenir l'assentiment de tots els afectats possibles com a participants d'un discurs pràctic» (Habermas, 1998b: 138).

Aquest principi defineix una racionalitat procedimental per a la qual la validesa va unida a la possibilitat d'arribar a un acord per part de tots els implicats/afectats, en condicions que asseguruen la participació lliure i igual, de manera que l'única coerció possible siga la derivada dels arguments adduïts, això és, de les conviccions que s'han assolit. Un discurs pràctic és, en suma, una situació on existeixen condicions simètriques de participació. El que siga just dependrà de l'acord aconseguit en els discursos pràctics.

Segons Habermas, aquest principi pot tenir diferents denominacions segons el tipus de normes a què s'aplica. Tindríem així una primera diferenciació entre el principi moral i el principi democràtic¹.

El principi moral consisteix en una especificació del principi discursiu general per a aquelles normes d'acció que només poden ser justificades des del punt de vista de la consideració recíproca de tots els interessos en joc, això és, des del punt de vista «d'allò que és bo per a tots». En l'àmbit moral aquest «tots» inclou tota la humanitat, tots els subjectes considerats com «interlocutors vàlids». Dit en termes d'interessos, ja que les normes regulen la satisfacció d'interessos, es refereix a la generalització d'interessos establerta per l'acord o consens entre tots els afectats. Des d'aquest punt de vista, estableix «allò que tots podrien voler».

¹ Amb aquesta diferenciació Habermas se separa de posicions anteriors al voltant del concepte de discurs.

El principi discursiu adquireix ací un caràcter contrafàctic, virtual, arriba a dir Habermas, ja que és evident que els participants potencials transcendeixen els límits socials i polítics (també generacionals) i les condicions de perfecta simetria defineixen una situació altament improbable, ideal, si així volem anomenar-la (Habermas, 1998b: 139, 188). La moral, ens diu Habermas, es refereix a accions probables, constitueix un sistema de símbols, un saber que ens permet orientar l'acció. Com tot saber, està representat en el nivell cultural i pot ser transmès i desenvolupat críticament.

D'aquesta manera, en els discursos morals, el principi del discurs adopta la forma de un principi d'universalització, que com a regla de l'argumentació ens permet construir raons morals. Aquest principi diu: «Una norma es vàlida quan els resultats i les conseqüències laterals que, per a la satisfacció dels interessos de tots, previsiblement deriven de l'observació general de la norma, puguen ser acceptades per tots sense coacció alguna» (Habermas, 1991: 101).

Dret i política, però, es mouen en el terreny de la realització pràctica. Mentre que la política s'especialitza en la producció de decisions col·lectives, el dret constitueix un pont entre la dimensió moral i la política, un instrument per a la institucionalització de les orientacions que deriven de les idees morals. El dret no constitueix només un sistema de símbols, sinó també i sobretot un sistema d'acció. Com diu Habermas: «el dret guanya també obligatorietat en el nivell institucional».

Des d'un punt de vista funcional, el dret es presenta com una complementació de la moral, ja que cobreix els dèficits d'una moral postconvencional, això és, d'una moral que ha trencat amb l'eticitat tradicional: indeterminació cognitiva, incertesa motivacional, exigibilitat, etc. El dret aporta els elements fàctics necessaris per a la regulació de conflictes específics d'acció, com ara la producció legislativa del parlament o la professionalització dels jutges i, sobretot, el seu caràcter coactiu que assegura una motivació, podem dir, «empírica». Les solucions jurídiques als conflictes són aquelles en les quals podem recórrer a una autoritat o tribunal per a fer-les efectives. Instàncies que es presenten per la seua part amb una determinada pretensió de legitimitat. Però aquest sistema jurídic pot complir aquesta funció precisament perquè porta incrustada la dimensió moral.

Per això que, encara que es mouen en plans diferents, encara que estem parlant de raons i d'institucions, el que Habermas ens mostra en aquestes pàgines és que hi ha una relació interna, una relació que estableix el punt de partida per a valorar la validesa o acceptabilitat racional dels nostres sistemes democràtics, sense la qual, com ens diu McCarthy, «seria difícil dir quan ens estem compromentent i per què» (McCarthy, 1992: 185). Aquesta relació interna entre moral i dret és la que expressa el principi democràtic, especificació del principi discursiu per a les normes jurídiques.

Aquest principi el que ens diu és que les lleis jurídiques poden pretendre validesa només quan puguen trobar l'acord de tots els ciutadans que es reconeixen com membres lliures i iguals (Habermas, 1998b: 141). D'aquesta manera es pot explicar el sentit performatiu de la praxi d'autodeterminació, és a dir, el sentit de la democràcia des del punt de vista metodològic del participant, ja que del que estem parlant són de les condicions necessàries per a la lliure i igual participació en la formació democràtica de la voluntat, això és, de l'exercici de l'autonomia política. El principi democràtic es converteix així en el marc normatiu per a la justificació dels fonaments de l'estat democràtic de dret i en la font primera del sistema de drets (Habermas, 1998b: 155).

La diferència entre el principi moral i el principi democràtic rau, per tant, en aquesta diferència de nivells. El principi moral es pot entendre com una regla de l'argumentació per a les decisions racionals en qüestions practicomorals i, com a tal, es refereix a totes les normes d'acció que poden justificar-se des de raons practicomorals. El principi democràtic, per la seua banda, té un caràcter tècnic, arriba a dir Habermas, atès que la seua preocupació no és si els assumptes polítics poden ser resolts discursivament, sinó que aquest pressuposa ja la possibilitat de decisió racional de les qüestions pràctiques i se centra en les possibilitats de la seua institucionalització mitjançant un sistema de drets que assegure a cada un la igual participació. Segons les seues paraules:

Mentre el principi moral opera en el nivell de la constitució interna d'un joc d'argumentació determinat, es refereix el principi democràtic a la institucionalització externa de la participació igual en una formació de l'opinió i de la voluntat discursiva, que es realitza en la forma de comunicacions assegurades jurídicament (Habermas, 1998b: 142).

En resum, la dimensió moral és un moment inherent al principi democràtic des del moment en què aquest recull la idea procedimental d'imparcialitat, això és, l'acord lliure i igual de tots els afectats, i se centra en la seua institucionalització. La positivació del dret depèn de la seua posada en vigor pel sistema polític i, lògicament, això li afegeix una flexibilitat i possibilitat de modificació, una relativitat i contingència, que no afecten el caràcter incondicionat de la dimensió moral. A diferència del principi moral, els principis polítics no poden tenir, ni pretendre, validesa per a totes les persones. Estan lligats a una societat determinada, a contextos històrics concrets i, en conseqüència, són sempre variables i dependents de les circumstàncies de cada situació particular. Circumstàncies que el mateix principi democràtic no pot regular (Habermas, 1998b: 372).

No hem de caure en la simplificació ingènua que assimila el dret a la moral i, amb això, identifique ètica i política. Segons Habermas, «una aplicació directa de l'ètica discursiva al procés democràtic condueix a absurds i a disbarats» (Habermas, 1998b: 196; Scheit, 1987). Encara que existeix una dimensió moral en la política, no totes les qüestions polítiques són qüestions morals. Dit en termes jurídics, la dimensió moral és una dimensió de la legitimitat, però no l'única. També hem de comptar amb l'establiment de fins i objectius col·lectius, i també amb qüestions pragmàtiques, amb negociacions i compromisos. Aquesta diferència és ben clara en parlar dels drets humans.

2. Els drets humans com a concreció del contingut moral de la democràcia

Una teoria dels drets humans no és cap tasca novedosa. De fet, només esmentar els treballs que s'han ocupat de la definició, de la fonamentació o de la concreció i garantia, de ben segur que ens portaria tot el dia. Només cal recordar que, com en la teoria democràtica, estem davant d'una TEORIA NORMATIVA dels drets humans, ja que és una teoria que no es limita a descriure les seues declaracions, sinó que entra en el terreny de la justificació. Només entrarem en aquestes qüestions en la mesura que ens ajuden a explicar la relació d'interdependència entre drets humans i democràcia. Recordem que la tesi proposada és fer una lectura del contingut moral en clau de drets humans.

Els discursos morals, com hem vist, formen part del procés democràtic, i fan referència a la validesa possible de les qüestions practicomorals, sempre des del punt de vista formal, del que seria «bo per a tots». És a dir, des del punt de vista de la imparcialitat, de l'igual respecte per a tots i de l'igual reconeixement dels interessos de tots. Aquest text d'universalització és excessivament abstracte per a convertir-se en una orientació de l'acció en la praxi social i política. Només ens diu amb quina regla funciona l'argumentació pràctica, però res ens diu més enllà. Com tot bon procedimentalisme, només el procediment pot garantir la validesa o racionalitat dels resultats.

Ara bé, crec que en un pas posterior podríem avançar en la concreció del contingut normatiu d'aquest procediment, interpretant les condicions formals de possibilitat en forma de normes i exigències morals, de drets i deures. Encara que estaríem passant d'un moment reconstructiu a un constructiu, no perdriem normativitat en entendre aquest pas com a continguts possibles d'un discurs que necessàriament ha de ser advocatori. És a dir, es tracta dels continguts mínims que poden interpretar-se com a lectura de les condicions mateixes de possibilitat del discurs pràctic. En altres paraules, posar-li noms i cognoms a les regles que fan possible la resolució de les qüestions practicomorals. La meua tesi és que això es pot fer recurrent als drets humans.

Segons la definició clàssica de Pérez Luño, els drets humans són: «conjunt de facultats i institucions que, en cada moment històric, concreten les exigències de la dignitat i la igualtat humana, les quals han de ser reconegudes positivament pels ordenaments jurídics a nivell nacional i internacional» (Nino, 1989; Perez Luño, 1995: 33).

Des d'aquesta definició, podem extraure algunes de les característiques més significatives dels drets humans:

- **SÓN UNIVERSALS:** són exigències que pretenen validesa més enllà de les fronteres estatals i culturals. Afecten totes les persones per damunt de la situació espaciotemporal. Són drets que els éssers humans tenen pel fet de tenir la condició d'humans. En aquest sentit són també, i per això mateix, inalienables (Cortina, 1989).

- **SÓN ABSOLUTS:** es tracta d'exigències que ja no poden subordinar-se a d'altres. Constitueixen en aquest sentit, una justificació final de les conductes. És a dir, no hi ha principis d'una altra classe pel damunt.

- **SÓN INCONDICIONALS:** la seua validesa no depèn de les circumstàncies concretes o d'aplicacions posteriors, de la seua utilitat o eficàcia. La seua existència depèn de la seua validesa o acceptabilitat i no del reconeixement efectiu o acceptació real. En aquest sentit podem dir també que són **INELUDIBLES:** compleixen funcions de vital importància i no poden substituir-se per cap altra cosa.

Aquestes tres característiques ens defineixen el «valor moral», la perspectiva moral dels drets humans. Es tracta efectivament del que podríem anomenar **INTERESSOS UNIVERSALS**, és a dir, exigències que considerem indispensables, ineludibles hem dit, per a una vida digna, humana (Fernandez, 1984). La seua referència a la humanitat els converteix en normes morals, és a dir, normes d'acció moralment justificades. Com més apropem la reflexió política als principis constitucionals i a les concepcions de la justícia, com diu Habermas, més ens apropem als discursos morals (Habermas, 1998a: 162). Però els drets humans no poden confondre's amb normes morals. Tenen una doble cara, tenen també una part jurídica important. Més encara, dirà Habermas, com a drets subjectius «tenen

originalment una naturalesa jurídica» (Habermas, 1999).

Com podem apreciar en la definició de Perez Luño, els drets humans tenen un caràcter híbrid, ja que son també producte d'un consens fàctic, fruit d'un reconeixement fàctic per part de la comunitat internacional. Per seguir en la diferenciació de Habermas no són sols un sistema de símbols, no són sols coneixement o saber, són també un sistema d'acció, son també institucions. Comparteixen l'estructura general dels drets en el sentit semàntic de «tinc dret a...», en el sentit que té una base racional per a pretendre X i pot fer valer aqueixa pretensió front de qualsevol altra persona (Habermas, 1998b: 196). Per aquesta perspectiva jurídica ens converteixen en exigències que poden plantejar-se davant dels poders públics i tots tenen el «dret» al seu reconeixement, protecció i garantia pels tribunals corresponents. Estem davant, aleshores, d'una facultat o capacitat, d'un mitjà, per a portar a terme o satisfer interessos considerats com a humans. Compareixen la característica bàsica de qualsevol dret, és a dir, són, com diu Perez Luño, «facultats d'obrar reconegudes a la voluntat dels particulars».

Si bé podem estar d'acord amb aquesta descripció dels drets humans com a drets, hi ha un punt principal que no hem d'oblidar: els drets humans no obliguen, no són vàlids perquè hagen estat acceptats per un tant per cent molt elevat dels països. La seua obligatorietat depèn exclusivament de les raons adduïdes, és a dir, de la seua fonamentació o justificació. Sense aquesta no és possible avalar el seu caràcter normatiu, directament derivat de la seua validesa universal. Allò que ha de fer-se significa només que la pràctica corresponent es justa. És aquesta pretensió de justícia la que hem de justificar. És ací on podem trobar la relació necessària entre la perspectiva moral i els drets humans.

La necessitat de fonamentació salta a la vista només atrevir-nos a mirar. Una posició com la de Popper i Albert que veuen en els drets humans «ficcions útils», és a dir, decisions que s'han adoptat i que han acabat per imposar-se fàcticament; o, més encara, posicions com les de McIntyre i els comunitaristes actuals, de reduir els drets humans, la seua pretensió d'universalitat, a una cultura determinada, ens deixa IMPOTENTS per a adoptar o mantindre una actitud crítica, és a dir, per a adoptar un criteri de racionalitat pràctica. Per posar un exemple: des d'on criticaríem, valoraríem la justícia o injustícia del que està passant a Palestina? Ací es mesclen cultures diferents, religions diferents?, No hi ha cap base racional per a la nostra posició enfront del problema?, I, si n'hi ha, en qué es basa? (García Marzá, 1992).

En el mateix lloc es topeten les posicions posmodernes, amagades en la falsa modèstia d'una renúncia a la raó i embrancades en una crítica etnocentrista, com si la crítica a la raó no forma part, obra, de la mateixa raó. El valor moral, l'obligatorietat dels drets humans, el seu coneixement com a justos o correctes, es basa en el seu universalisme, en la seua referència a la humanitat. Sense aquesta referència estem deixant sense veu als que precisament més volem ajudar.

Deixant a part les posicions decisionistes², la crítica l'etnocentrisme parteix normalment d'una mala comprensió del que vol dir fonamentar. Crec que és bo detindre'm un moment per aclarir la diferència entre la necessitat d'una ètica universalista i una ideologia de poder

² Cfr. Respecte açò, la col·lecció d'articles al voltant del racionalisme crític en *Estudios Filosóficos*, Valladolid, vol. 26, 1987.

etnocèntrica. És a dir, per a rebatre la crítica que l'universalisme no és més que un eurocentrisme implícit. Sense aquesta fonamentació sempre tindriem la sospita que els drets humans no són més que l'expressió dels interessos de poder i econòmics dels països del primer món (Apel, 1993).

En primer lloc, aclarir què vol dir fonamentar o justificar, que ací utilitzarem com a sinònims. Fonamentar significa, en últim lloc, «donar raons» intersubjetivament vàlides, és a dir, amb la pretensió de vàlidesa intersubjectiva que un estat de coses és vertader o que una norma o institució és justa. Mostrar la vàlidesa d'una norma és mostrar la seua possibilitat d'acceptació universal. Fonamentar vol dir donar raons i precisament l'obligatorietat de les normes morals només es basa en aquestes raons, en la diferència precisament entre aspiracions particulars i exigències racionals. Però hem de vore de quin tipus de raons estem parlant, és a dir, des d'on es construeixen aquestes raons.

Per una part, i com és més que evident, els drets humans són un producte històric, naixen com a resposta a problemes importants, decisius, i han sigut sempre una resposta a una situació anterior conflictiva, de carència de necessitats bàsiques. En la seua història podem remetre'ns a més a més als estoics, a la diferència entre llei natural i humana. Són creacions humanes i, per tant, varien en el temps (Fioravanti, 1997; Theotonio i Prieto, 1995). Però aquesta variació no és arbitrària.

Però, per una altra part, hem de diferenciar aquesta dinàmica històrica, el procés de reconeixement i concreció, de la seua institucionalització. En definitiva, hem de diferenciar-ho de la lògica volitiva, és a dir, de la reconstrucció de les raons per les quals els drets humans són exigibles³. Que aquesta lògica no és arbitrària podem veure-ho intuïtivament en un exercici imaginatiu: ¿seria possible en l'actualitat una nova generació de drets humans que retallara les possibilitats d'acció i participació de les dones en la vida social i política, encara que aquesta intenció coincidira amb la cultura pròpia de la major part de la humanitat (en el sentit, per exemple, d'algunes interpretacions de l'islam o del cristianisme).

Des del meu punt de vista una fonamentació dels drets humans només seria possible si pensem en un doble procés de fonamentació que responga al caràcter híbrid, a la posició de pont entre la moral i el dret que tenen els drets humans.

I. Per una part, caldria mostrar com aquestes exigències morals poden construir-se a partir dels pressupòsits que necessàriament hem de fer en entrar en argumentacions i, en definitiva, en utilitzar el llenguatge per a relacionar-nos amb altres. Dins d'aquesta dimensió moral hauríem de fer dos passos:

-En primer lloc, hauríem de reconstruir, en paraules de Habermas: «aquelles complexes relacions de reconeixement que hem d'admetre (en el sentit d'una necessitat transcendental dèbil) els participants en la formació discursiva de l'opinió i la voluntat sobre les qüestions pràctiques» (Habermas, 1998a: 65).

Ètica discursiva utilitza per a aquest fi una argumentació transcendental, reflexiva, encarregada d'explicitar, reconstruir, el «saber intuïtiu» (know how) que sempre pressuposem en parlar amb els altres i per tant en totes les relacions socials. Es tracta de mostrar com el principi d'universalització no és altra cosa que l'expressió d'aquestes

³ La posició de Habermas en *La reconstrucció del materialisme històric*, continua sent vàlida per a explicar aquesta diferència entre lògica i dinàmica evolutiva.

condicions de possibilitat del llenguatge que es poden explicitar en forma de regles (García Marzá, 1992).

De nou cal explicar que la reconstrucció realitzada depèn del nostre instrumental teòric i és, per tant, falible. Però ja no són fiables les pròpies regles, la nostra competència lingüística. Qualsevol intent de negar-les condueix a contradiccions pragmàtiques (Habermas, 1985). Ací tenim regles del tipus:

1. Qualsevol subjecte capaç de llenguatge i acció, té dret a participar en discursos.

2. Qualsevol pot qüestionar qualsevol afirmació, introduir les seues manifestacions i expressar les seues opinions, desigs i necessitats.

3. A cap parlant es pot impedir que faça valer els seus drets reconeguts en les anteriors regles, mitjançant coaccions externes o internes al discurs⁴ (Alexy, 1989; Alexy, 1993).

-Però aquest nivell reconstruït que correspon a la filosofia moral ens deixa en aquestes regles. Hauríem d'entrar ara en la interpretació d'aquestes regles com principis morals, és a dir, construir el contingut normatiu d'aquestes regles en forma de principis morals. Ací tindríem la proposta d'Adela Cortina d'una teoria (normativa) dels drets humans (Alexy, 1994: 152; Cortina, 1989). D'aquesta forma podríem argumentar la validesa de normes morals, és a dir, normes que pretenen definir què seria bo per a tots, allò en què una possible humanitat podria estar d'acord. Per dir-ho en terminologia d'interessos, i entenen per interessos necessitats socialment interpretades, expressarien interessos universals. Des d'aquestes regles es pot interpretar tant el reconeixement i respecte de la vida humana, com la llibertat d'opinió i manifestació, fins a les condicions socials i materials.

Com a normes morals que pretenen regular una convivència entre subjectes capaços de llenguatge i d'acció, no són normes que estigueren ací i només fera falta descobrir-les. Són normes construïdes que pretenen ser correctes i per tant acceptades per tota la humanitat. No són morals perquè ens porten a un fi determinat, per exemple a la felicitat, sinó perquè les reconeixem com a correctes. Són morals, recordem una vegada més, perquè pretenen passar el text de la universalització, és a dir, perquè parteixen de la pressuposició que seria acceptada per tots. I tot açò amb independència total i absoluta de les seues relacions institucionals. Estem davant d'un saber que ha de plasmar-se en l'estat i en la societat civil.

És un nivell de referència completament diferent al de la institucionalització externa. Estem parlant de justificació. Però els drets humans pretenen ser alguna cosa diferent.

II. Per una altra part, el mateix caràcter híbrid, de moral i dret, que hem reconegut als drets humans fa impensable una derivació directa dels drets humans de les regles del discurs. Fa falta de nou introduir la dimensió jurídica i això és possible si realitzem una lectura d'aquestes normes morals com si foren un sistema de drets. Tindríem així una diferenciació clara entre els drets humans com a normes d'acció moralment justificades i els drets humans com a normes constitucionals positivament vàlides. És precisament el pas del primer significat al segon el que pretenen les declaracions com aquelles de les quals que ara celebrem

⁴ Aquesta fonamentació ètica no és acceptada per la concepció rawlsiana del liberalisme polític. Per contra Habermas creu que la fonamentació de la política exigeix eixir fora de la política: «no podemos esperar de los ciudadanos consenso entrecruzado alguno, en tanto no se encuentren en disposición de adoptar un punto de vista moral independiente de las diferentes concepciones del mundo, que cada cual asume y que se anticipa a éstas» (Habermas, 1998a: 151).

el 50 aniversari. Ara bé, els drets fonamentals no es poden entendre com a còpies dels drets humans, tenen un estatus diferent, encara que tinguen el mateix contingut semàntic (Habermas, 1998b: 172, 654).

El principi discursiu al qual arriba la fonamentació ètica pot interpretar-se ara des de la idea de la autolegislatió de la següent forma:

Quins drets han d'acceptar mútuament persones lliures i iguals si volen regular la seua vida en comú mitjançant el dret positiu i obligatori?

D'aquesta forma tindríem un conjunt interrelacionat de drets que els ciutadans han de donar-se recíprocament si volen regular la seua convivència amb els mitjans del dret positiu. Segons Habermas tindríem tres blocs bàsics de drets (Habermas, 1998b: 187):

1. Drets fonamentals derivats del major grau possible d'iguals llibertats subjectives d'acció (dirigits a la protecció de l'autonomia privada dels subjectes jurídics. Autonomia privada és la que fa referència a la llibertat d'arbitri dins del marc jurídic).

Ací tindríem els drets a la dignitat de les persones, a la llibertat, a la vida, a la integritat personal, a la llibertat de moviment, a la propietat, a la prohibició d'extradició, a la defensa jurídica...

En la Declaració Universal de les Nacions Unides, correspondrien als articles 3-17.

2. Drets fonamentals a participar amb igualtat d'oportunitats en processos de formació de l'opinió i la voluntat comunes, en els quals els ciutadans exerceixen la seua autonomia política i mitjançant els quals estableixen dret legítim.

(Garanteixen la participació en tots els processos de deliberació i decisions rellevants per a la producció de normes).

Ací tindríem drets com ara la llibertat de pensament i d'expressió, la llibertat de reunió, el lliure accés a la funció pública, a la participació en les eleccions...

En la Declaració Universal, correspondrien als articles 18-21.

3. Drets fonamentals que és garanteixen unes condicions de vida que estiguen socialment, tècnicament i ecològicament assegurades, en la mesura que en cada cas fóra necessari per a la realització en termes d'igualtat d'oportunitats dels drets anteriorment mencionats.

Ací tindríem drets com ara a l'educació, al treball, a la seguretat social...

En la Declaració correspondrien als articles 22-27.

Els capítols dels drets fonamentals de les constitucions històriques poden entendre's com diferents lectures i interpretacions d'aquest mateix sistema de drets. De forma que, com diu de nou Habermas: «els principis de l'estat de dret s'entenen com una resposta conseqüent a la qüestió de com poden institucionalitzar-se les exigents formes de comunicació d'una formació democràtica de l'opinió i la voluntat polítiques» (Häberle, 1998; Habermas, 1998b: 374).

Estem ara en condicions d'explicar la relació d'interdependència recíproca amb què començàvem la nostra exposició.

-Per una part els drets humans són condició de possibilitat de l'exercici democràtic, ja que defineixen tan l'autonomia privada com la pública. Dins del procés democràtic, com hem vist, fan un doble paper:

. Defineixen tant la llibertat com la igualtat política i asseguren el control ciutadà del poder públic.

. Fixen un límit a l'acció col·lectiva, establint esferes de llibertat i d'acció individual

fora de l'abast de les decisions majoritàries.

Els drets humans no sols estableixen el marc normatiu d'actuació per al dret i per a l'estat. L'exercici democràtic, en el sentit de la participació en les decisions que l'afecten, no pot quedar reduït a l'estat. Els drets humans defineixen també el que podem anomenar espai públic. En paraules de Habermas: «les estructures de tal espai públic pluralista es formen de manera més o menys espontània dins d'un marc garantit pels drets fonamentals» (Habermas, 1998b: 385).

-Per una altra part, la millor garantia dels drets humans és el principi democràtic. De fet, l'estat de dret, en el cas espanyol l'estat social i democràtic de dret, apareix i es legitima com a garant constitucional dels drets humans. En l'actualitat la millor protecció dels drets humans passa per ser reconeguts i emparats pels ordenaments jurídics estatals. Les lleis que componen l'estat no són arbitràries, més aviat es presenten com la millor garantia i desenvolupament dels drets fonamentals. En aquest sentit podem dir que és constitutiu de l'estat de dret la defensa dels drets humans. En paraules ara de Perez Luño: «és innegable la dependència històrica dels estats de dret de les declaracions dels drets humans, però aquests no poden assolir una formulació positiva al marge de l'ordenament jurídic de l'estat» (Perez Luño, 1995: 212).

Però aquesta interdependència que hem volgut justificar no defineix un fet estàtic, sinó un procés dinàmic, un procés que pot definir-se com una busca constant d'un equilibri. Per una part, els drets humans, com a expressió del contingut moral de la democràcia, tensionen la democràcia cap a una direcció. Per una altra part, els processos democràtics constitueixen l'única forma de continuar amb l'extensió de les declaracions actuals dels drets humans. Passem a analitzar breument un exemple d'aquesta relació tensional.

3. Les fronteres de la democràcia: espai democràtic i nacionalisme

Un tercer element clau en una teoria normativa dels drets humans i que ens pot servir per explicar en el terreny de la praxi política les implicacions d'aquesta interdependència, afecta la seua concreció i la seua funcionalitat.

Hem vist que els drets humans constitueixen el nucli essencial de legitimitat dels estats democràtics, la plataforma bàsica que ens permet una valoració crítica. Això és ben clar en aquells estats que encara no compleixen mínimament els drets descrits anteriorment, és a dir, que no són estats democràtics de dret. Per a ells la lluita consisteix en assolir aquest mínim democràtic. Ací els drets humans defineixen clarament un horitzó d'actuació, un objectiu clar de la lluita, moltes vegades no sols política. Però hi ha un altre bloc de països en els quals els drets humans són una realitat quotidiana, estan ja incorporats en les seues constitucions i pareix que ja no han de complir cap funció posterior, pareix que en aquesta incorporació es pugui haver apagat el seu potencial de racionalitat.

M'agradaria acabar reflexionant sobre la funció que els drets humans compleixen en democràcies com les nostres. Vull fer referència només a alguns aspectes del que podem anomenar *les fronteres de la democràcia*, per dir-ho d'una altra manera, a la contribució d'una teoria dels drets humans per a la determinació de l'espai democràtic. L'objectiu no és altre que exemplificar la tesi amb la qual començàvem aquesta exposició: no es pot reduir la moral al dret, ni tampoc la democràcia al joc de majories i minories més eleccions

periòdiques. La democràcia és alguna cosa més. Aquesta tesi forma part de la idea més general que avui és necessari per a la reflexió i per a la praxi passar d'un concepte *de sobirania estatal* a un concepte de *sobirania democràtica*. Un exemple clar de la funció dels drets humans per a definir les fronteres de la democràcia, per a mostrar, per així dir-ho, la falsedat d'identificar allò estatal i allò públic, són les pretensions polítiques del nacionalisme.

Si entenem per nacionalisme la reivindicació d'una estructura política pròpia per a un conjunt de persones amb característiques peculiars, és evident que estem davant de l'antic dret de l'autodeterminació. Aparentment no hi ha problemes. Però, atenció, només furguem un poc comencen a aparèixer.

Des d'una teoria deliberativa de la democràcia, que es regeix pel criteri que el poder ha d'estar en mans d'aquells que han de patir les conseqüències, és a dir, que té en l'acord o el consentiment de tots els afectats el criteri últim de validesa, la cosa es complica. I es complica principalment pel concepte de sobirania, pel que fa a la seua extensió i a la seua legitimitació. Anem pas a pas.

1. Els primers problemes apareixen pel que podem anomenar les fronteres de la nació, és a dir, respecte a la delimitació de la gent que conforma el grup. Potser en algun temps era fàcil determinar el que era una nació: comunitats d'origen integrades geogràficament i culturalment (Habermas). Però avui les fronteres s'esfumen. Els moviments migratoris produeixen societats multirracials i multiculturals; els intercanvis econòmics trenquen les barreres del que és propi; els sistemes de comunicació uniformitzen les formes d'entendre el món i, a més a més, els processos d'integració supraestatal estan creant noves estructures polítiques. Com delimitar la nostra nació? I cal delimitar-la si l'objectiu del nacionalisme és el poder estatal. Sempre fa falta, com bé ens diu Walzer, un àmbit tancat, on siga possible l'exercici legítim del poder. I això implica criteris de pertinença i exclusivitat.

A més, si al final el més important per a la nació és la comunitat de sentit: què passa amb les persones que no tenen consciència, que no senten ser membres d'una determinada nació, malgrat tenir la mateixa llengua i viure al mateix espai? Dit d'una altra forma: quin tant per cent fa falta per denominar-se una nació? És suficient amb el 51 per cent? Jo no ho sé.

2. Però totes aquestes preguntes es compliquen més quan afrontem el concepte mateix de sobirania, les fronteres podem dir ara del concepte de nacional.

Des del moment que l'objectiu final del nacionalisme és de caràcter polític, com mostra la definició oferta, no pot compaginar-se bé amb una teoria de la democràcia. La raó és que amb les seues pretensions el nacionalisme pareix confondre lleialtat i legitimitat. Moltes vegades s'oblida que la definició de Weber parla sempre del monopoli de l'ús legítim del poder. I és ací on no trobem la contribució del nacionalisme a la teoria democràtica: què té a veure el sentiment nacional amb la justificació del poder? Dins del camp semàntic de la paraula legitimitat no crec que apareguen elements com la sang, la llengua, el territori, etc. La legitimitat a l'estat modern és procedimental i això vol dir que té a veure amb el consentiment, l'acord, el contracte, l'acceptació, etc.

Aquesta confusió no és innocent. Darrere s'amaguen intents de resguardar parcel·les de poder que d'altra manera ja hagueren desaparegut, intents de mantenir elits econòmiques, polítiques i religioses, que cap força tindrien fora d'aquest sentiment. Quan barregem lleialtat i legitimitat revestim el poder polític amb elements no democràtics i, així, obrim la porta a

les conseqüències nefastes que tots coneixem: insolidaritat, exclusió i violència.

Què queda, doncs, del nacionalisme per a aquesta interdependència entre drets humans i democràcia?

En la meua opinió, una de les formes de continuar mantenint el dret que tots els col·lectius tenen a autodeterminar-se i, en un nivell més general, per a desenvolupar el que Castiñeira anomena en la introducció a l'excel·lent col·lectiu «comunitat i nació», «la reafirmació pública de determinades identitats col·lectives», crec que per fer tot açò hem de deixar de confondre pública amb estatal i reivindicar la societat civil com a lloc propi per als processos d'identitat col·lectiva. Crec que els escrits de Habermas, Walzer i Keane, entre altres, ens poden ajudar a comprendre aquest canvi. Apuntaré algunes idees sobre això.

En el nacionalisme es mesclen dues lògiques diferents, la lògica de la identitat i la lògica del poder. Les dues són essencials i han de guardar relació. Però són sistemes de regles diferents, béns socials diferents que tenen la seua pròpia esfera i els seus criteris propis de distribució.

De la lògica de la identitat depèn l'autorealització, el desenvolupament individual i col·lectiu. És l'encarregada de proporcionar una comunitat de valors i ideals i, amb ells, una cohesió interna, un marc de referència comú sense la qual és impossible entendre després la solidaritat. Des d'aquest marc, aquesta xarxa de cultura, llengua, història comuna, etc., donem sentit i significat a la nostra existència. La pregunta d'aquesta esfera és: «qui som i qui volem ser». Ací està en joc, l'autocomprensíó d'una persona, la manera de viure, el caràcter, etc. Si com diu Mead no hi ha cap procés d'individualització que no siga un procés de socialització, la identitat col·lectiva és un element necessari.

Des d'aquest punt de vista, l'espai propi del nacionalisme estaria més aviat en la societat civil, perquè està més prop de l'àmbit de la voluntarietat i de l'espontaneïtat. La solidaritat, els llaços de simpatia del què parlava J.S. Mill, no poden implantar-se via administrativa, a cops de lleis i de violència, per més justificada que estiga.

Ara bé, tampoc podem parlar de la identitat nacional igual que es parla de ser de tal associació de veïns o d'un club de futbol. Estem parlant del substrat de la mateixa societat civil, d'on podem estraure els elements necessaris per a comprendre el món, per a comparar significats. Estem parlant de la plataforma que després permetrà altres lleialtats abstractes, com pareix exigir la lògica del poder. De fet no por existir un estat democràtic, si abans no té una societat civil democràtica. Això reflexa el paper clau de la identitat nacional com contingut de la forma universal que té la democràcia.

Per la seua banda, la lògica del poder té a veure amb l'organització de la vida en comú, amb els processos de formació de la voluntat col·lectiva i els mecanismes institucionals necessaris per a la seua realització, i l'estat n'és el més important. Es tracta d'una esfera especial, com Walzer no té més remei que reconèixer (però que no el porta a modificar el seu esquema) perquè té una esfera pròpia però també és, al mateix temps, l'agent regulador dels béns socials en general. És, per dir-ho així, el que defensa totes les altres esferes distributives. El poder polític és dominant en les esferes, però no dins d'aquestes. Això vol dir que l'estat, siga la que siga la seua extensió, té l'obligació de garantir els drets, com diria López Calera, en aquest cas garantir que l'esfera de la identitat pugua desenvolupar-se.

La lògica del poder es refereix als mitjans necessaris per als fins decidits, i als riscos que correm, i el poder és la capacitat de decidir aquests assumptes, no sobre un mateix sinó sobre tots. La política tracta dels objectius col·lectius, de què hem de fer i com fer-ho. El

poder és, en definitiva, la capacitat dels ciutadans de prendre decisions i la seua expressió són les lleis i la política.

Un nacionalisme que volguera donar raó d'ambdues lògiques hauria d'entendre's com una espècie de pont entre les formes particulars de vida i els principis universalistes, iguals per a tots els pobles, que conformen l'estructura democràtica. Aquest pont suposaria, per una banda, l'afirmació dels propis interessos i valors, com veiem en la definició donada, però, per l'altra, la renúncia a la seua prioritat damunt les «pretensions legítimes de les altres formes de vida». Suposaria acceptar la participació dels afectats per les decisions com a criteri de tancament de fronteres i, per tant, desvincularia la necessitat, no la conveniència, de mesclar identitat i política.

En altres paraules, la sobirania nacional donaria pas a una sobirania democràtica on la voluntat dels afectats seria el criteri únic per a l'establiment de fronteres (Brown, 1993; Drucker, 1990). Aquest és el marc moral en què ha d'incloure tota referència dels drets dels pobles a l'autodeterminació.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXU, R. (1989): *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, CEC.
 — (1993): *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid, CEC.
 — (1994): *El concepto y la validez del derecho*, Madrid, Gedisa.
- APEL, K. O. (1993): «¿Necesitamos en la actualidad una ética universalista o estamos ante una ideología de poder eurocéntrica?», en GARCÍA MARZÁ D. I MARTÍNEZ GUZMÁN V. (ed.): *Teoría de Europa*, Valencia, Valencia Nau.
- ARANGUREN, J. L. L. (1985): *Ética y Política*, Madrid, Orbis.
- BROWN, L. R. (1993): *La situación en el mundo*, Madrid, Apóstrofe CIP.
- CORTINA, A. (1989): «Pragmática formal y derechos humanos», en MUGUERZA J. Y OTROS (ed.): *La fundamentación de los derechos humanos*, Madrid, Debate.
- DRUCKER, P. F. (1990): *Las nuevas realidades*, Barcelona, Edhasa.
- FERNÁNDEZ, E. (1984): *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate.
- FIORAVANTI, M. (1997): *Los derechos fundamentales. Apuntes para una historia de las constituciones*, Madrid, Trotta.
- GARCÍA MARZÁ, D. (1992): *Ética de la Justicia. J. Habermas y la Ética Discursiva*, Madrid, Tecnos.
- HÄBERLE, P. (1998): *Libertad, igualdad, fraternidad. 1789 como historia, actualidad y futuro del estado constitucional*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
 — (1991): *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*, Barcelona, Paidós.
 — (1997): *Más allá del Estado Nacional*, Madrid, Trotta.
 — (1998a): *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
 — (1998b): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
 — (1999): *La inclusión el otro*, Barcelona, Paidós.
- MCCARTHY, T. (1992): *Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos.
- MINC, A. (1996): *La borrachera democrática*, Madrid, Temas de Hoy.
- NINO, C. (1989): *Ética y Derechos humanos*, Barcelona, Ariel.
- PÉREZ LUÑO, A. (1995): *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos.
- SCHMIT, H. (1987): *Wahrheit-Demokratie-Diskurs*, Freiburg, Alber.
- THEOTONIO, V. I F. PRIETO (1995): *Los derechos humanos*, Córdoba, Etea.