

INTERCAMBIO TRANSCENDENTAL: ¿UN MODELO DE LEGITIMACIÓN PARA LOS DERECHOS HUMANOS? *

OTFRIED HÖFFE **

RESUMEN

En vista de la dificultad para conseguir un modelo adecuado para legitimar los derechos humanos, la filosofía contemporánea aún tiene esa tarea pendiente. En este artículo se propone un modelo de legitimación consensual al que se le llama intercambio transcendental. La base conceptual de este intercambio la constituyen la idea de un discurso intercultural y la imposibilidad de renunciar a la protección de ciertos intereses esenciales para la existencia. Por su importancia, estos intereses reciben el nombre de intereses transcendentales.

Palabras clave: derechos humanos, antropología, intercambio transcendental, interés transcendental, legitimación consensual

* Artículo traducido por Johnny Antonio Dávila, Universidad Georg August (Gotinga-Alemania).

** Universidad Eberhard Karls (Tubinga-Alemania). RECIBIDO: 11.11.11 ACEPTADO: 06.12.11

TRANSCENDENTAL EXCHANGE: A MODEL TO LEGITIMIZE HUMAN RIGHTS?

OTFRIED HÖFFE

ABSTRACT

In view of the difficulty in achieving an appropriate model to legitimize human rights, this remains an unfinished task of contemporary philosophy. This article proposes a model of consensual legitimacy, which is called transcendental exchange. The conceptual basis of this exchange is constituted by the idea of an intercultural discourse and the impossibility to give up the protection of certain interests essential to the existence. Given their importance, these interests are called transcendental interests.

Key words: human rights, anthropology, transcendental exchange, transcendental interest, consensual legitimation

1. Un discurso intercultural

LO QUE LOS —POCOS— CRÍTICOS llaman peyorativamente la “religión civil de la contemporaneidad” es en realidad un componente irrenunciable de la moral jurídica y de la moral estatal contemporáneas. En tanto institución jurídica, los derechos humanos han llegado a ser algo manifiesto, aunque no sucede lo mismo con el fundamento de su legitimación.

A manera de introducción, quiero mencionar sólo la siguiente complejidad. Si los derechos humanos se asumen como algo que está estrechamente unido con el desarrollo jurídico contemporáneo, es decir, con una determinada cultura y una determinada época, entonces se pone en juego —por supuesto *à contre cœur*— lo que el concepto de derechos humanos reclama: una validez universal absoluta. Un primer nivel de la universalidad ciertamente no presenta problema alguno. Lo que expresa la correspondiente retórica de que nadie puede “ser perjudicado o favorecido en razón de su sexo, descendencia, raza, lengua [...]” (art. 3.3 de la constitución alemana) es una prohibición que podría implicar la mera universalidad de la cultura interna, según la cual dentro de las sociedades jurídicas occidentales —tal vez inclusive sólo dentro de un Estado— cada miembro dispone de los mismos derechos fundamentales. No obstante, esta institución jurídica, si es merecedora de su nombre, realmente plantea una exigencia más grande: incluso quien vive fuera de la cultura jurídica occidental y de su contemporaneidad debería poseer determinados derechos, por el único hecho de ser humano. Se reclama, así, un segundo nivel de universalidad, es decir, una validez intercultural y atemporal.

No hay duda de que esta exigencia se justifica únicamente allí donde uno separa metódicamente el fundamento de legitimación y las condiciones de origen, y muestra que la institución jurídica (los derechos humanos), a pesar de que se forma en occidente —naturalmente en contra de considerables antagonismos—, es independiente de las condiciones históricas, en lo que se refiere a su legitimación. Si realmente el ser humano en tanto ser humano debe tener ciertos derechos, desde luego que las experiencias propias de Occidente pueden, pues, tener una función heurística. A tales experiencias no les corresponde un poder de justificación, sino solamente a los argumentos que no se circunscriben a Occidente o, más general, a los argumentos que no varían culturalmente. Así, la legitimación de los derechos humanos requiere un discurso intercultural (Höffe, 1996: 49-82).

A pesar de que la exigencia de una argumentación que sea culturalmente neutral o intercultural puede plantearse fácilmente, ella tiene un gran alcance. La legitimación, por ejemplo, debe estar separada del debate en torno a las condiciones económicas. Si debe haber derechos humanos, entonces ellos no deben existir únicamente porque el sistema económico contemporáneo —el capitalismo— requiere una protección jurídica que valga universalmente. La legitimación igualmente debe desarticularse de una determinada fase de desarrollo del Estado moderno, del absolutismo.

En particular, el último paso analítico merece una especial consideración. Desde la publicación de *Sistema de derechos públicos subjetivos* de Jellinek (1892), o sea, desde hace más de un siglo, la teoría del Estado constitucional y del Estado de derecho diferencian tres tipos de derechos dentro de los derechos públicos subjetivos. Con relación a las exigencias del sujeto de derecho frente al orden jurídico y frente al orden estatal, el *status negativus* se refiere a los derechos de libertad personal; el *status activus* alude a los derechos de participación democrática y el *status positivus* es la encarnación de las exigencias de prestaciones de los ciudadanos a la comunidad.

Difícilmente puede considerarse que la importancia filosófico-jurídica de esta diferenciación está sobrevaluada. Si uno observa entre tanto los mundialmente conocidos principios de la justicia de John Rawls (1971), puede uno reencontrar en ellos la diferenciación introducida por Jellinek. En este sentido, el primer principio de la justicia de Rawls, conforme con el cual a cada ser humano le corresponde igual libertad en la mayor medida posible, comprende los dos primeros tipos de estatus —y al mismo tiempo obvia la diferenciación de Jellinek entre los derechos de libertad y los derechos de participación—. El segundo principio de la justicia de Rawls asume las tareas del *status positivus* a través del principio de diferencia.

En relación con los derechos subjetivos, es de decir que en tanto que uno toma en cuenta a los ciudadanos de un orden jurídico y un orden estatal, se puede hablar de derechos fundamentales. Sin embargo, la institución jurídica que se está considerando tiene un sentido más elemental. El ser humano reclama *derechos innatos* sólo por el hecho de ser ser humano, y eso significa también que se reclaman independientemente del Estado, algo que gustosamente se pasa por alto. Por derechos humanos se debe entender, pues, los derechos que corresponden a los seres humanos en tanto

seres humanos, mientras que por derechos fundamentales se entienden los derechos elementales de cada ciudadano en tanto miembro de un Estado.

Las declaraciones sobre los derechos humanos —especialmente los primeros documentos— son absolutamente conscientes de ese sentido básico. La *Virginia Bill of Rights* (1776) presenta una estructura que en esencia también la sigue la declaración francesa (1789). El comienzo de éstas (art. 1 de la *Virginia Bill of Rights* y art. 1 y 2 de la declaración francesa) lo constituyen derechos con validez preestatal. Posteriormente, se especifica el fundamento de legitimación para todo poder estatal: los artículos 2 y 3, correspondientemente, expresan que todo poder proviene del pueblo. Sólo en un tercer paso se hace mención a la actividad del Estado, y realmente se hace referencia tanto a la autolimitación del poder estatal como a las tareas positivas del Estado.

Esta secuencia contiene un aserto importante. En cuanto al concepto de derechos humanos, ella refleja la concepción del derecho natural moderno, de acuerdo con la cual se trata principalmente —visto desde la perspectiva de la legitimación teórica— tanto de exigencias que los seres humanos se plantean unos a otros, como de derechos que se conceden mutuamente. Sólo de forma secundaria y subsidiaria a los derechos humanos, la personificación del poder público, o sea, el Estado, recibe su legitimación: él tiene la tarea de ayudar a conseguir la materialización de los derechos innatos; los juristas dirían: garantizar.

Si se abstraen todas las características propias de la Edad Moderna, puede uno preguntarse qué queda. La idea de que los derechos humanos están unidos a una determinada imagen del ser humano es una visión ampliamente extendida. Pero a una *imagen del ser humano* le pertenece un aditamento que no solamente perfila la situación materialmente, sino que también restringe su validez: una imagen del ser humano se muestra como judaica, otra —ciertamente relacionada con la primera, aunque esencialmente diferente— como cristiana, una tercera como musulmana, una cuarta —dentro de un extremado *ni lo uno ni lo otro*— como atea, y junto a ello se encuentra la imagen moderna del ser humano, que es, quizás adicionalmente, individualista. De la manera que sea, el concepto de la imagen del ser humano trae consigo el elemento del relativismo cultural.

Allí donde uno cualifica al ser humano por medio de una imagen, los derechos que el ser humano posee por el sólo hecho de ser tal quedan atados a una interpretación que limita su validez. Así se pone en juego, naturalmente de manera sutil, la *idea* del ser humano *sans phrase*, con lo cual también se pone en juego la idea de que el ser humano tiene, independientemente de cualquier controversia interpretativa, derechos inalienables. A fin de evitar esta fatal consecuencia, la fundamentación de los derechos humanos se libera del relativismo y busca una definición del ser humano que sea independiente de cualquier imagen que se tenga de él.

2. Intereses transcendentales y una antropología parcial

PARA INDICAR CUÁLES DERECHOS le competen al ser humano en tanto tal, se debe prescindir de toda representación grupal, cultural y temporal del ser humano; se debe prescindir de las llamadas imágenes del ser humano y desarrollar un concepto de éste que sea culturalmente independiente y rigurosamente universal. Tal concepto, es decir, el tema de una antropología filosófica, es conocido desde hace bastante tiempo por el pensamiento occidental. Desde hace poco, no obstante, predomina, por ejemplo, el escepticismo en forma de desconfianza en contra de la presuposición de que hay una esencia invariable del ser humano. Cuando uno presta atención a filósofos como Rorty (1989: 44), el escepticismo se vuelve entre tanto tan evidente que uno se conforma con una pequeña nota al margen: *fruitless by way of anthropology*. Si el escepticismo fuera justificado y no sólo viviéramos en una época postmetafísica —como suele afirmarse—, sino que además viviéramos en una época postantropológica, a la fundamentación de los derechos humanos le iría mal.

En realidad, el escepticismo es precipitado. Para nuestros fines, se pueden distinguir dos conceptos básicos de antropología. Una antropología normativa, que comprende una antropología teleológica como variante, que define al ser humano desde la perspectiva de las tareas que éste debe desempeñar o de las oportunidades que debe aprovechar, si quiere ser ser humano en sentido pleno. Una antropología normativa que se ocupa del ser humano verdaderamente humano. Ahora, quien quiera asignar derechos humanos desde la perspectiva de este concepto, corre el peligro de que para él sólo cuente el ser humano verdaderamente humano, mientras que al ser humano no tan humano le serían negados derechos fundamentales.

Quien deja abierta la pregunta acerca de qué es lo que hace que un ser humano se sienta realizado, evita el peligro de ayudar a que las desigualdades se conviertan en derechos. Debido a ello, pero únicamente debido a ello, la idea de los derechos humanos cuida de una indeterminación consciente en relación con lo humano: se renuncia a todo concepto normativo. En tanto que la idea de los derechos humanos no toma ninguna posición por lo humano, contiene una antropología parcial y puede, sólo en razón de ello, serle exigida a las diferentes culturas y épocas. La indeterminación parece ser una deficiencia, pero realmente es una ventaja. Esta indeterminación no es ni una indiferencia frente a lo humano ni una reducción, sino una disminución de los factores que causan problemas, una concentración en lo esencial.

Por su indeterminación característica, a la idea de los derechos humanos le es posible ser universalmente válida, sin caer en la uniformidad que algunos temen con relación a conceptos universales. En razón de que los derechos humanos no son indiferentes ante definiciones más exigentes, sino que están abiertos a ellas, sigue existiendo el derecho a lo singular, el derecho a la otredad —e inclusive a la excentricidad— en favor de, primero, las diferentes culturas; segundo, en favor de las distintas subculturas que hay dentro las mismas culturas y, tercero y último, en favor de los individuos dentro de una cultura y de una subcultura —en el supuesto de que el correspondiente conjunto de condiciones se presente— .

Pero este derecho no es ilimitado. El alegato en favor de un pluralismo radical que sostienen pensadores del denominado postmodernismo¹, a la luz de los derechos humanos, luce manifiestamente irreflexivo, pues cómo puede ser viable aquello que se apoya, o sea, la diversidad social, si en lo social no hay nada más que una diversidad. Contra una pluralización radical y una historización igualmente radical, los derechos humanos elevan una objeción, y declaran que ciertas condiciones no son ni pluralizables pero tampoco son objeto de historización. Con ello, exigencia y modestia establecen una asociación peculiar. Aquel supuesto que establece límites a todo derecho a la variedad y al inconformismo, el requisito riguroso de que las condiciones del ser humano tengan una validez ahistórica, se une con un requisito en favor de la variedad y del inconformismo, es decir,

¹ Como ejemplo, véanse Lyotard (1983), Feyerabend (1989) y Rorty (1989).

con una renuncia. Por supuesto, no con una renuncia absoluta, sino con una renuncia relativa a la temática sobre cualquier concepto normativo de lo humano.

Esta conexión se hace posible sólo por medio de la perspectiva antropológica, a través de una conversión que ciertamente merece el ambicioso título que en la filosofía moderna se reserva a las transformaciones relevantes. Para la fundamentación de los derechos humanos se requiere una revolución copernicana. Claro, aquí no se hace referencia a la teoría del conocimiento, sino a la antropología. Además, la transformación no se necesita de manera fundamental, sino que sólo se circunscribe a un tema preciso. En lugar de definir al ser humano desde el enfoque de aquello que le dispensa felicidad, autorrealización o una existencia llena de sentido, dejamos de lado el pensamiento teleológico. Llegar a ser ser humano, en el sentido riguroso de un concepto normativo, significa buscar condiciones de perfección de lo humano. La idea de los derechos humanos, sin embargo, se conforma con eso que hace posible al ser humano en tanto humano; en tanto que es consciente de su humildad antropológica, la idea de los derechos humanos se centra en las condiciones de inicio, es decir, en elementos que hacen posible al ser humano en tanto ser humano. Y sólo en virtud de ello merecen los derechos humanos la cualificación a la que se refiere la retórica correspondiente: como elementos irrenunciables para el ser humano, como elementos innatos e innalienables.

En razón de que —en lo relativo a la existencia humana o bien a la capacidad de actuar— se trata de condiciones de posibilidad, se puede emplear la correspondiente expresión, conocida a partir de Kant, y hablar de elementos transcendentales de la antropología o de intereses —relativamente— transcendentales.

3. Un intercambio transcendental

CON SÓLO INDICAR CUÁLES SON los intereses transcendentales la tarea de legitimación aún no está acabada. Esto es, todavía queda por mostrar que se tiene el derecho subjetivo al reconocimiento de tales intereses. Los intereses innatos —en caso de que se puedan hallar— hacen comprensible sólo la primera mitad del concepto de derechos humanos, consistente en mostrar que cada uno tiene un interés innato. La otra mitad, es decir, el hecho de que existe un derecho subjetivo, continúa sin ser aclarada.

A través del derecho positivo —o por medio de algo que es su equivalente funcional— se determina cuáles son las exigencias habituales. Por su parte, los derechos humanos, en tanto patrón normativo, poseen una relevancia prejurídica y superior al ordenamiento jurídico; los derechos humanos tienen una relevancia moral. Por otra parte, en el marco de la moral, y debido a su carácter reivindicativo, ellos pertenecen a la moral de lo que los seres humanos se deben los unos a los otros. Los derechos humanos no sólo forman parte de lo que es más meritorio —de la virtud moral—, sino también de lo que mutuamente nos debemos, de la moral jurídica.

En general se puede decir que hay una exigencia —y esto es trivial— allí donde alguna otra persona debe satisfacer esa exigencia. Por ello, quien quiera legitimar derechos debe justificar los correspondientes deberes. Así, por definición, los derechos humanos van unidos junto con los correlativos deberes humanos. En este estado de cosas, hay dos puntos que requieren un énfasis. Por una parte, los derechos no poseen un sentido absoluto. El derecho a la vida, por ejemplo, no implica que de ningún modo uno no debería morir —¿contra quién iría dirigido este derecho?— o que uno solamente debería morir a una edad muy avanzada, cuando uno —como dijo Abraham— “está harto de la vida”. Por otra parte —y este punto es mucho más importante—, el derecho, que sólo es relativo, aunque no condicionado, se dirige a nuestros semejantes, y ciertamente sin excluir a ninguno, exigiéndose de ellos una prestación; y el mínimo de esta prestación es: no ejercer ninguna violencia, de donde se deriva la integridad del cuerpo y de la vida.

La influyente expresión de que el ser humano es un ser político por naturaleza (*physei politikon zôon*) la fundamenta Aristóteles con la interacción de dos argumentos: con la conveniencia recíproca y con determinado impulso social —que es transmitido a través de la esfera del hogar y del clan o del pueblo—, del cual al final se origina la *polis*, en tanto unidad social más grande y más compleja. La antropología de los derechos humanos no cuestiona ni el impulso social que menciona Aristóteles —la sexualidad y el impulso hacia la cooperación económica— ni el beneficio originado a partir de las unidades sociales más grandes. Sin embargo, esta antropología amplía su panorama y descubre una complicación: en la antropología la razón para la revolución copernicana no reside en una nueva imagen del ser humano —lo que desde una perspectiva neutral significa un avance—, sino en la creciente concientización sobre el problema.

La consecuencia de la complicación es la siguiente: lo que hasta ahora sencillamente se ha llamado *ser social* recibe una cualificación *positiva*. A un lado de la ayuda mutua y lo suplementario, es decir, al lado de la cooperación, la amenaza común se muestra ahora como un complemento *negativo*, pues el ser humano es tan vulnerable como capaz de ejecutar actos violentos; para sus semejantes, el ser humano es al mismo tiempo un potencial victimario y una víctima potencial.

Esta antropología del *ser tanto víctima como victimario* recuerda una expresión de Hobbes (*homo homini lupus*), e igual que ella se ve expuesta al reproche de construir nuevamente sobre una imagen pesimista —además de muy parcializada— del ser humano. No obstante, en cuanto a la idea básica de los derechos humanos, el reproche es injustificado. Siendo modesta una vez más, la antropología social negativa no se afirma como válida de manera exclusiva, sino tan sólo —nuevamente— como una antropología parcial. La violencia —a veces mediata, a veces inmediata— contra los semejantes no es un rasgo determinante de los seres humanos, sino sólo un peligro que no debe ser excluido.

Puesto que el peligro de conflicto pertenece a la *conditio humana*, no se puede continuar por más tiempo con la tradición aristotélica que entiende a las instituciones sociales simplemente como un desarrollo natural del impulso social preexistente. Se requiere una mayor contribución personal, ya que aunque el ser humano es *por naturaleza* un ser social, él mismo debe realizarse como ser social actual: la sociedad se origina tan sólo del reconocimiento mutuo. En esta tarea los derechos humanos ponen de relieve una pequeña y bien definida parte: el estrato elemental de los intereses innatos. Antes de ocuparse de las oportunidades para la autorrealización, debería uno velar por las condiciones básicas de lo humano. El hecho de que los derechos humanos estén en juego no aclara todavía la pasión característica que envuelve la protesta contra las violaciones de los derechos humanos: se trata de un *pathos* que no es de decepción ni de menosprecio, sino de indignación. Esta reacción es justificada porque, en primer lugar, se trata de intereses innatos cuyo reconocimiento, en segundo lugar, tiene la naturaleza de un derecho. La mayoría de las veces se obvia el hecho de que haya una diferencia conceptual entre un patrón antropológico o la amenaza a los intereses innatos y una tarea jurídico moral. Quien soslaya esta diferencia intenta un salto legitimador que sólo deja abierta la siguiente pregunta: ¿por qué

razón puedo exigir a los demás que reconozcan aquellos intereses que para mí son irrenunciables?

La correlación conceptual entre derechos y deberes nos señala el camino. La idea que aquí es determinante tiene validez general, y no sólo en relación con los intereses innatos. La exigencia moral de reconocimiento de una prestación existe allí donde la prestación puede llevarse a cabo únicamente bajo una reserva: bajo la condición de que se produzca la correspondiente contraprestación. En razón de que los derechos humanos implican una exigencia, ellos no representan un regalo que nos hacemos recíprocamente o que —por simpatía, compasión o por solicitud— se ofrece unilateralmente. Se trata de un don que únicamente se verifica bajo la condición de que otro don se entregue a cambio. Los derechos humanos se legitiman por una reciprocidad, *pars pro toto*: se legitiman por medio de un intercambio. El *deber* humano indica, pues, quién se beneficia realmente de la prestación de los otros, la cual tiene lugar solamente bajo el requisito de la contraprestación. Puesto a la inversa, alguien posee un *derecho* humano en la medida en que materialice realmente la prestación que únicamente se produce bajo la condición de la contraprestación.

Esta situación existe allí donde uno puede materializar un interés irrenunciable solamente en y por medio de la reciprocidad. Así pues, uno se encuentra limitado en su capacidad de elegir, allí donde el elemento transcendental se conecta con un elemento social, es decir, en el caso de una reciprocidad innata o de una socialidad inherente. Donde los intereses son irrenunciables y además se coligan con la reciprocidad, allí la irrenunciabilidad se transfiere a la reciprocidad; uno no es libre para escoger otras opciones: el intercambio en cuestión es irrenunciable.

En este modelo de legitimación se encuentra presente un elemento moral. El modelo, no obstante, llama la atención debido a su notable sencillez. Esa modestia estratégica que ya fue revelada en la parte descriptiva (en la antropología) se encuentra nuevamente en la parte normativa, y la legitimación no sería posible sin esta doble modestia. A los derechos humanos les sirve de base una moral que dispone de dos ventajas. Primero, ella forma parte de la moral de lo debido, de la moral jurídica; segundo, está al margen de las usuales controversias de la ética, pues ella se da por satisfecha con la ética de la reciprocidad o con una justicia conmutativa. Pero, no por ello hay derechos humanos, es decir, no porque

uno da y otro recibe, sino por la razón de que el dar y el recibir se llevan a cabo recíprocamente y, además, porque existe un relativo equilibrio entre el presente que se entrega y el que se recibe. Desde la perspectiva moral, los derechos humanos se basan en una la regla de oro: un criterio de la justicia conmutativa.

Sólo entre paréntesis: en vista de la gran cantidad de exigencias que hoy se elevan en nombre de la justicia, es aconsejable reconocer que la justicia está unida con la reciprocidad. Debido a ello, una teoría sensata de la justicia se basa sobre la justicia conmutativa en tanto nuevo paradigma².

A causa del elemento moral, la legitimación posee —no puede esperarse otra cosa, vista la lógica de la argumentación— la siguiente estructura: ética más antropología. En ello el componente moral es prácticamente incuestionable. Los derechos humanos ciertamente plantean problemas jurídico-morales, aunque las dificultades más grandes recaen sobre la pregunta antropológica: ¿dónde hay intereses irrenunciables que únicamente puedan realizarse en reciprocidad y en razón de la reciprocidad?

Tomemos como ejemplo el interés que se tiene en la vida y en el cuerpo. Al contrario de Hobbes y de aquellos hobbesianos recientes —quienes durante el debate en torno a la paz, previo a la Perestroika, prefirieron la sobrevivencia física, antes que la autodeterminación político-moral— no se asevera que la vida sea absolutamente el bien más alto, puesto que muy difícilmente puede decirse que los ideales políticos, culturales o religiosos son simplemente irracionales. Por otra parte, la vida posee en verdad un rango especial, pero este rango debe ser interpretado de una forma diferente. No existe ningún interés que sea superior a todos los demás intereses, ningún interés que prevalezca sobre los demás, aunque sí existe un interés transcendental. Este interés transcendental existe porque también quien no se aferra especialmente a la vida tiene un interés en ella, pues de otra manera no podría desear algo ni anhelar la satisfacción de su deseo. Independientemente de eso que uno anhela o de aquello de lo que uno rehúye en cuanto contenido, por lo tanto, en cuanto condición de la capacidad de actuar, la vida constituye el presupuesto para un

² Para el contexto, véanse Axelrod 1984, Lévi-Strauss 1949 y Mauss 1950. Mis propios comentarios hacen referencia a Höffe 1991 y Höffe 1994.

deseo orientado hacia la acción. La vida es una condición necesaria para la capacidad de actuar, la vida es una *condition of agency*. Aquí se hace visible el significado singular que tienen tanto un interés transcendental como el derecho humano que le corresponde a este interés: para cualquier cosa que uno desee *in concreto* y para cualquier cosa que uno emprenda en la realización de su deseo, en tanto ser viviente, el ser humano necesita un cuerpo y vida.

Con la ayuda de la nueva interpretación, que es una interpretación transcendental, fenómenos como la resistencia contra el poder militar, el martirio e incluso el estar cansado de la vida pueden ser entendidos como algo respetable, y no simplemente como una opción irracional: la sobrevivencia no es considerada el bien mayor. No obstante, si uno quiere escoger por sí mismo un bien más alto, con ello se demuestra, entonces, un interés por la vida. Mientras el uno quiere expresar por sí mismo si está harto de la vida y, dado el caso, cuándo lo está, el otro (ya se trate de un individuo o de un grupo) quiere decidir por sí mismo por qué cosa sacrificaría su vida: por sus convicciones políticas o por las religiosas, y no, por ejemplo, sacrificar su vida asesinado por un ladrón.

El derecho natural de la Ilustración se fundamentó sobre el principio de la autoconservación, pero el principio de la capacidad de actuar resulta ser más convincente, ya que es más formal y más incondicional. Para los derechos humanos, desde luego, no es importante la capacidad de actuar *sans phrase*, sino únicamente aquella parte que está relacionada con la reciprocidad: a los derechos humanos les importa la capacidad de actuar en su perspectiva social.

4. ¿Derechos sociales o un derecho humano a prestaciones?

PUESTO QUE EL SER HUMANO NO ES simplemente un ser viviente, sus condiciones de inicio abarcan más que sólo cuerpo y vida. En razón de que se requiere de la intencionalidad, los prerequisites para que ésta exista ya están incluidos entre las condiciones para la capacidad de actuar: a la capacidad de hablar y a la de razonar, pues, también les corresponde un rango transcendental. Lo mismo es válido para las relaciones sociales positivas, ya que sin las pertinentes relaciones de cooperación el ser humano no puede llegar a ser ser humano.

Justamente desde la perspectiva de estos tres grupos de intereses transcendentales se puede reconstruir una gran parte de los derechos humanos, esto es, desde la perspectiva del ser humano en tanto ser físico y ser viviente, en tanto ser hablante y ser racional, y en tanto ser social y cooperativo. En vista de la ligereza con la que en ocasiones intereses sociales son declarados derechos humanos sociales, y de los cuales se deducen generosamente deberes de cuidado y de ayuda, se debe recordar que incluso la idea de la irrenunciabilidad de un interés no es suficiente para reclamar derechos. Sin la comprobación adicional de que existe algo así como intercambio transcendental, los derechos humanos carecen de legitimación. La legitimación de algunos de los denominados derechos sociales naturalmente que se puede proporcionar:

1. Comencemos con el Estado social y, dentro de su marco, con una tarea social clásica, que es la responsabilidad por las generaciones mayores³. La justificación —muy apreciada en nuestro ámbito cultural— del principio de caridad o, en su versión secular, del principio de la solidaridad (hermandad) no advierte que uno no tiene ningún derecho a que se reconozcan meros deberes de solidaridad. Si se tratara realmente de solidaridad, la atención hacia las personas ancianas devendría justamente en algo que el Estado no quiere: devendría en una *gracia* que los jóvenes conceden caritativamente o que, por el contrario, se niegan a conceder.

Conforme con el nuevo paradigma, deben buscarse distintos tipos de reciprocidad, de los cuales se pueden encontrar tres formas básicas, y a los cuales les es común la estructura generacional de la vida humana. La forma más sencilla consiste en un intercambio sincrónico, un intercambio —más o menos— simultáneo de prestaciones y contraprestaciones positivas. A pesar de que esta forma se ha vuelto cada vez más extraña en las sociedades modernas, desde luego que todavía se encuentra, por ejemplo, allí donde las diferentes generaciones intercambian con ventajas recíprocas las cualidades que les son específicas, las experiencias y las relaciones.

Una segunda forma la compone el intercambio diacrónico, que es ante todo un intercambio negativo. Este intercambio negativo representa un complemento para la legitimación de los derechos de libertad. Con la

³ Más detalles sobre este tema en Höffe 1989.

estructura generacional de la vida humana —a la cual se hizo una mención incidental— se conectan por supuesto diferentes poderes y amenazas potenciales, que suscitan la siguiente objeción: puesto que el ser humano viene al mundo prácticamente carente de fuerza y en su vejez retorna en cierta medida a esa impotencia, en estas dos fases de la vida él puede ofrecer muy poco para el intercambio transcendental de libertades. El ser humano —así parece— no es apto para el intercambio en estas fases de su biografía. Esta objeción puede evitarse, tan pronto como se tome en cuenta un intercambio diacrónico: los niños, para poder crecer, y los debilitados padres, a fin de poder envejecer dignamente, tienen el interés de que uno no se aproveche de sus debilidades. Por ello es ventajoso para la generación intermedia no ejercer contra la generación joven la superioridad de su poder, para que cuando los hijos crezcan —y la generación intermedia haya pasado a ser la tercera generación— ellos no se encuentren expuestos al potencial del poder de la que antes fue la primera generación, pero que entre tanto ha llegado a ser la segunda generación. Para abreviar: este panorama intergeneracional evidencia que no son argumentos de solidaridad, sino argumentos de justicia, más precisamente, argumentos de justicia conmutativa, los que incluyen a los grupos mencionados en el intercambio de libertades, intercambio que supone ventajas mutuas.

Puesto que el ser humano no solamente nace carente de fuerza, sino también extremadamente indefenso, y puesto que luego de un tiempo de relativa independencia abandona el mundo nuevamente en estado de indefensión, existe una tercera forma de reciprocidad, que es el intercambio diacrónico positivo: las asistencias que la generación joven recibe después del nacimiento y durante el crecimiento luego son *restituidas* a través de la ayuda a las personas mayores.

El escéptico frente a la idea del intercambio puede por lo menos preguntarse aquí, de manera autocrítica, si él mismo acaso no posee un concepto muy reducido de lo que es un intercambio, además de muy *impaciente* y, tal vez, también muy *mezquino*. *Impaciente* es un concepto de intercambio que no toma en cuenta la diacronía. Por lo demás, es *mezquino* quien siempre da a aquel de quien ha recibido, y sólo da exactamente en la medida en que ha recibido. Finalmente, maneja un concepto muy reducido de intercambio quien únicamente piensa en dinero, mercancías o en esas prestaciones que en nuestra sociedad pueden pagarse. Además de las ventajas *materiales* hay también ventajas *ideales*. Forman parte de

éstas el poder y la seguridad, amén del reconocimiento social, y tal vez también de la autoestima proporcionada por medio del reconocimiento. En particular, y no menos importante, se cuentan entre ellas la libertad y las oportunidades de autorrealización.

2. Visto desde la perspectiva del desarrollo histórico, el intercambio diacrónico se efectúa ante todo dentro de la familia y dentro de la familia extensa —el clan—. Esta relación se corresponde con un tipo de contrato padres-hijos, el cual se celebra sobre una ayuda diacrónica, pero que es al fin y al cabo una ayuda recíproca. En el Estado social, el *contrato familiar* se ha ampliado hasta llegar a ser un contrato generacional, en parte debido a que las relaciones sociales se han complicado, y en parte para que los padres no sean dependientes de la actitud de sus propios hijos. En favor de esta ampliación habla un argumento teórico-institucional, cuyo núcleo se encuentra determinado por eso que es el complemento necesario de la justicia conmutativa, o sea, por la justicia correctiva: las instituciones primarias como las familias o bien las familias extensas (clanes, *sippes*)⁴ no sólo son coordinadas y adicionalmente dispensadas de ciertas funciones por medio de la comunidad política —que es una institución de segundo grado—, sino que además estas instituciones se las relativiza en cuanto a su propio peso y a su propio derecho. Este alivio en las funciones va acompañado de la disminución del poder. Conforme con el principio de *tomar y entregar*, que es un principio teórico del intercambio, deben realizarse *compensaciones* en virtud de las disminuciones de poder. La institución secundaria, es decir, el Estado, se encarga de realizar las compensaciones, en la medida en la que asume la responsabilidad de esas funciones que la institución primaria (la familia) ya no puede cumplir o cumple sólo de manera insuficiente, justamente en razón de que la comunidad le ha disminuido su poder. De acuerdo con esta manera de argumentar, una gran parte de las tareas sociales del Estado tiene que ver con un deber de compensación y con una absorción de responsabilidades. Consecuentemente, en su superficie

⁴ Se usa la palabra *sippe* —con *s* minúscula— a fin de ofrecer una versión castellana del sustantivo alemán *Sippe* —con *S* mayúscula—, que es empleado por el autor. La razón del uso de la palabra *sippe* es que en el castellano no existe un equivalente para la palabra alemana *Sippe*. Ésta suele traducirse como *clan*, pero aunque ambos son tipos de familia extensa, entre ellos hay marcadas diferencias normativas. *Sippe* es una institución o forma de organización familiar propia del derecho germánico, mientras que el *clan* es una manera de organización social y familiar que originariamente rigió en Irlanda y Escocia (N. del T.)

el Estado social puede parecer un servicio de solidaridad, pero, de acuerdo con el núcleo de legitimación teórica, el Estado en verdad cumple una tarea de justicia conmutativa.

En este contexto, se puede abordar la pregunta acerca de cómo la idea del intercambio pretende tomar en cuenta a esas personas que no aportan nada en éste, como, por ejemplo, las personas que desde su nacimiento padecen graves discapacidades. Como primer paso, se debe recordar la responsabilidad que los padres asumen, en tanto traen hijos al mundo, responsabilidad ésta que los padres comparten con el grupo primario en el cual viven. Como segundo paso legitimatorio, se debe esgrimir el argumento del deber de compensación y de la absorción de responsabilidades. En conformidad con un tercer argumento, una parte importante de las discapacidades se debe a riesgos que están relacionados con la forma de nuestra civilización. Por esto, en razón de que aprovechamos colectivamente las ventajas de nuestra civilización, también debemos cargar colectivamente con sus desventajas.

Una tarea análoga de la justicia correctiva se presenta en otros temas de la política social clásica. Hasta bien entrado el siglo XIX, las comunas fueron —en cierta medida como continuación de los grupos familiares y de los grupos de parentela— asociaciones de solidaridad. En parte gestionado directamente, en parte gestionado a través de las asociaciones de profesionales (gremios), las comunas se encargaron de las posibilidades de trabajo de los ciudadanos y asumieron además tareas importantes relativas al interés general. Entre los múltiples factores que son responsables de la descomposición de la asociación de solidaridad comunal se encuentra el fortalecimiento de un poder político central, ya que en la medida en el que este poder político atrae hacia sí una mayor potestad reglamentaria y una mayor participación en el aumento de los ingresos fiscales, en esa medida debe realizar compensaciones y asumir tareas de solidaridad propias de las agencias preestatales.

3. En el pasado hubo relaciones injustas de intercambio, de las cuales se derivan deberes de compensación para con, por ejemplo, esquimales, indígenas, indios y otros habitantes originarios cuya propiedad les fue arrebatada, ora violentamente, ora en virtud de una contraprestación insuficiente. También hay deberes para con la gente de raza negra de Norteamérica y Suramérica, al igual como para con otros grupos a los

que, por medio de la servidumbre y de la servidumbre de la gleba, o a través de *sutiles* instituciones, se les ha bloqueado durante siglos su acceso a los títulos de propiedad, a las instituciones educativas igualitaristas o al progreso social. Algo similar es válido para las colonias: en tanto que se les ha causado una injusticia de efectos a largo plazo —por medio del monocultivo, a través de escasas oportunidades educativas para los nativos, entre otras—, se les adeuda una compensación. Por supuesto que no es la denominada *comunidad internacional* la que adeuda dicha compensación, tampoco es una deuda del *rico Occidente* en tanto concebido como un bloque, se trata de una deuda de las correspondientes potencias coloniales que son responsables de la existencia de tales injusticias. Este modelo de argumentación también es de importancia para la pregunta acerca de si a las mujeres, en la vida profesional, se las debe preferir o favorecer temporalmente. En la medida en la que se pueda probar que los prejuicios colectivos padecidos en las anteriores generaciones *traspasan* el presente —claro, también en la medida en que la eventual prueba lo establezca—, es legítima una preferencia compensatoria, que consecuentemente también es colectiva, en favor de las mujeres.

4. Hay otro argumento teórico-institucional que habla en favor de un conjunto de tareas socio-estatales. Al igual que el primer argumento, este argumento sólo llega a ser convincente cuando está en conexión con los desarrollos socio-históricos, además de que confirma el modelo argumentativo *ética más consideraciones descriptivas*: en el transcurso de su historia, las instituciones sociales se desarrollan hacia complejos que progresivamente se diferencian cada vez más. En gran parte este desarrollo se refiere a cambios estructurales, es decir, a cambios que ocurren colectivamente con una situación estructuralmente nueva —otra vez, colectivamente nueva— de ventajas y riesgos. Por supuesto las ventajas y los riesgos se distribuyen de diferente manera entre los distintos grupos y entre los individuos, y es allí donde yace la complicación. Por ejemplo, la producción industrial abarata los bienes materiales, lo que favorece a todos. No obstante, la ventaja colectiva es posible únicamente por medio de una clase obrera que aporta casi nada durante el proceso de producción, salvo la mano de obra. Por ello la clase obrera se ve más afectada por el riesgo de desempleo que aquellos grupos que aportan la tierra o el capital en el proceso de producción. Para favorecer la ventaja colectiva (el abaratamiento de la producción de bienes), la clase obrera asume, pues, una nueva indefensión, en tanto particular desventaja. Por motivos

de justicia correctiva, este riesgo especial debe ser compartido por todos los que de alguna manera disfrutaron del abaratamiento de la producción de bienes: toda la sociedad debe sentirse responsable de este riesgo especial.

Algo similar es válido para otros campos de la economía moderna. Una sociedad del trabajo (*Arbeitsgesellschaft*) no sólo aumenta la producción y la capacidad de rendimiento, sino que también aumenta las oportunidades —y esto nuevamente debe entenderse en un sentido colectivo— para una autorrealización individual e individualizada. La especializada sociedad del trabajo también entraña una serie de riesgos: la alta interdependencia social, por ejemplo, de la cual resulta una creciente vulnerabilidad. Además, la ocupación remunerada dependiente va en aumento. Adicionalmente, el trabajo se ha ido fragmentando en pequeñas porciones que cada vez se van haciendo más pequeñas y, por otra parte, el trabajo es cada vez más y más planificado. En último lugar, y no por ello menos importante, el aumento de la movilidad va acompañado con una pérdida de los espacios vitales relativos al lugar de origen, lo que pone en peligro la identidad cultural y la estabilidad emocional. Ya que los riesgos también nos alcanzan estructuralmente, es decir, colectivamente, aunque no a todos en la misma medida, los riesgos deberían ser asumidos colectivamente por razones de justicia correctiva, o sea, a manera de compensación en favor del mejoramiento colectivo de las oportunidades de vida.

En razón del segundo argumento teórico-institucional, que al mismo tiempo es socio-histórico, el Estado social debe ampliarse hacia nuevas tareas como, por ejemplo, en el campo de la educación, ya que en una sociedad del trabajo, la educación no es buscada solamente como algo en sí mismo, sino también —incluso primariamente— con motivo de la capacitación profesional.

5. ¿Puede ser analizada a través de la idea del intercambio la pregunta social más reciente, o sea, la pregunta relativa a la protección del medio ambiente natural? El medio ambiente natural, se podría objetar, constituye una condición de inicio, y precisamente por su carácter natural no puede ser objeto de intercambio. La objeción es justificada, pero su alcance es menor de lo que uno normalmente esperaría. Frente a lo natural, el modelo de legitimación de la justicia conmutativa efectivamente encuentra un límite sustancial, así que en tanto complemento —pero no en tanto alternativa— se requiere de la idea de la distribución de derechos primordiales de

propiedad sobre los recursos naturales. Todo lo que se ha modificado en la naturaleza, no obstante, puede ser visto desde la teoría del intercambio o desde la perspectiva de la justicia correctiva. Ejemplos de ello son la extracción de recursos naturales, la gestión de riesgos y la creación o asunción de nuevos riesgos.

Debido a que el medio ambiente natural es una condición inicial irrenunciable, y en razón de que el estado en el que se los dejemos a las futuras generaciones influye decisivamente sobre sus oportunidades y sus riesgos en la vida, en el contrato intergeneracional no solamente es importante el intercambio de prestaciones y contraprestaciones que ya nos son familiares. La calidad del ambiente natural es, por lo menos, igual de importante. Por ello, a un intercambio justo entre generaciones corresponde el sensibilizarse frente a este aspecto en la estructura generacional de la vida humana. La generación precedente no debe dejar como herencia a la generación más joven una hipoteca por la cual la generación joven no recibe en herencia ninguna caución que sea lo suficientemente alta. En conformidad con esta pauta, la explotación, por ejemplo, de fuentes de energías no renovables es justa únicamente bajo la condición de que no ocurra más rápido de lo que se tarda en poner a disposición nuevas fuentes. Por lo demás, sólo se puede afirmar que se han puesto a disposición nuevas fuentes cuando no aumenta el riesgo que supone la generación de energía, en comparación con las fuentes tradicionales.

Para la protección del medio ambiente es más importante la idea de la justicia correctiva que la idea de la justicia conmutativa. En razón de que la naturaleza representa una condición inicial básica, parece intuitivamente plausible que se le contemple como una propiedad común de la humanidad, como un recurso común de la humanidad que pertenece por igual a cada generación y —dentro de cada generación— a cada individuo. Para quien reconoce esta idea, no es difícil sostener un principio de igualdad en tanto principio de distribución referido a los recursos comunes. Esto quiere decir que cada generación y —dentro de cada generación— cada individuo tienen el mismo derecho a los bienes comunes. Bajo el condicionamiento de este principio de igualdad, la justicia correctiva exige que cada generación y cada individuo que tome algo de lo que es propiedad común, devuelva de alguna manera algo a cambio, y que en ello se tome en cuenta el punto de vista de la equivalencia. Ahora, quizás algunas cosas son insustituibles y, a pesar de ello, son necesarias para la existencia, de tal forma que aquí

tiene lugar una mera explotación de los recursos naturales. Este problema también debería poder resolverse de acuerdo con el principio de igualdad: en cuanto a los recursos que no son sustituibles, cada generación puede llevar a cabo una explotación sólo en la —más o menos— misma medida que las demás explotaciones. Se entiende en sí mismo que una propuesta de este tipo plantea una gran cantidad de preguntas adicionales. Pero las dificultades que se oponen a la operacionalización (el medir, comparar, ejecutar) de la propuesta no son una objeción suficiente contra la idea básica, debido a que, en tanto que se trata de una idea regulativa, ella fija una dirección dentro de la cual se debe buscar la operacionalización⁵.

En este punto podemos finalizar con nuestras reflexiones. Ellas deberían haber mostrado que es valioso por lo menos el intento de considerar, desde el punto de vista de la justicia conmutativa y de la justicia correctiva⁶ —que complementa la justicia conmutativa—, tanto los campos de los derechos humanos que no son problemáticos en el marco de la política real, como los campos problemáticos. Aquí se trata por lo menos de tres puntos que son importantes: ante todo, normativamente, se trata de la reciprocidad en cuanto a las ventajas y desventajas existentes en el intercambio. Acto seguido, y desde una visión no normativa, se alude a un concepto de intercambio suficientemente amplio y que es receptivo frente a lo socio-histórico, es decir, se alude a la prueba de que la reciprocidad realmente tiene lugar. Y allí donde los derechos humanos no pueden ser legitimados con la ayuda de las ideas de reciprocidad y compensación, se considera la posibilidad de estar frente a *intereses* humanos, pero no ante *derechos* humanos.

⁵ Para más detalles, véase Höffe 1993, especialmente el capítulo XI.

⁶ Un estudio más profundo sobre la idea de la justicia puede verse en Höffe 1987 y Höffe 2007.

Referencias

- AXELROD, R. (1984). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- FEYERABEND, P. (1989). *Irrwege der Vernunft*, Suhrkamp. Frankfurt del Meno.
- HÖFFE, O. (2007). *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*. Munich: C. H. Beck.
- HÖFFE, O. (1996). *Vernunft und Recht. Bausteine zu einen interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HÖFFE, O. (1994). Tauschgerechtigkeit und korrektive Gerechtigkeit: Legitimationsmuster für Staatsaufgaben. Grimm, A. (ed.). *Staatsaufgaben* (713-737). Baden-Baden: Nomos.
- HÖFFE, O. (1993). *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft. Technik und Umwelt* Frankfurt: Suhrkamp.
- HÖFFE, O. (1991). *Gerechtigkeit als Tausch? Zum politischen Projekt der Moderne*. Baden-Baden: Nomos.
- HÖFFE, O. (1990). *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HÖFFE, O. (1989). Normative Gerontologie. *Jahrbuch christlicher Sozialwissenschaften*, 30, 135-148.
- HÖFFE, O. (1987). *Politische Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- LÉVI-STRAUSS, C. [1949] (1981). *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- LYOTARD, J. (1983). *Le différend*. Paris: Minuit.
- MAUSS, M. (1950). Essai sur le don. Mauss, M. (comp.). *Sociologie et anthropologie* (145-279). Paris: P.U.F.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Clarendon Press.
- RORTY, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Oxford: Oxford University Press.