

És la democràcia un dels drets humans?

Seyla Benhabib

En el pensament contemporani es dona un desacord considerable pel que fa a la justificació i el contingut dels drets humans. Per una banda, el llenguatge dels drets humans és a hores d'ara el vocabulari públic d'un món farcit de conflictes, i a més es troba en plena expansió.¹ La promoció, la defensa i la institucionalització dels drets humans han esdevingut el llenguatge indiscutible —bé que no la realitat— de la política al món d'avui. Per una altra banda, s'ha pogut dir que «els darrers anys, mentre que el compromís polític amb els drets humans creixia, el compromís filosòfic minvava».² La justificació i el contingut dels drets humans són objecte d'un debat intens. Hi ha

qui argumenta que els drets humans constitueixen el «nucli d'una moralitat universal prima [*thin*]» (Michael Walzer), mentre que altres afirmen que els drets humans configuren «una condició raonable per a un consens polític mundial» (Martha Nussbaum). Altres, encara, restringeixen més el concepte de drets humans i parlen d'un «estàndard mínim d'institucions polítiques ben ordenades per a tots els pobles»³ (John Rawls) i avisen que cal fer una distinció entre la relació dels drets humans del Dret dels Pobles i la Declaració Universal dels Drets Humans de 1948.

Les diferents justificacions dels drets humans condueixen inevitablement a una variació en el seu contingut i a diferenciar sobre la base d'una certa casuística entre els diversos drets. Michael Walzer, per exemple, suggereix que una comparació dels codis morals de diverses societats pot donar lloc a un conjunt de criteris, a una llista «prima» de drets humans, que «totes les societats podrien subscriure: determinacions negatives, ben probablement, lleis contra l'assassinat, l'engany, la tortura, l'opressió i la tirania».⁴ Però això donaria lloc a una llista relativament curta. «En serien sens dubte exclosos, entre d'altres» —afirma Charles Beitz— «els drets que pressuposen formes polítiques democràtiques, la tolerància religiosa, la igualtat jurídica de la

Seyla Benhabib és catedràtica de Filosofia i Ciència Política a la Universitat de Yale. És autora, entre altres, de *The rights of the others* (2004) i, en català, de *Diversitat cultural, igualtat democràtica* (Tàndem, València, 2000). Les idees contingudes en aquest assaig es presentaren al discurs presidencial davant l'American Philosophical Association l'any 2006. Posteriorment han estat debatudes a la Universitat de Kansas (2007), a la reunió anual del Seminari sobre Orient Mitjà de la Yale Law School, que va tenir lloc a Istanbul el gener de 2008, i al seminari «Dret i globalització» de la Universitat de Yale (març 2008). L'autora vol agrair als participants en aquests actes el seu viu interès i comentaris, i en particular David Álvarez García, per atraure la seua atenció cap a l'obra de Joshua Cohen sobre la democràcia com a dret humà.

dona i la lliure elecció de cònjuge».⁵ Per a molts dels sistemes morals del món, com ara l'antic judaisme, el cristianisme medieval, el confucianisme, el budisme i l'hinduisme, les «determinacions negatives contra l'opressió i la tirania» de què parla Walzer serien compatibles amb nivells molt elevats de desigualtat entre gèneres, classes socials, castes i grups religiosos.

Un altre punt de vista és que una interpretació no local i més àmplia dels drets humans, tot i que no fos adoptada per totes les moralitats convencionals, de fet, podria ser acceptada per les principals concepcions de la justícia política i econòmica del món. Concebuta d'aquesta manera, els drets humans constituïrien el nucli d'un consens polític sobreposat, i no d'un consens moral. La defensa que fa Martha Nussbaum dels drets humans segueix aquesta estratègia.⁶

Sens dubte, John Rawls va fer la defensa més provocativa de la limitació dels drets humans a «un estàndard mínim d'institucions polítiques ben ordenades per a tots els pobles». Rawls inclou com a drets humans bàsics el dret a la vida (als mitjans de subsistència i la seguretat); a la llibertat (a la llibertat de l'esclavitud, la servitud i el treball forçós i a un marge suficient de llibertat consciència per garantir la llibertat de religió i pensament); a la propietat personal i a la «igualtat formal tal com s'expressa en les normes de la justícia natural (és a dir, que els casos similars es tracten de manera similar)».⁷ Els drets de llibertat de consciència i d'associació es retallen a *The Law of Peoples* (1999) per tal d'incloure aquelles «societats jeràrquiques decents», que garanteixen una certa llibertat de consciència a altres confessions religioses, però no igual llibertat de consciència a les religions mino-

ritàries no sancionades per l'Estat. En canvi, l'article 18 de la Declaració Universal dels Drets Humans (DUDH), que garanteix «el dret a la llibertat de pensament, consciència i religió», incloent-hi el dret de canviar de religió, «a manifestar la religió o les creences pròpies en l'ensenyament, pràctica, culte i observança» és molt més igualitari i ferm enfront de les religions estatals existents que no el dret a la «llibertat de consciència no igualitària» de Rawls.

D'una manera més significativa, Rawls no comenta l'article 21 de la DUDH, tan important, que garanteix a tothom «el dret a participar en el govern del seu país, de manera directa o per mitjà de la lliure elecció de representants», i que estipula que «la voluntat dels pobles ha de ser la base de l'autoritat del govern».⁸ No hi ha cap dret humà bàsic a l'autogovern en el plantejament rawlsià.

Tenint en compte que la Declaració Universal dels Drets Humans és el document del nostre món que més s'acosta a un «dret públic» internacional, ¿com es pot explicar aquesta tendència de molts filòsofs a restringir el contingut dels drets humans a una fracció d'allò acordat internacionalment (sobre el paper, si més no)? Ja sé, per descomptat, que aquests documents poden ser filosòficament confusos, producte de compromisos polítics, com fou el cas de la DUDH, fruit de negociacions inacabables entre les delegacions dels Estats Units i la Unió Soviètica.⁹ Amb tot, com ha remarcat James Griffin, convé analitzar seriosament les «discrepàncies entre la millor justificació filosòfica dels drets humans i la legislació internacional sobre drets humans».¹⁰

En aquest assaig voldria bandejar l'estratègia de justificació i la derivació del contingut dels drets humans de la posició

minimalista en favor d'una concepció més robusta dels drets humans en termes del *dret a tenir drets* (Hannah Arendt). En un article recent, Joshua Cohen ha distingit dos tipus de «minimalisme amb relació als drets humans». El primer és un minimalisme «substantiu», el segon «justificador».¹¹ El minimalisme substantiu té a veure amb el contingut dels drets humans i «més àmpliament, amb les normes de justícia global». En aquest cas, els drets humans es redueixen en bona part al que es coneixia abans com a «llibertat negativa». Tant Michael Ignatieff en *Human Rights as Politics and Idolatry*,¹² com Thomas Nagel en «The Problem of Global Justice», defensen aquest punt de vista.¹³ El «minimalisme justificador», en canvi, té a veure amb «una concepció dels drets humans com a element essencial d'una concepció de la justícia global en un món èticament plural –com a tret bàsic d'una *raó pública global*».¹⁴

Aquesta és una distinció important. L'atractiu del «minimalisme justificador» prové de la voluntat de trobar un «consens sobreposat» [*overlapping consensus*] en l'arena internacional que no es base en visions del món o doctrines integrals o exhaustives, que sovint són excloents o sectàries. El consens global sobreposat, lluny d'això, hauria de ser «autònom» [*free standing*] en el llenguatge de Rawls. En un món en què s'ha fet ús i abús del concepte dels drets humans per a justificar tota mena d'accions i intervencions polítiques, aquesta precaució sens dubte és benvinguda. Un consens sobreposat global «autònom» hauria de reforçar les perspectives de pau mundial garantint que els termes d'acord siguin acceptables per a tots els pobles.

Tanmateix, aquest interès tan digne d'elogi per la tolerància liberal i la coexistèn-

cia pacífica de Rawls bé pot conduir a la indiferència liberal, i encara més, a una tolerància injustificada amb els règims repressius del món com poden ser, i són de fet ben sovint, moltes d'aquestes «societats jeràrquiques decents». La postura de Joshua Cohen sobre aquesta implicació de l'obra de Rawls és complexa. A diferència de Rawls, Cohen argumenta que «qualsevol concepció raonable de l'autodeterminació col·lectiva coherent amb els valors fonamentals de pertinença i inclusió... requerirà algun procés de representació d'interessos i control del poder, encara que no drets polítics iguals per a tots».¹⁵ Dit altrament, encara que l'abast de la representació i el control que defensa va més enllà de la «jerarquia consultiva» considerada suficient per Rawls, Cohen no considera imprescindible «el reconeixement de drets polítics iguals» per a tots per complir la condició de respecte universal per a tothom. Fins a quin punt és acceptable aquesta limitació? És convincent la distinció entre «representació d'interessos» i «control del poder» i la igualtat democràtica? S'han d'admetre compromisos en un tema com la «igualtat de drets polítics per a tots»?¹⁶ Més endavant hi tornarem.

Defensaré ací una estratègia de justificació que pretén sintetitzar les intuïcions de l'ètica discursiva amb el concepte del «dret a tenir drets» (Hannah Arendt), en la confiança d'assenyalar el camí cap a una defensa més robusta dels drets humans en un context de justícia global. Si en l'obra d'Arendt, «el dret a tenir drets» és vist principalment com un dret polític i es pot ben bé definir com el «dret de pertànyer a una comunitat política», jo proposaré una concepció no estatista del «dret a tenir drets», entès com el dret de tot ésser humà

a ser reconegut i que siga protegida la seua personalitat jurídica per la comunitat mundial.¹⁷ Aquesta reformulació del «dret a tenir drets» en termes no estatistes és fonamental en el període que arranca amb la Declaració dels Drets Humans de 1948, un temps en el qual hem passat de normes de justícia «internacionals» a normes de justícia «cosmopolites». Malauradament, el discurs contemporani sobre els drets no ha pres nota d'aquestes transformacions, i no ha desenvolupat una justificació i un contingut dels drets humans en consonància amb aquestes transformacions jurídiques més àmplies.¹⁸

Tot seguit aprofundirem en l'explicació més teòrica dels drets humans. La qüestió és si hi ha uns supòsits mínims sobre la naturalesa humana i la racionalitat subjacents a qualsevol formulació normativa dels drets humans.¹⁹ Recordaré que en qualsevol defensa dels drets humans, són cabdals determinats compromisos normatius i que l'universalisme justificador i l'universalisme moral estan profundament lligats.²⁰ Després, em centraré en el problema del «minimalisme» en la justificació dels drets humans i defensaré la idea que un dret fort a l'autogovern és essencial com a condició per a parlar de manera raonable sobre el ventall vàlid de variació dels drets humans. L'argument de Cohen segons el qual «la democràcia no forma part dels drets humans» és indefensable i contradictori.

II

Les reivindicacions de drets són en general del tipus següent: «Puc justificar amb bones raons que cal respectar la pretensió d'un altre d'actuar d'una manera determinada o

no, i de gaudir de certs recursos i serveis». Alguns drets tenen a veure amb les llibertats, és a dir, amb la possibilitat de fer o no fer determinades coses, sense que ningú tinga autoritat moral per obligar-me a actuar o no d'una manera determinada. Els drets sobre llibertats generen deures d'abstenció. Altres reivindicacions de drets tenen a veure amb els recursos. Aquests drets, com ara a l'escola primària o a la seguretat, per exemple, comporten l'obligació d'uns altres –individus o institucions– d'actuar d'una certa manera i de proveir uns béns materials determinats. Com ha assenyalat Jeremy Waldron, aquests drets desemboquen en «una cascada d'obligacions».²¹

Per a la tradició del constructivisme moral kantianà,²² les reivindicacions de drets no tenen a veure amb allò que «existeix»; ens preguntem, en canvi, si les nostres vides dins, fora i enmig d'entitats polítiques haurien d'estar guiades per immunitats mútuament i recíprocament garantides, limitacions a les accions dels altres, i per l'accés legítim a béns i recursos determinats. Els drets no tenen a veure amb el que hi ha, sinó amb el tipus de món en què raonablement volem viure. ¿Com podem justificar la discussió sobre els drets humans sense caure en les trampes de la fal·làcia naturalista o de l'individualisme possessiu? La resposta és: «Per a poder justificar davant de tu per què tu i jo hem d'actuar de maneres determinades, he de respectar la teua capacitat d'estar o no d'acord amb mi sobre la base de raons la validesa de les quals acceptes o rebutges. Però respectar la teua capacitat d'acceptar o rebutjar raons, la validesa de les quals tu avalues, per a mi significa que he de respectar la teua capacitat per a la llibertat comunicativa». Estic assumint que tots els éssers humans que parlen un llen-

guatge natural són capaços de la llibertat comunicativa, és a dir, de dir «sí» o «no» a uns enunciat, les pretensions de validesa dels quals comprenen i d'acord amb els quals poden actuar. Els drets humans o els drets bàsics són principis morals que han d'integrar-se en un sistema de normes legals que protegeixen l'exercici de la llibertat comunicativa. En efecte, l'exercici de la llibertat comunicativa és també un exercici d'intervenció [*agency*], de formulació dels objectius i les metes que volem assolir i de la manera d'assolir-los. A diferència de les teories dels drets humans centrades en l'agent (com ara les d'Alan Gewirth i James Griffin), que encara són les que generalment més s'associen a les formulacions de drets humans, en el model de teoria del discurs procedim a partir de la concepció de l'agent humà com a individu inserit en contextos de comunicació i d'interacció. La capacitat per a formular objectius per a l'acció no precedeix la capacitat de justificar aquestes metes amb raons davant dels altres. Les raons per a l'acció no sols són arguments que em motiven; també són explicacions de les meues accions amb què jo em projecte com a «agent» en un món social que compartisc amb els altres, i a través de les quals els altres em reconeixen com a persona capaç i responsable de determinades accions. L'agència i la comunicació són dues cares de la mateixa moneda: només em reconec com a agent, perquè puc anticipar que forme part d'un espai social en què els altres em reconeixen com a autor de certes accions i enunciator de certes paraules. El punt dèbil de totes les formulacions dels drets humans centrades en l'agent és que s'aparten de la incardinació social de l'agència en els contextos compartits de la parla i l'acció, i en canvi se centren en l'a-

gent aïllat com a subjecte privilegiat per a raonar sobre drets.²³

Primer de tot, com a ésser moral capaç de llibertat comunicativa tens un dret fonamental a tenir drets. El dret a tenir drets implica el reconeixement de la teua identitat com un altre generalitzat a més de concret.²⁴ Si et reconec com un ésser amb el dret a tenir drets només perquè tu ets com jo, llavors et negue la individualitat fonamental que implica la teua diferència. Si em negue a reconèixer el teu dret a tenir drets perquè ets tan diferent de mi, equival a negar la nostra humanitat comuna.²⁵

El punt de vista de «l'altre generalitzat» requereix que considerem tots i cadascun dels individus com a éssers amb el dret de tenir els mateixos drets i deures que volem per a nosaltres. Assumint aquest punt de vista, ens apartem de la individualitat i la identitat concreta de l'altre. Assumim que l'altre, com nosaltres, és un ésser que té necessitats, desigs i afectes concrets, però allò que constitueix la seua dignitat moral no és el que ens diferencia, sinó, més aviat, el que com a parlants, agents i persones tenim en comú. La nostra relació amb l'altre es regeix per les normes de la igualtat formal i la reciprocitat: cada un té dret d'esperar de nosaltres allò que nosaltres podem esperar per la seua banda. Tractant-te d'acord amb aquestes normes, ratifique en la teua persona els drets de la humanitat i tinc dret legítim a esperar que tu faràs el mateix en relació a mi.

El punt de vista de «l'altre concret», en canvi, vol que considerem a tots i cada un dels éssers humans com a individus amb una constitució afectiva-emocional, amb una història concreta i una identitat individual i col·lectiva, i en molts casos amb més d'una identitat col·lectiva. Amb aquest punt de

vista posem entre parèntesi allò que constitueix el nostre repertori comú i ens centrem en la individualitat. La nostra relació amb l'altre està regida per les normes d'equitat i de reciprocitat complementària. Les nostres diferències en aquest cas es complementen en lloc d'excloure's. Tractant-te d'acord amb aquestes normes, no sols ratifiqui la teua humanitat, també la teua individualitat humana. Si el punt de vista de l'altre generalitzat expressa la norma del respecte, el de l'altre concret anticipa experiències d'altruisme i solidaritat.

Els conceptes de l'altre generalitzat i de l'altre concret no descriuen la naturalesa humana; són més aviat articulacions fenomenològiques de l'experiència humana. Certament, el punt de vista de l'«altre generalitzat», en la forma plenament universalista que jo li he donat, pressuposa les diverses experiències de modernitat. No dic, a la manera hegeliana, que aquests punts de vista són els productes finals necessaris del curs de la història. Per contra, són experiències discutibles, problemàtiques i fràgils per mitjà de les quals el punt de vista de l'«altre generalitzat», extensible a «tota la humanitat» es converteix en una possibilitat pràctica, però evidentment no en una realitat política.

El reconeixement recíproc de tots i cadascun com a éssers que tenen el dret a tenir drets implica lluites polítiques, moviments socials i processos d'aprenentatge dins i entre classes, gèneres, nacions, grups ètnics i creences religioses. Aquest és l'autèntic significat de l'universalisme, que no consisteix en una essència o naturalesa humana que es diu que tots tenim o posseïm, sinó en les experiències d'establir un registre comú a través de la diversitat, el conflicte, les divisions i la lluita. L'universalisme és una

aspiració, una meta moral per la qual lluitar; i no una dada, una descripció, del món.

Cal subratllar que aquesta justificació dels drets humans a través de la formulació basada en la teoria del discurs de la llibertat comunicativa, s'aparta de les altres. D'entrada, la justificació dels drets humans es considera una pràctica dialògica que no s'embolica amb la metafísica de les teories dels drets naturals o de l'individualisme possessiu. Aquesta justificació dels drets humans també és diferent de les formulacions que parlen de l'agent (com la d'Alan Gewirth), perquè en aquestes versions es pressuposa que els drets humans són condicions de possibilitat per a l'exercici de l'acció d'alguna mena. Això, per tant, deixa sense resposta la pregunta de per què la pretensió que una condició o una altra és essencial per a l'exercici de l'agència m'imposa una obligació moral de respectar aquesta pretensió. En contrast, en el model discursiu argumentem que el reconeixement del teu dret a tenir drets és el prerequisit per a poder refutar o acceptar la meua afirmació dels drets. Les meues necessitats d'actuar específiques poden servir-te de justificació a tu només si jo també pressupose que les teues necessitats d'acció específiques serveixen per a justificar-me a mi. I això significa que tu i jo hem reconegut el dret respectiu a tenir drets.

Per ventura no demostra massa, o massa poc, aquesta justificació dels drets humans? Que potser no depenen les meues formulacions d'alguna comprensió prèvia d'allò que són les «bones raons» en els discursos? Evidentment, és difícil que aquestes interpretacions compartides no siguin polèmiques. Sens dubte, els discursos, a diferència de la negociació, la persuasió, el rentat de cervell o la manipulació coercitiva,

depenen de certes condicions formals de la conversa: la igualtat de cada interlocutor per a participar en la comunicació i iniciar-la, el seu dret simètric als actes de la parla i la reciprocitat dels rols comunicatius; cadascú pot preguntar i respondre, aportar nous elements a l'agenda i iniciar la reflexió sobre les regles del propi discurs. Aquests requisits formals, que també requereixen reinterpretació dins del procés discursiu, imposen certes constriccions necessàries quant als tipus de raons que s'acceptaran dins dels discursos, però no podran mai, ni se'ls ha d'exigir, proporcionar premisses suficients a allò que constitueix les «bones raons». És cert que ací hi ha circularitat, però no un cercle viciós. Es tracta de la circularitat hermenèutica de la raó pràctica, de la qual ja havia dit fa molt de temps Aristòtil en la seua *Ètica* que constitueix un tret essencial de tot raonament moral i polític: hem d'assumir sempre certa idea de la igualtat, la reciprocitat i la simetria per a, primer de tot, ser capaços d'acotar el model discursiu, però cadascun d'aquests termes normatius estan oberts a la justificació reflexiva, a la validació recursiva dins del mateix discurs. Molts han malentès la «validació recursiva» dels requisits del discurs com si fos el signe indicador d'un cercle viciós. No hi estic d'acord. Aquestes afirmacions sovint ignoren «l'estructura hermenèutica» de la raó pràctica i voldrien que procedís com si fos la raó teòrica —és a dir, a partir de primeres premisses indiscutibles.

Aquesta limitació de la gamma d'allò que es pot considerar «bones raons» d'acord amb les condicions necessàries d'estructures discursives validades recursivament encara no convencerà alguns.²⁶ Tanmateix, cal destacar que la llibertat comunicativa és el que fa possible la justificació normativa,²⁷

ja que si els éssers humans no poden admetre o rebutjar les pretensions dels altres sobre la base de raons la validesa de les quals poden avaluar, llavors no pot haver-hi iniciativa de justificació de cap mena. Fins i tot si les raons que invoquem són utilitaristes o kantianes, nietzscheanes o cristianes, sempre hem de pressuposar la capacitat del nostre interlocutor d'aprovar les nostres pretensions o de dissentir-ne, sobre la base de raons la validesa de les quals comprèn. Per tant, en el cor de la raó com a impuls justificador rau el reconeixement de l'altre com a ésser titular del «dret a tenir drets». Hi ha un lligam indestructible entre la raó entesa com a impuls justificador, com a argumentació, i la justificació dels drets humans. L'universalisme justificador pressuposa l'universalisme moral.

Els drets humans i els diversos documents de dret públic defineixen tant el mínim que s'ha de mantenir com el màxim a què s'ha d'aspirar. Sempre hi haurà un debat sobre el seu significat i el seu abast; per tant, qualsevol llista de drets estarà inevitablement incompleta. Les noves lluites morals, polítiques i culturals produiran drets que caldrà afegir a la llista i ampliaran el màxim al qual els humans podem aspirar. Per exemple, els avenços tecnològics en clonació humana, teràpia genètica i manipulació genètica és molt probable que conduiran, en un futur pròxim, a la formulació d'alguns drets bàsics per a protegir la integritat biològica dels éssers humans i de l'espècie.²⁸ Precisament perquè emanen d'aquestes lluites i processos d'aprenentatge, els documents sobre els drets humans no poden limitar-se a incorporar un «consens sobreposat» o «condicions mínimes de legitimitat»; el que fan és donar veu a les aspiracions d'una humanitat profundament

dividida en establir «un ideal comú a assolir per a tots els pobles i totes les nacions» (Declaració Universal, Preàmbul).

No podem ignorar el fet que els defensors d'un punt de vista rawlsià argumentarien que aquesta manera de procedir implica la justificació dels drets humans sobre la base d'una «doctrina moral exhaustiva». Uns altres, com ara Martha Nussbaum i Amartya Sen, es preocuparien davant la meua insistència que els drets humans, tot i que també articulen principis morals, han d'adoptar forma legal. Tractarem primer aquesta segona objecció.

V

Martha Nussbaum suggereix que una visió no particularista dels drets humans, encara que potser no tindrà el suport de totes les morals convencionals, pot ser ben rebuda per les principals concepcions de justícia política i econòmica del món: entesos així, els drets humans constituïrien el nucli d'un consens sobreposat, de caire polític més que no moral.²⁹ Jo estic d'acord que podem interpretar els documents de dret públic del nostre món com ara la Declaració Universal dels Drets Humans, el Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics, el Pacte Internacional de Drets Econòmics, Socials i Culturals, la Convenció de Ginebra de 1951 i el seu Protocol de 1967, com una materialització d'aquest «consens polític sobreposat».³⁰ No obstant això, el mètode de deducció filosòfica de Nussbaum, que lliga massa estretament el concepte dels drets a una antropologia filosòfica de les capacitats humanes, és problemàtic. No fa cap distinció entre drets com a «principis morals» i drets com a «perrogatives legals»

per una banda, i «el principi dels drets» i «l'agenda dels drets» per una altra.

Els drets articulen exigències morals per a les persones, i potser fins i tot per a éssers no humans com ara els animals i el medi ambient, que també poden resultar irremeiablement afectats per les nostres accions. Tot i que plantejar una reivindicació de drets morals pressiona les institucions polítiques i legislatives perquè generen drets legals justiciables, no totes les reivindicacions de drets es tradueixen en «drets legals». Per exemple, parlar del dret de les espècies en perill d'extinció és una exigència moral que finalment pot convertir-se en un dret legal. El fet que això prengui la forma de prohibició de caçar balenes a les costes del Japó o de mesures positives per a protegir l'àguila reial dels Estats Units, és una qüestió oberta. Els drets morals no dicten directament el contingut específic dels drets legals. Aquesta qüestió no està clara en l'explicació de Nussbaum.

La distinció entre el «principi del dret» i l'«agenda dels drets» té a veure amb la diferenciació entre la forma moral dels drets i el seu contingut legal, però no és idèntica. Quan un règim degudament constituït i basat en l'imperi de la llei reconeix el dret d'una persona a tenir drets per mitjà del seu reconeixement com a membre, llavors el «principi del dret» és reconegut; però això deixa oberta la qüestió de quin nivell de variació en l'enumeració, contingut i interpretació dels drets és permisible entre les diferents «agendes de drets». Moltes legislacions, que considerariem legítimes d'acord amb els criteris majoritàriament compartits de fonament democràtic, transparència, responsabilitat pública, etc., poden derivar d'una agenda molt diferent de drets.³¹ Quan dic «permissibles» vull dir

normativament defensables. Nussbaum sembla concebre una correspondència directa entre una llista de drets humans derivada filosòficament i basada en la seua teoria moral de les capacitats humanes i les promulgacions legals de legislacions específiques. És a dir, no té en compte que poden sorgir variacions legítimes quant a la interpretació, contextualització i aplicació dels drets humans en diferents sistemes polítics.

En «Elements d'una teoria dels drets humans», Amartya Sen critica l'intent de Nussbaum d'establir una «llista de capacitats» de caràcter global, amb l'argument que un «cànon» com aquest, així com la importància atribuïda als diversos elements de la llista, no es poden triar sense especificar més el context. I el que és més important, Sen veu en aquest procediment «una disminució substancial del domini de la raó pública».³² Sen vol considerar els drets humans com a «exigències fonamentalment ètiques» que tenen a veure amb la «significació de les llibertats que constitueixen el contingut d'aquests drets». Encara que evita fer una enumeració exhaustiva d'aquestes llibertats, per a Sen les llibertats són realitzacions de capacitats, tant en el sentit d'oportunitats com en el de premisses per al desplegament de les capacitats. «La llibertat, en la forma de capacitat, se centra en l'oportunitat d'aconseguir combinacions de funcions», escriu.

Situant els drets humans en una posició tan central dins d'una teoria ètica de la llibertat i de les capacitats, Sen deixa de banda la història política dels drets, que sempre ha estat estretament relacionada amb exigències de legitimitat i de govern just. Els drets no són simplement demandes morals que afecten els individus, també tenen a veure

amb exigències de justícia i legitimitat que emmarquen la nostra existència col·lectiva. No podem reduir els drets al llenguatge de la correcció moral. Violar un dret no és igual que infligir un dany moral a una persona. Podem infligir un dany moral a una persona sense violar els seus drets; és cert que algunes violacions de drets, encara que no totes, són formes de dany moral. Si per exemple s'humilia algú davant la família, els amics i éssers estimats, s'infligeix un dany moral a la dignitat com a persona, però això no significa una violació del «dret humà a la dignitat», cosa que passaria si aquesta persona fos sotmesa a tortura i a altres formes de «tracte cruel i degradant». En canvi, totes les violacions dels drets humans bàsics, que vulneren la llibertat comunicativa de la persona, també infligeixen danys morals. Si s'impedeix algú d'expressar-se lliurement dins de les limitacions fixades per la llei, no sols es viola el seu dret a la llibertat d'expressió, sinó que també s'agredeix la seua condició moral de persona amb llibertat comunicativa, la seua capacitat d'entaular diàleg amb els altres. La formulació de Sen no fa les distincions escaients entre «dany moral» i «violació de drets». La manca d'una distinció clara entre drets, com a exigències morals, i la seua forma legal és comuna en els enfocaments de Nussbaum i de Sen per raons bastant diferents. En aquest sentit, la justificació discursiva-teorètica dels drets difereix dels dos plantejaments.

Considerem ara l'argument rawlsià segons el qual la justificació discursiva-teorètica presentada més amunt no és de cap manera «minimalista» i de fet pressuposa una teoria moral exhaustiva. Cal dir que la principal motivació de Rawls per a limitar la llista de drets humans a uns quants drets essencials és formular una «concepció

política» dels drets que podrien subscriure totes les grans visions del món morals, religioses i científiques de la comunitat global reconegudes. De la mateixa manera que l'essència del liberalisme polític és formular una concepció política que els ciutadans podrien aprovar malgrat la gran divergència d'opinions dins d'una comunitat nacional, l'essència de la raó pública a escala global és formular «una concepció minimalista dels drets humans» que podria tenir el suport de societats amb tradicions religioses i morals divergents. Joshua Cohen ho explica clarament: «El motor del minimalisme justificador és el reconeixement del pluralisme i l'acceptació de la tolerància. Aspira a presentar una concepció dels drets humans sense connectar-la a cap punt de vista ètic o religiós particular».³³

L'enfocament de la teoria del discurs, per la seua banda, representa un punt de vista ètic estret? Caldrà dir, d'entrada, que hi ha una important diferència metodològica entre l'enfocament rawlsià i el de la teoria del discurs pel que fa a l'ús de contrafactuals i/o situacions dialògiques. L'estratègia de justificació proposada per la perspectiva de teoria del discurs respecta el pluralisme de visions del món sense imaginar contrafactualment, posem per cas, allò que podrien acordar hipotèticament un budista i un catòlic segons la construcció d'un teòric, sinó més aviat emmarcant i estimulant un diàleg real, i no virtual, entre un budista i un catòlic perquè finalment arriben a un acord raonable. L'èmfasi en l'ètica del discurs se centra en les restriccions necessàries per al procediment dialògic, que certament ha de ser prou «prim» perquè no puga ser identificat amb cap visió del món particular, i alhora prou «dens» per a guiar la conversa cap a un acord racionalment justificable,

encara que això s'interprete com un principi regulador. Aquesta és almenys la meua aspiració quan defense l'ètica del discurs. L'ètica del discurs està íntimament lligada a les pràctiques polítiques i institucionals de comunicació i justificació.

Hi ha un altre problema metodològic en el plantejament de Rawls i Cohen: quan s'identifica els destinataris de la raó pública global amb «visions del món» i no amb individus, o fins i tot amb pobles amb històries complexes que s'adscriuen a aquestes doctrines morals i visions del món, el que en resulta és un «holisme metodològic». Hom minimitza la diversitat d'interpretacions, i fins i tot les ruptures en la tradició al si d'aquestes visions, per a presentar una panoràmica general massa coherent d'una visió del món o perspectiva moral, religiosa o científica particular. Un rawlsià argumentaria que sense aquesta simplificació, la representació de les posicions seria massa complexa; però amb aquesta simplificació excessiva, la posició rawlsiana acaba allunyant-se de la història viva de les tradicions i de les visions del món fins a l'extrem radical que són subestimats els punts de contacte entre aquestes visions del món i la tradició liberal, i entre aquestes mateixes visions del món.³⁴ Rawls també va deixar ben clar que procedint d'aquesta manera bandejava el cosmopolitisme normatiu, i insistia a dir que els agents de la justícia en un context global no eren els individus, sinó els pobles, interpretats d'acord amb aquests instruments idealitzats de representació.

Pensem en un país com Turquia, per exemple, i entendrem que aquesta forma d'argumentació és del tot errada. El 99 per cent de la població de Turquia és musulmana. Però si pretenem representar aquest país

en termes de les creences religioses dels seus ciutadans, ens equivocariem de mig a mig. Com a la resta del món, la Turquia otomana es va trobar d'ençà dels segles XVI i XVII amb la modernitat i va maldar per compatibilitzar islam i modernitat, en un procés que no ha deixat intactes ni la interpretació turca de la modernitat ni la interpretació turca de l'islam. Molts debats sobre drets humans, igualtat i representació democràtica han passat a format part del vocabulari polític de reforma i transformació des de principi del segle XIX. La metodologia rawlsiana no podria ni tan sols fer-se càrrec d'unes transformacions tan complexes de les visions del món.

Posat que algú deia que Turquia és un cas especial pels seus estrets i continuats contactes amb occident des de fa segles, pensem en un país com Malàisia: en l'actualitat, una forma autoritària d'ortodòxia islàmica governa el país. Però en la història de Malàisia trobem formes de pensament liberals i laïques, a més de budistes i confucianistes. Aquestes tradicions sovint són recursos que empren els dissidents per plantar cara al règim. Com es pot representar aquesta complexa història en una «lleï dels pobles»? Em pense que de cap manera. El supòsit que les grans visions del món haurien de ser els subjectes rellevants en el debat global sobre els drets humans, simplement redueix els pobles i la seua història a un contrafactual de caire holístic. Finalment, s'esvaeix, s'amaga, una història complexa de debats i confrontacions al si dels pobles i entre pobles.

Lluny de mostrar una tolerància liberal, aquest enfocament revela ignorància liberal, al meu entendre. Ens du a assumir que els individus d'altres cultures i tradicions no han mantingut al llarg de la seua història

debats i preocupacions similars als nostres sobre els drets humans, la justícia i la igualtat. Ignora que hi ha hagut complexos diàlegs culturals al llarg de la història de la humanitat i que les mateixes idees liberals i laïques de la Il·lustració també han format part del discurs cultural de molts pobles i de les tradicions del món des de l'adveniment de la modernitat occidental. El plantejament minimalista, com que nega la importància d'aquesta conversa complexa, predica la tolerància liberal, però practica la indiferència liberal.

En el seu important assaig «És la democràcia un dels drets humans?», Joshua Cohen respon negativament. Per a ell la formulació filosòfica dels drets humans ha de considerar-los «atribucions que serveixen per a garantir les bases de pertinença a una comunitat».³⁵ Cohen distingeix entre «pertenença» i «mera pertinença». Mentre que la pertinença implica l'autogovern democràtic, la mera pertinença no.³⁶ Segons Cohen, «el tret principal de la noció normativa de pertinença és que les institucions bàsiques de la societat política han de tenir en compte el bé d'una persona: ser tractat com a membre consisteix en el fet que el teu bé obté la consideració adequada, tant en el procés de presa de decisions col·lectives autoritzades, com en el contingut d'aquestes decisions».³⁷

Ara bé, tal com Cohen admet, perquè el bé d'un reba «la consideració adequada» ha de comportar la llibertat d'oposició i dissensió. És a dir, que la pertinença no és simplement una qüestió de despotisme benèvol, sinó de representació decent. Però com es pot protegir el dret de dissensió i oposició si no hi ha institucions representatives? Què significa representació «decent» sense institucions de representació? Sense

un compromís durador amb la independència de les institucions que també poden expressar opinions sobre el bé dels membres, que poden no estar en sintonia amb les del règim o de la majoria, com es pot acomplir la complexa concepció de pertinença de Cohen? Cohen no aporta ni un sol exemple empíric de com seria un sistema com aquest. És cert que en una argumentació normativa no cal. Però no trobem l'equivalent del «Kazanistan» rawlsià en l'obra de Cohen. I no el trobem perquè la seua interpretació de la pertinença és més ambiciosa que la de Rawls. De manera que restem amb la incòmoda sensació que o bé alguna forma de despotisme il·lustrat o benèvol s'adiu perfectament amb aquest criteri de pertinença, o bé Cohen ha de reduir el contingut normatiu del que comporta la pertinença a la preservació de la vida decent dels membres d'un cos polític. I no ja al «bé de la persona», com pretenia. La seua formulació normativa de pertinença condueix inevitablement a formes d'autogovern més robustes d'allò que ell està disposat a admetre. Se situa així en el pendent esvarós que du a l'autogovern a través de formes institucionals que poden ser més representatives o més participatives.

Cohen n'és conscient i afirma, desimbolt, que atès que la democràcia implica un compromís rigorós amb l'igualitarisme i aquest no és gaire compatible amb les grans visions de caire moral i religiós del món, com ara el confucianisme, l'islam, el budisme, etc., el dret humà a la democràcia no pot ser un aspecte d'una concepció global de la justícia. La seua defensa no és *free-standing*, però implica el recurs a supòsits morals individualistes i igualitaris altament debatuts. Cohen pregunta: «El dret igualitari a participar que jo tinc en

democràcia, és un dret humà? La concepció democràtica de les persones com a lliures i iguals... és un component plausible d'una concepció dels drets humans inherent a la raó pública global? Sabem que la concepció de persones com a individus lliures i iguals no és universalment acceptada per les diferents visions ètiques i religioses...».³⁸

Tanmateix, ja hem vist que aquesta invocació d'allò que altres tradicions i visions del món accepten o no, o considerarien o no admissible, es basa en un mecanisme defectuós de representació i en una metodologia feble. És una reedició de l'error de Rawls, segons el qual en raonar sobre aquestes qüestions hem de partir de concepcions morals o religioses o d'altre tipus i no de la complicada història de col·lectivitats concretes en el si de les quals aquestes visions del món sempre xoquen, competeixen i dialoguen. És, per descomptat, una patètica ironia de la història que justament quan els filòsofs elaboren arguments per a explicar per què no pot haver-hi un dret humà universal a la democràcia, els monjos budistes del Tibet i de Myanmar ixen dels seus monestirs i s'arrisquen, en nom dels drets humans i de la democràcia, a patir tortures i represàlies i a perdre la vida desafiant els règims opressors de Myanmar i la Xina.

VI

Una altra diferència important entre la meua postura i la de Nussbaum, Sen i Cohen és la clara distinció que ells fan entre els drets humans com a «manaments urgents de moralitat política», en paraules de Cohen,³⁹ «la força dels quals no depèn de la seua expressió en una llei aplicable» i la meua insistència a dir que els drets

humans han d'adoptar una forma legal. Per contrast, vull argumentar que els drets humans encarnen principis que necessiten contextualització i especificació en la forma de normes legals. Com s'ha de modelar aquest contingut legal? El dret a tenir drets sembla prou abstracte i formalista i incomodarà molts teòrics del dret natural i altres, ja que no prescriu el contingut dels drets civils i polítics als quals tindríem dret des del moment que es reconeix el dret a tenir drets. Com a resposta a aquesta preocupació, un enfocament possible pot ser partir del dret a tenir drets, que jo ja he reclamat per protegir la llibertat comunicativa de la persona, i arribar fins a les normes d'igual respecte i interès i a l'elaboració d'una llista concreta de drets humans bàsics. Per fi, els drets humans trobarien llavors el seu lloc en la filosofia moral.

Els drets humans, encara que es basen en el principi moral de la llibertat comunicativa de la persona, també són drets legals, és a dir, drets que requereixen la seua positivació en un marc legal específic. Com ha observat Ronald Dworkin, els drets humans estan a cavall entre la moralitat i la justícia; ens permeten jutjar la legitimitat de la llei.⁴⁰ El contingut essencial dels drets humans formaria part també de qualsevol concepció del dret a tenir drets: inclouria com a mínim el dret a la vida, a la llibertat (també a la llibertat de l'esclavitud, de la servitud, del treball forçat, així com de la violència i esclavitud sexuals);⁴¹ a alguna forma de propietat personal; i a la llibertat de pensament (incloent-hi la religió), expressió, associació i representació. A més a més, la llibertat exigeix disposicions per a fer efectiu «l'igual valor de la llibertat» (Rawls) mitjançant la garantia no sols de béns socioeconòmics –que inclourien la

provisió d'alimentació bàsica, habitatge i educació– sinó també a través del dret a l'autogovern.

Tornem, arribats ací, a la qüestió de la variació legítima del ventall de drets: si acceptem la centralitat d'un principi com la «llibertat d'expressió religiosa», hem d'acceptar també que les religions minoritàries tenen el dret a l'expressió pública en peu d'igualtat amb la majoria, tal com jo argumentaria, o potser podem dir que la llibertat d'expressió religiosa és compatible amb certes restriccions raonables al seu exercici, tal com afirmava Rawls? En aquest punt, el dret humà a l'autogovern esdevé crucial i aquesta és la raó per la qual jo argumentaria, en contra de Rawls i Cohen, que es tracta d'un dret humà bàsic. La meua tesi és que sense el dret a l'autogovern, exercit a través dels canals polítics i legals adients, no podem justificar com a legítim el grau de variació en el contingut dels drets humans bàsics. Si el problema de la concepció de Nussbaum és que no distingeix entre la justificació filosòfica dels drets humans i la plasmació legal, el punt feble de la «posició minimalista» de Rawls és que ens obligaria a acceptar com a legítim qualsevol cosa que un règim legal pogués dir que és el contingut dels drets humans, si el règim en qüestió compleix uns criteris mínims propis d'una «societat decent i ben ordenada». Entre altres coses, seria compatible amb la negació de la llibertat religiosa, d'expressió i associació igual per a les minories, i també amb la negació del dret a l'autogovern democràtic.

No hi ha dubte que les tradicions jurídiques i constitucionals així com les del dret consuetudinari de cada societat humana, la història de les seues interpretacions sedimentades, els seus debats interns i desa-

cords, donaran forma a l'articulació legal dels drets humans. Per exemple, mentre que la igualtat davant la llei és un principi fonamental per a totes les societats que observen l'imperi de la llei, en moltes societats com Canadà, Israel i l'Índia, això és considerat més aviat compatible amb immunitats especials i prerrogatives adscrites a individus en raó de la seua pertinença a diferents grups culturals, lingüístics i religiosos.⁴² En altres paraules, hi ha un grau de variació legítim fins i tot en la interpretació i aplicació d'un dret tan bàsic com el de la «igualtat davant la llei». La legitimitat d'aquest grau de variació i d'interpretació, però, depèn essencialment del principi d'autogovern. Ací rau el tret distintiu d'un enfocament basat en la llibertat comunicativa. La llibertat d'expressió i d'associació no són únicament drets polítics dels ciutadans el contingut dels quals pot variar d'una comunitat política a una altra; són condicions essencials per al reconeixement dels individus com a éssers que viuen en un ordre polític, de la legitimitat del qual els han convençut amb bones raons. Només quan s'acompleix aquesta condició, podem dir que hi ha una legítima «unitat i diversitat» en els drets humans entre les societats polítiques ben ordenades.

Només si no considerem les persones merament com a éssers subjectes a la llei, sinó també com a creadors de la llei, es pot dir que la contextualització i la interpretació dels drets humans deriva de processos públics i lliures de formació de l'opinió i la voluntat democràtica. Aquesta contextualització, a més d'estar subjecta a les diverses tradicions legals dels diferents països, assoleix legitimitat democràtica quan s'aplica mitjançant la interacció entre les institucions legals i polítiques i els espais

públics i lliures de la societat civil. Quan la gent fa seus i considera com a propis aquests principis de dret, perden el caràcter particular o local i es bandeja la sospita de paternalisme occidental que sovint hi va aparellada. Anomenaré aquests processos d'apropiació «iteracions democràtiques».

Les iteracions democràtiques són processos complexos de debat, deliberació i intercanvi públic per mitjà dels quals les reivindicacions universalistes de drets són criticades i contextualitzades, invocades i revocades, positivades i encarnades en institucions legals i polítiques, així com en les associacions de la societat civil.⁴³

Quan tornem a emprar, quan repetim un terme o concepte, no ens limitem mai a produir una simple rèplica del seu ús primer o del seu significat original. Cada repetició és una forma de variació. Cada iteració transforma el significat, s'hi suma, l'enriqueix de les maneres més subtils. La iteració i interpretació de normes i de tots els aspectes de l'univers dels valors, però, no és merament un acte de repetició. Cada acte d'iteració implica donar sentit a un original prèviament acceptat dins d'un context nou i diferent. A l'antecedent se li atorga, per tant, una ubicació i una significació noves mitjançant els usos i les referències posteriors. El significat s'incrementa i es transforma; en canvi, quan l'apropiació creativa de l'original acceptat deixa de tenir sentit, l'original perd la validesa que li reconeixíem.⁴⁴

Si les iteracions democràtiques són necessàries per a poder jutjar la legitimitat d'un ventall de variacions en la interpretació de la reivindicació d'un dret, com podem valorar si hi ha hagut iteració democràtica en comptes de processos demagògics de manipulació o adoctrinament autoritari?

Per ventura no pressuposen les iteracions democràtiques certs models de drets per poder ser avaluades correctament? En aquest sentit, accepte la idea de Jürgen Habermas segons la qual «el principi democràtic estableix que només assoliran legitimitat les regulacions que poden aconseguir l'aprovació (*Zustimmung*) de tots els ciutadans en un procés legislatiu discursiu que ha estat legalment constituït».⁴⁵

La «constituïció legal d'un procediment de legislació discursiu» només és possible en una societat que institucionalitza un marc comunicatiu en què els individus, com a ciutadans o residents, poden participar en la formació de la voluntat i l'opinió amb relació a les lleis que regularan les seues vides en comú. El dret a tenir drets no és sols un dret a condicions de pertinença, sinó que comporta el dret a actuar i a opinar en l'esfera pública d'una comunitat política amb unes lleis que governen l'existència de la gent. Només a través de l'expressió pública de l'opinió i de l'acció es pot concebre la persona humana com un ésser amb capacitat per a interpretar les reivindicacions de drets.⁴⁶ Tenir drets no significa posseir un atribut físic com ara ulls verds o un objecte com ara una camisa vermella. Significa la capacitat d'emprendre accions i de tenir opinions que es poden compartir amb els altres a través de la interpretació de la mateixa reivindicació del dret. S'ha tingut una visió massa passiva de la intervenció, de l'agència, en l'atribució de drets. Els drets humans i els drets d'autogovern estan estretament lligats. Tot i que no són la mateixa cosa, els ciutadans i els residents d'una comunitat política només poden articular distincions justificables entre drets humans i drets civils i polítics, i jutjar-ne el grau de variació legítima, si compten amb institucions d'autogovern.

La legitimitat democràtica es remunta a principis de justificació normativa, tot i que no són el mateix. Les iteracions democràtiques no alteren les condicions de validesa normativa dels discursos pràctics que s'hi estableixen independentment; les iteracions democràtiques ens permeten jutjar com a legítims o il·legítims els processos de formació de la voluntat i l'opinió per mitjà dels quals les exigències de drets es contextualitzen i refuten, s'expandeixen i es revisen en les pràctiques institucionals dutes a terme d'acord amb aquests criteris. Aquests criteris de judici ens permeten distingir un consens *de facto* d'un altre motivat racionalment (vegeu la secció IV).

VII

La Declaració Universal de 1948 i la subsegüent era dels drets humans reflecteixen les experiències d'aprenentatge moral, no sols de la civilització occidental, sinó de la humanitat en conjunt. Les guerres mundials del segle XX no es van limitar al continent europeu, afectaren també les colònies –l'Orient Mitjà, Àfrica i Àsia. Les lluites d'alliberament nacional i contra el colonialisme del període posterior a la Segona Guerra Mundial, al seu torn, inspiraren principis d'autodeterminació. Els documents de dret públic del nostre món –la Declaració Universal dels Drets Humans, els diversos pactes internacionals sobre drets humans i la Convenció de Ginebra de 1951, sobre l'estatut dels refugiats, i el seu Protocol de 1967– es deriven de les lluites col·lectives així com d'un aprenentatge compartit. Potser resulta massa utòpic dir-ne passos cap a una «Constituïció mundial», però són més que simples trac-

tats entre estats. Són documents de dret públic global que, juntament amb altres desenvolupaments en el domini de la *lex mercatoria*, alteren el panorama en l'àmbit internacional. Són elements constituents d'una societat civil global i no sols internacional. En aquesta societat civil global, els individus no són portadors de drets únicament en raó de la seua condició de ciutadans d'un estat, sinó també de la seua condició d'humans. Encara que els estats són encara els actors més poderosos, el seu marge d'acció legitimada i legal d'activitat és cada vegada més limitat. Cal repensar la llei dels pobles amb el rerefons d'aquesta fràgil societat emergent civil i global que, d'altra banda, constantment es veu amenaçada per la guerra, la violència i la intervenció militar.

Hem d'alliberar el discurs sobre els drets humans de la retòrica intervencionista que tot sovint l'acompanya. Sens dubte, bona part de la reticència filosòfica a l'hora d'argumentar en favor de la democràcia com un dret humà té a veure amb el desig de distanciar-se de la desastrosa política exterior de l'administració de Bush, que va fer servir el llenguatge dels drets humans com a excusa per a justificar una política exterior preventiva i intervencionista. Però la determinació de quan, per què i en quines condicions és justificable una intervenció exterior per aturar la violació massiva dels drets humans, és una qüestió pròpia de l'ètica política. Entenc per «ètica política» la recerca d'un equilibri entre intencions i conseqüències, entre ètica de la responsabilitat i ètica de les conviccions (Max Weber). Especialment quan els estats són considerats els únics agents amb capacitat d'intervenció i quan la intervenció implica l'ús de la força militar, d'acord amb el dret internacional,

només la prevenció de genocidis i de neteja ètnica pot legitimar aquesta acció. Però com a membres d'una comunitat global, disposem de moltes i molt diverses vies per a treballar conjuntament, més enllà de les fronteres, per a propagar la democràcia, la societat civil i una esfera pública lliure. El ventall d'accions que poden dur a terme els ciutadans del món va molt més enllà de la intervenció militar i de l'ús de la força.

Tanmateix, restaran en peu decisions difícils que comportaran l'exercici del judici polític davant les violacions massives dels drets humans. Aquestes imposen als ciutadans, líders i polítics, la «càrrega de la història». Crec que la filosofia no ens pot guiar en tot el procés de deliberació, ni pot garantir que les nostres bones intencions no seran destrossades per esdeveniments contingents i tindran l'efecte contrari al que buscàvem. Tampoc no hauria d'aspirar a això. Amb tot, com Kant va observar,⁴⁷ hi ha una diferència entre el «moralista polític», que fa un mal ús dels principis morals per a justificar decisions polítiques, i el «polític moral», que intenta mantenir-se fidel als principis morals en la seua intervenció en esdeveniments polítics. El discurs dels drets humans ha estat sovint explotat pels «moralistes polítics», que n'han fet un mal ús. El seu veritable paper és guiar el polític moral, ja siga un simple ciutadà o un alt dirigent. Tot el que podem oferir com a filòsofs és una aclariment d'allò que podem considerar legítim i just en l'àmbit dels drets humans.

En aquesta exposició, he argumentat que hi ha un dret moral fonamental, el «dret a tenir drets» de tots els éssers humans, és a dir, el dret a ser reconegut com a persona amb dret que siguin protegits els seus drets legals. Els drets humans articulen princi-

pis morals als quals cal donar-los forma legal. La forma legal dels drets humans pot presentar variacions legítimes quant a les interpretacions i contextualitzacions jurídiques i constitucionals, sempre que aquestes variacions deriven de l'exercici de l'autonomia pública a través d'estructures d'autogovern. Sense defensar l'autogovern democràtic, tot el discurs dels drets humans queda buit. ▢

Traducció de Sofia Moltó

1. Vegeu Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, editat per Amy Gutmann (Princeton University Press, 2001). Utilitze el concepte de «vocabulari públic» per a distingir-lo del concepte rawlsià de «raó pública». Per a Rawls, la raó pública és fonamentalment el desplegament de la raó com a iniciativa justificadora en una societat plural i liberal en què molts punts de vista competeixen per la lleialtat dels ciutadans. Vegeu John Rawls, *Political Liberalism* (Nova York, Columbia University Press, 1996). L'exploració de totes les diferències epistemològiques i metodològiques entre el concepte de raó pública de Rawls i el model de teoria del discurs que jo defensaré transcendeixen els límits d'aquest assaig. Per a la meua primera crítica de Rawls, vegeu Seyla Benhabib, «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», en: *Democracy and Difference*, S. Benhabib, ed. (Princeton University Press, 1996), pp. 67-95.
2. Susan Mendus, «Human Rights in Political Theory», *Political Studies* (1995), XIII, p. 10. Per a dues contribucions recents al debat dels drets humans, vegeu també Mathias Risse, «What are Human Rights? Human Rights as Membership Rights in the Global Order», presentat al seminari sobre «Dret i globalització» del 22 de gener de 2008; i Kenneth R. Baynes, «Toward a Political Conception of Human Rights», als arxius de l'autor.
3. Rawls, «The Law of Peoples» [1993], p. 552. Per a una crítica interessant de Rawls en aquest sentit, vegeu també Alessandro Ferrara, «Two notions

of Humanity and the Judgement Argument for Human Rights», *Political Theory*, vol. 31, núm. X (2003), pp. 1-30; ací pp. 3 i ss.

4. Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1994). Jo no tinc clar què implicaria un dret contra «l'engany». El dret a no ser enganyat? Això és una exigència moral, no un dret humà.
5. Charles Beitz, «Human Rights as a Common Concern», *American Political Science Review*, vol. 95, núm. 2 (juny 2001), p. 272.
6. Martha C. Nussbaum, «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review* (1997-1998), vol. 66, núm. 273, pp. 273-300.
7. Rawls, *The Law of Peoples* [1999] p. 65. La llista de l'article de 1993, titulat igual, presentava una formulació lleugerament distinta: incloïa com a drets humans «els elements de control de la llei, a més del dret a certa llibertat de consciència i a la llibertat d'associació i el dret a l'emigració». Rawls, 1993, p. 554.
8. Vegeu, «The Law of Peoples» [1993], pp. 553-554; *The Law of Peoples*, pp. 79-80.
9. Cf. Joannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting and Intent* (Filadèlfia, University of Pennsylvania Press, 1999).
10. James Griffin, «Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights», *The Presidential Address, Proceedings of the Aristotelian Society*, 191 (2001) pp. 1-28. La conclusió d'una anàlisi com aquesta podria ser: «Alguns dels elements de les llistes són tan erronis que haurien de ser, en la mesura que es puga, ignorats legalment». (*Ibid.*, p. 26). Hi estic d'acord, però Griffin parteix d'una formulació dels drets humans relativament convencional «centrats en la noció d'agència... Valorem molt el nostre estatus d'agents, sovint més que la nostra felicitat. Els drets humans, llavors, poden ser vistos com a proteccions de la nostra activitat –allò que es podria denominar personalitat». *Ibid.*, p. 4. Aquesta defensa dels drets humans està subjecta a les mateixes crítiques que totes les altres visions centrades en l'agent: el fet que alguna condició siga necessària per a l'exercici de l'activitat no t'imposa a tu l'obligació de respectar aquesta condició, llevat que tu i jo també reconeguem la igualtat i la reciprocitat mútues com a éssers morals. Aquest és el primer pas justificador de l'argument. Vegeu nota 28.

11. Joshua Cohen, «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, núm. 2 (2004), pp. 190-213; ací p. 192.
12. Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001, p. 173.
13. Thomas Nagel, «The Problem of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs* 33, núm. 2 (2005), pp. 1508-1542. Vegeu ací p. 1522. Per a Nagel, «drets negatius com la inviolabilitat corporal, la llibertat d'expressió i la llibertat de religió són «moralment diàfans» en la seua defensa (p. 1522). Anomenar la «llibertat d'expressió» i la «llibertat de religió» drets negatius mostra una visió molt limitada del significat de les associacions humanes i de la ciutadania. Aquesta posició oculta per complet el problema de les «iteracions democràtiques» que tractaré més avant. En termes estrictes, el minimalisme de Nagel és alhora «substantiu» i «justificador». Però no puc tractar aquest problema ací.
14. Cohen, «Minimalism About Human Rights», p. 192.
15. Cohen, «Minimalism About Human Rights», p. 213.
16. És interessant que Risse i Baynes, que defensen amb entusiasme una «concepció política dels drets humans» no diguen res d'aquest aspecte particular de la discussió de Cohen.
17. De nou hi ha una superposició fascinant entre l'afirmació de Joshua Cohen «que les normes sobre els drets humans es consideren més aviat normes associades a una idea de pertinença o inclusió en una societat política organitzada» (*ibid.*, p. 197) i la idea del «dret a tenir drets».
18. Vegeu la nota 25 i també Seyla Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Citizens and Residents*, The John Seeley Memorial Lectures (Cambridge, Cambridge University Press, 2004), Introducció.
19. La juxtaposició de dues concepcions dels drets humans, una «política» i l'altra «metafísica», punt de partida de Baynes (vegeu el seu «Toward a Political Conception of Human Rights») em xoca perquè em sembla molt limitada. Aquest contrast de cap manera és exhaustiu quant al ventall de justificacions dels drets humans. És per a mi un autèntic misteri com es pot tenir una concepció dels drets sense basar-se en alguna concepció de l'agent humà. Una concepció de la persona portadora de drets com a agent, sense dubte pot basar-se en punts de vista metafísics i d'altre tipus, però no necessàriament.
- L'ètica discursiva i la perspectiva de la intervenció humana, que jo articule ací, es corresponen més amb el que jo crec que Risse ha denominat una formulació dels drets humans «guiada per un principi». Vegeu Risse, «What are Human Rights», p. 5.
20. Per a un apofundiment en aquests termes, vegeu Benhabib «Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights», pp. 11 i ss.
21. Jeremy Waldron, «Introduction», *Theories of Rights* (Oxford, Oxford University Press, 1984), p. XXX. També m'ha resultat molt útil, de Mathew Noah Smith, «The Normativity of Human Rights» (manuscrit en els arxius de l'autor).
22. Per a una anàlisi més minuciosa de les contradiccions de l'apel·lació de MacIntyre a la raó, vegeu Rainer Forst, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, trad. de John M. Farrell (Berkeley i Los Angeles, University of California Press, 2002), pp. 200-215.
23. Aquest és el defecte més greu de la formulació de James Griffin, sens dubte instructiva, en «Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights», *The Presidential Address, Proceedings of the Aristotelian Society*, 101 (29001) pp. 1-28; ací pp. 4 i ss.
24. Vegeu Seyla Benhabib, *Situating the Self Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Londres i Nova York, Routledge, 1992), pp. 35-37.
25. Vegeu la interpretació innovadora de l'arendtiana «dret a tenir drets» de Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights, The Predicament of Common Responsibility* (Bloomington, Indiana University Press, 2006). Birmingham escriu: «El dret a tenir drets s'inspira en un nou principi d'humanitat, el principi d'entitat pública que exigeix que cada agent, pel sol fet d'haver nascut, té el dret d'estada temporal sobre la faç de la terra» (p. 58). No puc entrar en més detalls en aquest assaig, diré tan sols que Birmingham escomet, en la meua opinió, però no resol, el problema de «la manca de fonaments normatius» en el pensament de Hannah Arendt.
26. Vull agrair a Richard J. Bernstein la seua insistència en aquest punt. En *The Claims of Culture* vaig tractar aquesta qüestió des de la modalitat de la democràcia deliberativa i vaig distingir entre la «sintaxi» i la «semàntica» de la justificació pública. Les raons, suggeriria jo, les donaríem per bones perquè consideràrem que persegüeixen el «millor interès de tots els considerats éssers morals i polítics». I analitzar si X o Y —una política, una llei, un principi d'acció—

- busquen «el benefici de tots» significaria «que hem establert X o Y mitjançant processos de deliberació pública en què tots els afectats per aquestes normes i polítiques participen en un discurs», Benhabib, *The Claims of Culture*, pp. 140 i ss. També vaig dir que no hi ha manera de conèixer prèviament quines exigències o perspectives semànticament específiques es poden considerar «bones raons». Allò que l'ètica del discurs, així com la democràcia deliberativa modelada d'acord amb l'ètica del discurs, descarta són alguns tipus de raons: les que no poden ser sintàcticament generalitzables.
27. Això no és una exigència metafísica. És conseqüència del mètode filosòfic d'anàlisi generalment acceptat que se centra en les pressuposicions necessàries subjacents a moltes pràctiques humanes. Aquest tipus d'anàlisi va ser anomenat «transcendental» per Kant, que associava la qualitat de transcendental amb la manca d'alternatives concebibles en qualsevol univers imaginable pels éssers humans. Des de l'innovador treball de P. F. Strawson sobre els individus, és més freqüent referir-se a aquest tipus d'exigència com a anàlisi «pressuposicional» i deixar en l'aire si humanament es pot o no es pot concebre alguna alternativa.
 28. Vegeu les instructives reflexions de Norberto Bobbio en «Humans Rights Now and in the Future», en *The Age of Rights*, trad. d'Allan Cameron (Londres, Polity Press, 1996), pp. 12-32.
 29. Martha C. Nussbaum, «Capabilities and Human Rights», *Fordham Law Review* (1997-98), vol. 66, núm. 273, pp. 273-300.
 30. La Comissió de l'ONU per als Drets Humans, creada en 1946, redactà els «principals textos dels acords internacionals sobre drets humans, incloent els dos Pactes sobre drets humans internacionals, que juntament amb la Declaració Universal dels Drets Humans prèviament aprovada (1948), formen allò que coneixem com la Legislació Internacional sobre els Drets Humans», Yvonne Terlingen, «The Human Rights Council: A New Era in UN Human Rights Work?», *Ethics and International Affairs*, vol. 21, núm. 2 (estiu 2007), pp. 167-179; ací p. 168. Per a la documentació sobre la declaració i els pactes, vegeu Henry J. Steiner i Philip Alston, *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, segona edició (Oxford, Oxford University Press, 2000). Louis Henkin escriu: «D'ençà de 1999, entre 140 i 145 (dels aproximadament 190 membres de les Nacions Unides) s'han adherit als dos Pactes, encara que en alguns casos amb reserves significatives. En contra de les expectatives i de les tendències anteriors, quasi els mateixos subscriuen el Pacte sobre Drets Civils i Polítics que el Pacte sobre Drets Econòmics i Socials. Louis Henkin, «Ideology and Aspiration, Reality and Prospect», dins: *Realizing Human Rights. Moving from Inspiration to Impact*, ed. Samantha Power i Graham Allison (Nova York, St Martin's Press, 2000), pp. 3-39; ací p. 15.
 31. Sovint es creu que els drets humans constitueixen el mínim defensable que ha de ser respectat per qualsevol grau de variació. Jo hi estic d'acord, però insistesc en el fet que s'ha ignorat la importància de l'autogovern democràtic per a l'articulació del grau de variació en les agendes de drets. Encara que no puc desenvolupar aquest punt ací, crec que hi ha hagut negligència de part dels teòrics dels drets quant a la tasca d'interpretació i articulació legislativa.
 32. Vegeu Amartya Sen, «Elements of a Theory of Human Rights», *Philosophy and Public Affairs* 32, núm. 4 (2004), pp. 315-356, ací p. 333 n. 31.
 33. Joshua Cohen, «Minimalism About Human Rights: The Most We Can Hope For?», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, núm. 2 (2004), pp. 190-213, ací p. 192.
 34. Per a una discussió ampliada del problema de l'«holisme metodològic» en l'obra de Rawls, vegeu Seyla Benhabib, «The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations», *Fordham Law Review*, LXXII, núm. 5 (abril, 2004), pp. 1761-1787.
 35. Cf. Joshua Cohen, «Is There a Human Right to a Democracy?», dins: *The Egalitarian Conscience, Essays in Honor of G.A. Cohen*, ed. Christine Sypnowich (Oxford, Oxford University Press, 2006), pp. 226-248.
 36. Cohen, «Is There a Human Right to Democracy?», on escriu: «La distinció entre els drets que s'han de garantir en una societat política i els drets humans es relaciona amb la distinció de Rawls entre pobles liberals i pobles decentes, però no liberals», p. 228.
 37. *Ibid.*, pp. 237-238.
 38. Cohen, «Is There a Human Right to Democracy?», pp. 242-243. Jo defenso que el dret igual de les persones a participar en els afers que governen la seua existència col·lectiva per mitjà de la llei i l'articulació de les seues opinions i preferències en una comunitat política és l'essència de la forma democràtica de govern. La manera en què això s'institucionalitza —ja siga mitjançant eleccions periòdiques, un sistema multipartidista, represen-

- tació proporcional, mandats i revocacions, etc.—no pertany a la idea de democràcia, sinó a la seua concreció en contextos socio-històrics específics, i pot haver-hi desacords legítims.
39. Cohen, «Is There a Human Right to Democracy?», p. 230.
 40. Vegeu l'assaig clàssic de Ronald Dworkin, «Taking Rights Seriously» (1970), dins *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA., Harvard University Press, 1978), pp. 184 i ss.
 41. Com que jo considere els individus altres «generalitzats» i «concrets», segons les circumstàncies, la protecció de la integritat corporal de les persones, que tenen sexes diferents, és un important dret humà. Les dones no són les úniques víctimes de la violència sexual, molts homosexuals i lesbianes també; no obstant això, a conseqüència de la seua capacitat reproductora, la violència arbitrària contra les dones afecta la seua personalitat i les seues capacitats per a la llibertat comunicativa d'una manera diferent que als homosexuals. És important tenir en compte els diferents tipus de violència de què la gent pot ser víctima com a conseqüència de la diferència sexual i incorporar-los a la nostra interpretació dels drets humans. Per exemple, molts governs, els d'EUA i Canadà inclosos, ara reconeixen i consideren legítimes les peticions d'asil de les dones que escapen de la mutilació genital femenina.
 42. Per a més informació, vegeu Benhabib, *The Claims of Culture*, especialment el cap. 5.
 43. Vegeu Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism. The Berkeley Tanner Lectures, With Commentaries by Jeremy Waldron, Bonnie Honig and Will Kymlicka*, ed. Robert Post (Oxford i Nova York, Oxford University Press, 2006, pp. 45 i ss. Vegeu també de Frank Michelman, «Morality, Identity and 'Constitutional Patriotism'», *Denver University Law Review*, vol. 76, núm. 4, pp. 1009-1028.
 44. Presente les iteracions democràtiques com a model per a pensar en la interacció entre les disposicions constitucionals i la política democràtica. Pot ser possible estendre les iteracions democràtiques com a model per al «poder constituent», així com per a l'acte fundacional. En aquest assaig defense que les iteracions democràtiques tracten de qüestions polítiques ordinàries, en oposició a la política constitucional; tot i que també afirma que la política ordinària pot encarnar formes de constitucionalisme popular, i que pot conduir a transformacions constitucionals a través de processos d'addició. S'hauria de dir molt més sobre les relacions entre una anàlisi discursiva-teorètica de les iteracions democràtiques i el liberalisme polític, però no m'ho permeten els límits d'aquest assaig. Vegeu les reflexions finals de Rawls en «Political Liberalism: Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, vol. 92, núm. 3 (març 1995), pp. 172 ss. Gràcies a la meua alumna Angelica Bernal per les seues observacions sobre el problema.
 45. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg (Cambridge, MA., The MIT Press, 1996), 110.
 46. Per a una discussió de les tradicions que, al marge del liberalisme, no reconeixen que els individus són «fonts de reivindicacions vàlides que s'originen en si mateixes», vegeu de Joshua Cohen, «Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?», *Ibid.*, p. 207.
 47. Immanuel Kant [1795], «Perpetual Peace: A Philosophical Sketch», trad. H. B. Nisbet. En *Kant Political Writings*, ed. Hans Reiss (Cambridge, UK, 1994). Segona edició ampliada. Apèndix II, «On the Agreement between Politics and Morality According to the Transcendental Concept of Public Right».