

De la ética del discurso a la moral del respeto universal: una investigación filosófica acerca de la fundamentación de los derechos humanos.¹

MARIA CLARA DIAS
Universidade de Brasília

Resumen

Este artículo discute los fundamentos de los derechos humanos y especialmente de los derechos sociales básicos. La primera parte contiene un análisis de la concepción habermasiana de los derechos básicos. En la Ética del Discurso, los derechos básicos son las condiciones necesarias para poder participar en una fundamentación de los derechos legales. Los derechos sociales básicos expresan en cambio las condiciones de la realización de los derechos básicos. La segunda parte presenta un argumento en favor de los derechos sociales básicos, inspirado en la Moral del respeto universal de Tugendhat (1994), según la cual los derechos sociales básicos son condición de la pertenencia a una comunidad moral.

Abstract

This article discusses the foundations of human rights and specifically of basic social rights. The first part contains an analysis of Habermas' conception of basic rights. In Discourse Ethic, basic rights are the conditions which must be fulfilled in order to participate in a discourse on the foundations of legal rights. Basic social rights, on the other hand, express the conditions for the implementation of basic rights. The second part provides an argument for the recognition of basic social rights, inspired on Tugendhat's (1994) Morals of universal respect, in which basic social rights are a condition for membership in a moral community.

En nuestra vida cotidiana acostumbramos hablar de la atribución de derechos. Actos de este tipo forman parte de nuestras relaciones sociales. Otorgamos un derecho a alguien cuando, por ejemplo, le prometemos algo. Cuando digo a una persona: "prometo devolver el libro la próxima semana", asumo un compromiso delante de la misma y le otorgo el derecho de exigir el cumplimiento de lo que le fue prometido. A partir de un tal contexto, surgen los llamados derechos especiales o personales. Si mi promesa no es mantenida, infrinjo las reglas de este juego, y con esto cancelo, al menos temporalmente, mi posibilidad de participar en el mismo.

Los derechos personales pueden ser fortalecidos si encuentran una expresión legal. En este caso, los llamamos derechos legales. La infracción de un derecho legal implica que la ley es desestimada y a esta infracción corresponde, por ende, una sanción externa.

¹ Traducción del portugués de Luz Marina Barreto.

Existen, sin embargo, derechos que atribuimos los unos a los otros independientemente de acuerdos personales o determinaciones legales. Este es el caso de los así llamados derechos humanos. Acerca de los derechos humanos solemos decir que estos son derechos que atribuimos a los seres humanos en tanto que tales. Pero ¿qué significa decir que poseemos derechos por el sólo hecho de ser humanos?

Pertenece a nuestro lenguaje acerca de derechos, que una pretensión sea elevada y pueda ser justificada. Cuando se trata de un derecho personal, la pretensión en cuestión puede ser verificada invocando el acto mismo de la promesa. Cuando se trata de un derecho legal, podemos recurrir a la legislación. Pero ¿cómo podemos fundamentar un derecho que no nos fue atribuido, ni por la promesa de otro individuo, ni por la ley? Partiendo de esta pregunta, se torna claro que los así llamados derechos humanos exigen una forma distinta de fundamentación. Sólo cuando podamos esclarecer aquello de lo cual hablamos cuando nos atribuimos derechos humanos, será entonces posible fundamentar un conjunto específico de demandas como pertenecientes a tales derechos, es decir, podremos fundamentar derechos sociales básicos como derechos humanos.

La primera parte de este ensayo la dedicaré al análisis del concepto de derechos básicos tal y como aparece en Habermas. Los derechos básicos elucidan, para Habermas, las condiciones para que un individuo pueda participar en un discurso destinado a la fundamentación racional de los derechos legales. De este modo, Habermas distinguirá entre derechos básicos y derechos legales. Las normas morales y los derechos legales son fundamentados a través de un consenso racional. Un consenso racional supone los principios de la ética del discurso. La ética del discurso elucida las condiciones para que un individuo pueda participar de un discurso de fundamentación racional. Los derechos básicos pueden, por lo tanto, ser identificados con los principios que rigen la ética del discurso. Reconocer un interlocutor como un interlocutor válido, o como posible participante de un discurso de fundamentación racional, supone el reconocimiento de sus derechos básicos. Los derechos sociales básicos expresan, a su vez, las condiciones para que un individuo pueda ejercer sus derechos básicos, es decir, ellos condicionan el ejercicio de la autonomía del individuo. Son, por ejemplo, el derecho a condiciones mínimas de subsistencia, a la educación, a la salud, etc, sin las cuales un individuo no podría ejercer los demás derechos.

En la segunda parte pretendo presentar un argumento moral en favor del reconocimiento de los derechos sociales básicos. En tal sentido pretendo elucidar, con Tugendhat, un concepto de moral, a saber, el de la moral del respeto universal, para con ello argumentar en favor del reconocimiento de los derechos sociales básicos como una exigencia para todo aquel que quiera ser comprendido como integrante de la comunidad moral y para toda sociedad que reclame para sus acciones y leyes una pretensión de moralidad.

1. LOS DERECHOS BÁSICOS Y LA TEORÍA DEL DISCURSO.

En su reciente libro *Faktizität und Geltung* (Habermas, 1992), Habermas procura aplicar su teoría del discurso al proceso de legitimación de derechos. A partir de allí, Habermas deriva tanto la forma de un sistema legal, del cual resultan los llamados derechos positivos, como los llamados derechos básicos (Grundrechte), esto es, los principios que deben ser reconocidos cuando el proceso de establecimiento jurídico de normas o derechos positivos es comprendido a partir de una práctica comunicativa.

La teoría del discurso es una teoría del actuar comunicativo. Para Habermas, sólo una reflexión acerca del actuar comunicativo es capaz de esclarecer normas de acción que no recurren a dogmas religiosos o metafísicos para su fundamentación, y disolver la tensión entre la positividad del derecho, o sea, su facticidad, y la legitimidad que puede asociársele, o sea, su validez. El discurso racional es el lugar en donde posiciones contrarias pueden ser confrontadas y en donde el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez se torna posible. En vistas del consenso racional, en una situación discursiva sólo podrán ser aceptados los argumentos que, de acuerdo con el actuar comunicativo, posean una fuerza motivadora racional.

En el discurso de fundamentación de los derechos el principio del discurso asume la forma de un principio de democracia, a saber, “D: válidas son exactamente las normas del actuar con las cuales todos los implicados, en tanto que participantes del discurso racional, puedan estar de acuerdo”.² Junto con la presuposición de que las opiniones y deseos de todos y cada uno puedan encontrar una expresión racional, el principio de la democracia indica como estos pueden ser institucionalizados, esto es, a través de un sistema legal en el cual la igualdad de chances de participación en el proceso de establecimiento jurídico de los derechos esté asegurada.

Todos los participantes en el proceso de establecimiento jurídico de los derechos son simultáneamente actores e implicados en el mismo. La legitimación de un derecho se apoya en acuerdos comunicacionales; cada individuo, en tanto que integrante de un discurso racional, debe ser capaz de examinar si una determinada norma puede recibir el asentimiento de todos o no. (Habermas 1992, p.134) Un discurso racional supone, así, la libertad que cada uno tiene de determinar su propia posición independientemente de los demás y el reconocimiento de las pretensiones de cada individuo. A esta libertad la llamará Habermas “libertad comunicacional”. (Habermas 1992, p.152)

² Cfr. Habermas 1992, p.138. La definición del principio de la democracia ofrecida por Habermas es distinta de nuestra comprensión común de este término. Entendemos por “democracia” el derecho de todos a la participación y el respeto de las minorías. Sin embargo, de tal definición no puede derivarse que sólo las normas aceptadas por todos pueden ser consideradas normas válidas. Para esto, el asentimiento de la mayoría es considerado suficiente.

La génesis de los derechos es el proceso a través del cual el código legal y el mecanismo para el reconocimiento de su legitimidad, esto es, el principio de la democracia, son simultáneamente constituidos. Este proceso está caracterizado, de acuerdo con Habermas, por un proceso circular de auto-legitimación. Por un lado, el principio de la democracia debe establecer un proceso para el establecimiento legal de los derechos: sólo aquellas leyes que, a través de un proceso discursivo adecuado de legitimación, hayan efectivamente alcanzado la aceptación de todos, pueden aspirar a ser consideradas legítimas. Por el otro, la aplicación del principio de la democracia supone una práctica de autodeterminación del sujeto, en la cual los individuos se reconocen mutuamente como participantes libres e iguales en el discurso. (Habermas 1992, p.141) En este sentido, el propio principio de la democracia puede ser comprendido como el núcleo de un sistema legal. Un tal sistema moviliza y asocia la libertad comunicacional de un individuo a la práctica de la constitución de la ley, y al mismo tiempo somete a la misma al arbitrio de cada uno. La ley será, por tanto, aquello que vuelve compatible la libertad de acción de un individuo con la de todos los demás.

El sistema legal deberá englobar los principios a los cuales los individuos deben estar sometidos, si pretenden orientar su vida comunicativa a través de derechos. Deberá, por tanto, englobar los principios que vuelven posible el proceso de legitimación de normas y derechos positivos. Tales principios son los llamados derechos básicos. Los derechos básicos, para Habermas, condicionan la posibilidad de un consenso racional acerca de la institucionalización de las normas del actuar. Ellos son:

- (1) Derecho a igual libertad de acción.
- (2) Derecho a la libre asociación de los individuos.
- (3) Derecho a la protección de los derechos individuales.
- (4) Derecho a igual chance de participación en los procesos de formación de opiniones y voluntades.
- (5) Derecho a garantizar las condiciones de vida sociales, técnicas y económicas necesarias para el ejercicio de los derechos enunciados arriba. (Habermas 1992, p.155)

Los derechos básicos fundamentan el "status" de ciudadanos libres e iguales. Para que este fin pueda ser alcanzado, sin embargo, es necesaria la satisfacción de ciertas condiciones vitales. Los derechos que satisfacen tales condiciones pertenecen a los así llamados derechos sociales básicos. Los derechos sociales básicos (5) son, por lo tanto, una condición para que los derechos básicos enunciados en (1), (2), (3) y (4) puedan ser ejercidos. En este sentido, ellos forman parte, necesariamente, de un sistema legal del cual puedan derivarse derechos positivos. El no reconocimiento de derechos básicos implica la

imposibilidad del propio discurso de legitimación, y, consecuentemente, de todos los demás derechos positivos.

Pasemos ahora a las críticas a Habermas. La fundamentación de los derechos básicos en Habermas consiste en presentar tales derechos como un presupuesto para la aplicación del principio del discurso al discurso de fundamentación de los derechos positivos, es decir, de la aplicación del principio de la democracia. El proceso de establecimiento jurídico de normas o de derechos legales es uno entre los otros sistemas de acción que conforman la teoría de la acción comunicativa propuesta por Habermas. De acuerdo con su teoría, todos los individuos son simultáneamente autores e implicados de los derechos. Para que cada uno pueda formar parte del proceso de establecimiento jurídico de derechos, es necesaria la satisfacción de ciertas condiciones. Tales condiciones son lo que Habermas llama los principios del discurso racional, o sea, de un discurso en el que la única forma de coerción aceptada sea la de los propios argumentos. Las reglas de este discurso son los principios de la ética del discurso. De este modo, podemos entonces entender a los derechos básicos como una expresión de la aplicación de los principios de la ética del discurso, en el discurso de fundamentación del derecho positivo. Una evaluación de la concepción de derechos básicos en Habermas, debe, por tanto, comenzar por una evaluación crítica de la propia ética del discurso.

Los problemas de la ética del discurso ya han sido exhaustivamente presentados por diversos autores.³ De modo que me voy a limitar sólo aquí a las críticas pertinentes para nuestra investigación.

La sumisión a los principios de la ética del discurso es, en Habermas, una condición de la posibilidad del propio discurso racional. La primera pregunta que debemos hacernos es, entonces: ¿Por qué debemos pensar el proceso de fundamentación como esencialmente discursivo, o mejor, comunicativo?

Un acto de habla es esencialmente comunicativo cuando un sujeto pretende, a través del mismo, dar a entender algo a uno o más hablantes. Actos de habla en este sentido son, por ejemplo, el saludar o el pedir algo a alguien. En estos contextos es fundamental que podamos distinguir entre el papel del hablante y el papel del oyente. Hay, sin embargo, usos del lenguaje con relación a los cuales tal distinción no desempeña papel alguno. Este es el caso del propio pensamiento o de otros juegos del lenguaje monológicos. En estos usos del lenguaje no constatamos ningún aspecto esencialmente comunicativo. Para elaborar una teoría de la acción comunicativa, en la cual puedan ser pensados, tanto los enunciados

³ Cfr. E. Tugendhat, "Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik" en *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam 1987; E. Tugendhat, "Sprache und Ethik", en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992; A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt a.M. 1986 y R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt a.M. 1983

acerca de objetos como los enunciados normativos, Habermas termina reduciendo los múltiples usos del lenguaje a su uso comunicativo.

Sólo cuando un acto de habla no puede ser pensado fuera de un contexto comunicativo tiene sentido caracterizarlo como esencialmente comunicativo. Pero ¿será este el caso de los llamados enunciados normativos? Las expresiones normativas contienen una exigencia recíproca. No obstante, de esto no se sigue que ellas sólo puedan ser comprendidas a partir de un contexto comunicativo. Podemos formular, de modo monológico, argumentos pertinentes para la aceptación de una norma. También podemos, monológicamente, tomar decisiones acerca de las normas de nuestras acciones. Por consiguiente, ni los argumentos que nos llevan a reconocer una exigencia normativa, ni la decisión de actuar de acuerdo con una norma, pueden ser consideradas esencialmente comunicativas.

El carácter esencialmente comunicativo del proceso de fundamentación está asociado, según Habermas, a una teoría consensual de la verdad, de acuerdo con la cual el consenso es el criterio último, tanto para la verdad de una aserción, como para la validez de una expresión normativa. Siendo así, el criterio para la validación de un enunciado consistirá en el posible acuerdo de todos los integrantes del discurso racional con relación al mismo. Por discurso, entiende Habermas la argumentación racional entre dos o más personas. Un consenso racional sólo es, por ende, alcanzable a través de un proceso comunicacional. Pero ¿por qué debemos aceptar el consenso como criterio? Sin una respuesta para tal cuestión, el carácter esencialmente comunicativo de la fundamentación de las normas de acción permanece oscuro.

Para Habermas, un consenso racional no es precisamente un consenso fáctico, sino un consenso cualitativo, un consenso basado en argumentos. Ahora bien, para caracterizar un consenso cualitativo es necesario que se sepa cuando una creencia colectiva en la verdad de una determinada proposición viene acompañada de razones adecuadas. Si esto es así, no podemos suponer que es el propio consenso el que desempeñará esta función. Siendo así, sólo los propios argumentos, y no el consenso en relación a los mismos, constituyen la verdadera base para el reconocimiento de la validez de un enunciado. De esto se sigue, por lo tanto, que el acuerdo intersubjetivo no puede ser él mismo criterio para el reconocimiento de la validez de aserciones y normas, sino una consecuencia de que existan criterios con base a los cuales la verdad de una aserción o la corrección de una norma pueden ser establecidas. Sólo entonces podrá decirse que un tal acuerdo es un consenso cualitativo, es decir, un consenso basado en argumentos.

Los principios de la ética del discurso expresan, para Habermas, las reglas que todos los participantes en la comunicación deben aceptar. Ellas pertenecen a la lógica de la argumentación. Podemos interpretar estas reglas de dos modos. O bien ellas son algo así como reglas racionales, que prescribirían cuáles son los mejores medios para alcanzar determinados fines, en cuyo caso Habermas no

podría derivar de las mismas máximas de carácter moral; o bien ellas debe ser entendidas en sentido “fuerte”, en la medida en que ya incluirían un aspecto normativo. Pero es claro que, en este caso, tendríamos un círculo, dado que Habermas estaría presuponiendo algo ya normativo para fundamentar esa misma normatividad.

El principio según el cual todos los participantes en un discurso racional, en tanto que tales, deben ser igualmente considerados, constituye para Habermas la base para la fundamentación de las normas de actuar. Ahora bien, esta es una presuposición que sólo puede ser reconocida en el seno de una comunidad moral. Por lo tanto, las convicciones morales de una tal sociedad no podrían ser avaladas a través de un consenso. Ellas son, ante todo, lo que cualifica el consenso acerca de reglas morales.

La cuestión de como fundamentar los principios de la ética del discurso, o una concepción de la imparcialidad, es la cuestión de como es posible fundamentar una posición moral, o mejor, la cuestión sí o cómo es posible decidir entre posiciones morales contradictorias. Esta última cuestión escapa a los objetivos de este ensayo. Responder esta pregunta exigiría mucho más que lo que una mera investigación acerca de los así llamados derechos básicos humanos sería capaz de ofrecer. Me propongo aquí simplemente rechazar la posibilidad de que los principios morales puedan ser deducidos de reglas de racionalidad y, por consiguiente, de que estos principios tengan que ser entendidos como presupuestos para los diversos tipos de fundamentación, dado que con ello tendríamos, por lo menos en lo que concierne al discurso de fundamentación de las normas morales, un círculo vicioso.

¿Cuáles son las consecuencias que podríamos extraer de las críticas aquí realizadas para el caso específico del discurso de fundamentación de los derechos? Como lo hemos dicho anteriormente, podemos ahora preguntarnos si el proceso de fundamentación de los derechos debe poseer algo esencialmente comunicativo. Los derechos expresan demandas sociales. Con todo, en tanto y en cuanto tales demandas están basadas en “buenos” argumentos y no en un consenso, no estamos autorizados a reducir nuestro discurso acerca de los derechos al aspecto comunicativo. El consenso en la fundamentación de los derechos -sean estos derechos positivos o humanos- no puede ser tomado como un criterio. El es ante todo una consecuencia de que seamos capaces de reconocer buenas razones para postular algo, sea como una ley universal, i.e., como un derecho humano, sea como una ley en un sistema legal, i.e., como un derecho positivo.

Habermas denomina al principio del discurso, en el proceso de establecimiento jurídico de derechos, “el principio de la democracia”. El principio de la democracia establece como válidos los derechos, con relación a los cuales todos los potenciales miembros del discurso racional estarían de acuerdo o podrían estar de acuerdo. En tanto que desempeña el papel de un generador de derechos

positivos, el principio de la democracia se encuentra él mismo institucionalizado a través de un sistema que garantiza la igualdad de participación en el proceso de legitimación de los derechos. La aplicación del principio de la democracia en el discurso de legitimación de los derechos presupone, por lo tanto, un sistema en el cual todos los individuos -en tanto que actores e implicados en el derecho- poseen igualdad de condiciones. Esta es una presuposición del principio de la democracia, en tanto que principio del discurso. Con todo, al contrario de lo que supone Habermas, la igualdad de condiciones no puede ser caracterizada, ni como un principio de la racionalidad, ni como un principio del lenguaje general, sino solamente como un principio moral. De este modo, antes de haber realizado cualquier distinción entre moral y derecho, Habermas presupone ya un principio moral como condición del propio principio de la democracia.

El establecimiento democrático de los derechos legales es un proceso en el cual los individuos -respaldados por la igualdad de participación- llegan a un consenso acerca de las reglas que desean institucionalizar. Así surgen los llamados derechos positivos. Los derechos básicos son las reglas que deben ser respetadas a fin de que la igualdad de participación pueda ser garantizada. Si aceptamos que los derechos básicos deben satisfacer la exigencia en favor de la igualdad de condiciones, entonces debemos comprenderlos como principios morales. En este sentido, podemos también -con Habermas- concebir la satisfacción de tales derechos como una condición del proceso de fundamentación del sistema legal. Con todo, esto no nos impide rechazar, tanto el consenso como criterio de verdad y validez, como el supuesto carácter esencialmente comunicativo de nuestro discurso acerca de derechos y la derivación de una ética del discurso a partir de una lógica de la argumentación.

De acuerdo con Habermas, los derechos básicos deben garantizar la igualdad de chances para participar en un discurso. Ellos fundamentan el "status" de individuos libres e iguales y deben proteger la autonomía de cada cual. La atribución de derechos sociales básicos no constituirán, aquí, ninguna excepción. Tales derechos expresan las condiciones necesarias para que un individuo pueda disfrutar de su autonomía. ¿Cómo podemos, sin embargo, fundamentar la atribución de derechos básicos a aquellos que no poseen autonomía? ¿Deben ser atribuidos los derechos básicos a todos los seres humanos, o solamente a aquellos que puedan tomar parte del discurso racional? Esta misma pregunta podemos hacérsela a la ética del discurso en tanto que tal. Contra la teoría habermasiana podemos decir que ella es incapaz de ofrecer respuestas a cuestiones que hoy en día son consideradas esencialmente morales, a saber: las cuestiones que conciernen al status de los fetos y los recién nacidos, a las futuras generaciones, a los animales y al medio ambiente. Pretendo, con todo, mantener mi crítica limitada solamente al ámbito de los así llamado derechos humanos o derechos básicos.

Según Habermas, los derechos básicos son una condición para que alguien pueda formar parte en el discurso de fundamentación. En este sentido, su concepción de los derechos humanos puede fundamentar la demanda tradicional en favor del derecho a la libertad. ¿Pero será posible en su concepción fundamentar los derechos sociales básicos? ¿Es lícito concebir a los derechos sociales básicos como una parte integrante de un concepto de derecho que no puede ser extendido a los niños y a los minusválidos? Una tal concepción estaría en contradicción, no sólo con las concepciones tradicionales en torno a los derechos humanos, sino con nuestro propio sentido común. La garantía de un mínimo para la subsistencia es, por ejemplo, un derecho que suponemos inherente a todo ser humano, independientemente de su status como posible integrante en un discurso racional.

Naturalmente, es posible imaginar una situación en la cual los integrantes del discurso de fundamentación representan y elevan los derechos sociales de aquellos que no pueden formar parte de un discurso racional. No obstante, los derechos que resultan del discurso de fundamentación no poseen más el status de derechos básicos. Ellos son derechos positivos y dependen, así, del asentimiento de los posibles participantes en el discurso de fundamentación racional. ¿Debemos, con todo, conceder que sólo una élite decida por los derechos que a todos pertenecen? Cuando se trata de derechos sociales básicos, no podemos aceptar que una decisión acerca de tales derechos sea realizada por apenas una parcela de la humanidad. La aplicación de la ética del discurso al ámbito del discurso de fundamentación de los derechos conduce, así, a una forma de paternalismo político.

Podemos, por tanto, concluir que el reconocimiento de los derechos sociales básicos debe ser independiente, tanto del status de un ser humano como posible integrante de un discurso racional, como de un posible consenso. Tales derechos no podrían ser comprendidos, desde esta perspectiva, ni como derechos positivos, ni como derechos básicos. Si pretendemos justificar moralmente nuestra demanda por derechos sociales, debemos entonces abandonar la perspectiva de la ética del discurso y salir en busca de un nuevo concepto de moral.

2. DERECHOS HUMANOS Y LA MORAL DEL RESPETO UNIVERSAL.

Fundamentar una concepción específica de la moral significa, para Tugendhat, ofrecer un concepto plausible del “bien” moral (una definición plausible de lo que sea un buen desempeño de un individuo en tanto que miembro cooperativo de una sociedad), y mostrar, al mismo tiempo, que todas las otras alternativas son menos plausibles o inaceptables.⁴ Tugendhat extrae este concepto de la concepción moral kantiana, a saber, de la formulación del imperativo categórico:

⁴ Cfr. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, cap.5. Citado a partir del manuscrito.

“Actúa de tal manera que la humanidad, tanto en tu persona, como en la de otros, pueda ser en cada momento considerada como un fin en sí misma, y jamás exclusivamente como un medio”. (I. Kant 1968, Bd. VI, p. 429) En otras palabras: “No trates a otros seres humanos como simples medios”, o también, “No instrumentalices seres humanos”. Con la ayuda de este principio será, entonces, definida la moral del respeto universal. Respeto significa aquí el reconocimiento de cada ser humano en tanto que sujeto de derechos (Rechtssubjekt). Una tal moral es, por lo tanto, universal e igualitaria. Sus normas son aquellas que, desde de la perspectiva de cualquier integrante de la comunidad moral, puedan ser aceptadas.

La decisión de aceptar o no una concepción moral es, en última instancia, un acto de la autonomía del individuo. No hay, por lo tanto, nada que nos obliga a ello. La constitución de una consciencia moral y de los sentimientos a ella asociados, depende de si el individuo quiere considerarse a sí mismo como miembro de la comunidad moral, o sea, quiera pertenecer a la totalidad de los individuos cuyo actuar se orienta según reglas morales.

Nos debemos preguntar, por tanto: (1) si queremos comprendernos como integrantes de una comunidad moral cualquiera y (2) si queremos comprendernos como integrantes de una comunidad moral definida por el concepto de bien aquí presentado, o sea, el concepto de bien kantiano. Tal cuestión debe ser vista como parte integrante de la cuestión que concierne a la constitución de la identidad cualitativa (Cfr. E. Tugendhat, 1996, p. 7) de cada individuo, es decir, a la pregunta por el quiénes o qué clase de personas, queremos ser.

La identidad de cada individuo comporta siempre algo que ya está determinado, tales como, por ejemplo, elementos de su historia personal o sus talentos individuales, y también algo que depende de cada uno. La identidad cualitativa es, así, una respuesta del individuo a su pasado, y es al mismo tiempo una determinación de su futuro. El individuo elige para su futuro aquello que considera fundamental para su vida y para su identidad. El experimenta su vida como lograda o feliz en tanto que alcanza a ser lo que quería ser, es decir, el tipo de persona que quería ser. (Tugendhat 1996, p. 9-10)

¿Es, sin embargo, necesario que la identidad moral desempeñe un papel constitutivo para la identidad del individuo moderno? Nosotros acabamos de decir que cada individuo elige para sí, aquello que considera fundamental para la constitución de su identidad. Pero ¿es la identidad moral de un individuo esencial para una identidad o para una vida lograda? Tal cuestión sólo podemos dejarla abierta. Todo lo que podemos ofrecer es un esclarecimiento de los elementos implicados en la aceptación o rechazo de un principio moral cualquiera.

Si no consideramos que es fundamental para nuestra identidad cualitativa el formar parte de una comunidad moral, abandonamos nuestra posibilidad de censurar a otros y cualquier referencia a sentimientos morales, tales como la

vergüenza, la indignación y la culpa. Tales sentimientos son una reacción de la comunidad o del propio individuo a la infracción de un principio moral con el cual los dos se había identificado.

Si no queremos referirnos al concepto de bien kantiano, entonces nuestra relación con otros seres humanos será sólo instrumental. En otras palabras, trataremos a los otros individuos no como sujetos capaces de determinar sus propias acciones y fines, sino como meros objetos de nuestro propio actuar.

La identificación con una comunidad significa, en general, que consideramos sus principios, nuestros principios. La identificación con los principios de la moral del respeto universal implica considerar cada individuo como un sujeto de derechos. Si queremos que nuestras propias pretensiones sean respetadas, entonces debemos elegir vivir en una sociedad cuyo principio supremo sea el respeto a los intereses de cada uno.

Si a la identidad cualitativa del individuo corresponde la identificación con los principios de la moral del respeto universal, entonces el respeto a todos los seres humanos será una condición necesaria para que el individuo pueda tener consciencia de una identidad o una vida lograda. El respeto al ser humano es el respeto a sus derechos. Los derechos atribuidos a todos los individuos son aquellos que llamamos derechos humanos. El reconocimiento de los derechos humanos es, por lo tanto, una exigencia de la moral del respeto universal, es una regla del actuar de cualquier individuo que quiera ser comprendido como integrante de la comunidad moral y de todo Estado que eleve pretensiones morales.

Los derechos humanos corresponden a los principios morales que ofrecen la garantía de satisfacción de las condiciones mínimas para la realización de una vida digna. Una vida digna es ante todo una vida en la cual el individuo pueda satisfacer sus necesidades básicas. Una identidad lograda en las sociedades modernas supone un sistema en la cual la satisfacción de tales necesidades básicas esté asegurada. La garantía de satisfacción de las necesidades básicas de cada uno, en otras palabras, el reconocimiento de los derechos humanos es una exigencia de la sociedad moral. Nuestro próximo paso consiste en la investigación del papel desempeñado por los derechos sociales básicos en el seno de la sociedad moral.

Vimos, anteriormente, que los derechos humanos deben satisfacer las condiciones mínimas necesarias para una vida digna. Una vida digna es, también, aquella en la cual el individuo pueda respetarse a sí mismo. A la autoestima de cada cual pertenece la consciencia de su propia autonomía. La autonomía del individuo consiste en su independencia frente al arbitrio de los demás y en sus posibilidades de autoconservación. De este modo, el respeto a la autonomía de cada uno requiere un sistema en el cual cada individuo pueda determinar sus propias acciones. Para que todos puedan gozar de esta libertad, la sociedad debe garantizar el acceso de todos a una formación profesional y al trabajo. La

satisfacción de los derechos sociales aparece, así, como una garantía para el ejercicio de la autonomía de cada individuo.

Pero, así como no nos es lícito restringir las necesidades básicas de un individuo a su necesidad de autonomía, tampoco podemos restringir nuestra noción de derechos humanos al derecho a la libertad, y fundamentar los así llamados derechos sociales como una garantía de la misma. Si el reconocimiento de los derechos humanos se limitase al reconocimiento del derecho a la libertad, eliminaríamos nuestra posibilidad de exigir respeto para todos aquellos seres que no poseen autonomía, es decir, para los niños muy pequeños, los retrasados mentales y para las personas con deficiencias físicas o mentales. En los casos en que constatamos la ausencia de autonomía, es decir, en los casos en que una persona no es capaz de proveer su propio sustento, la garantía de una vida digna eleva una exigencia mayor a la sociedad misma. Esto significa que no debemos restringir los derechos humanos únicamente al derecho a la libertad. Al contrario, esto implica que la carencia de autonomía debe ser compensada a través del reconocimiento de otros derechos.

Cuando elegimos como punto de partida la moral del respeto universal, entonces nos comprometemos a considerar a cada ser humano, en igual medida, como objeto de respeto. El respeto a cada ser humano supone el reconocimiento de sus necesidades básicas. Solamente la atribución de derechos sociales puede garantizar la satisfacción de tales necesidades y, por consiguiente, ofrecer a todos los individuos las condiciones mínimas para la realización de una vida digna. Por derechos sociales básicos debemos, por tanto, comprender tanto los derechos relacionados con la educación, formación profesional, trabajo, etc., como el derecho a la alimentación, vivienda, asistencia médica y a todo aquello que paulatinamente vayamos reconociendo como una parte integrante de nuestra concepción de una vida digna. Este es el caso, por ejemplo, de los derechos que conciernen a la demanda por un medio ambiente saludable.

La satisfacción de las necesidades básicas de un individuo es una condición necesaria para la autoestima del individuo, para su respeto por los demás, y para el respeto a los principios de la sociedad. Si sus propias necesidades básicas no son respetadas, no es razonable esperar que el individuo se identifique con las normas de la sociedad. La atribución de derechos sociales básicos es, así, una condición mínima para que un individuo pueda reconocer, en las normas de la sociedad, el respeto por su propia persona. Una condición mínima, por ende, para que el individuo quiera comprenderse como integrante de una comunidad moral.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXY, R.

Theorie der juristischen Argumentation, Frankfurt a.M. 1983

HABERMAS, J.

Faktizität und Geltung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992

KANT, I.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, en Kants Werke - Akademie-Textausgabe, Band IV, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

TUGENDHAT, E.

“Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik” en *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam 1987.

TUGENDHAT, E.

“Spache und Ethik”, en *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992;

TUGENDHAT, E.

“Identidad personal, nacional y universal” en *Ideas y Valores* N°100, Bogotá: Universidad Nacional 1996, p.3-18.

WELLMER, A.

Ethik und Dialog, Frankfurt a.M. 1986.