

# Liberales y comunitaristas: el dilema acerca de la fundamentación de los derechos\*

## *Liberals and communitarians: the dilemma about the merits of rights*

ELÍAS CASTRO BLANCO\*\*  
eliascastro\_filosofia @yahoo.es

### RESUMEN

El desarrollo de esta iniciativa tiene como propósito cimentar con argumentos y categorías propias de la filosofía política, la génesis, estructura y desarrollo de los derechos humanos a partir de dos tradiciones que han ocupado buena parte de las reflexiones en el debate actual: liberales (Rawls y Habermas) y comunitaristas (Taylor y MacIntyre). Si bien existe una gran cantidad de información en torno a estas versiones encontradas, la mayoría de autores que teorizan acerca de los derechos humanos ponen el acento en la normatividad existente a nivel nacional e internacional ratificado por los países en un momento dado, pero pocos se preocupan por su fundamentación. En este orden de ideas, se pretende contraponer estas dos grandes tradiciones que ocupan en buena medida las reflexiones actuales en el ámbito académico.

**PALABRAS CLAVES:** artículo de reflexión, liberales, comunitaristas, fundamentación de los derechos,

Fecha de recepción: 12/04/2012

Fecha de aceptación: 21/05/2012

### ABSTRACT:

The development of this initiative is to build own arguments and categories of political philosophy; the genesis and development of the human rights from two traditions that have occupied much of the reflections on the current debate: Liberals (Rawls and Habermas) and communitarians (Taylor and MacIntyre). While there is a lot of information around these conflicting accounts, most authors who theorize about human rights, emphasize in the existing regulations at national and international level that countries have ratified, but very few of them have tried to support. In this way, it is intended to contrast these two great traditions that largely occupy the most current thinking in academia.

**KEY WORDS:** reflection paper, liberals, communitarians, foundation of rights.

124

---

\* Artículo de reflexión basado en el informe final de investigación del proyecto Liberales y comunitaristas: el dilema acerca de la fundamentación de los derechos, adelantado por el grupo de investigación en Filosofía Política.

\*\* Filósofo egresado de la Universidad Nacional de Colombia; especialista en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica, Universidad Libre; magister en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica, Universidad Libre; magister en Historia, Pontificia Universidad Javeriana y doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Externado de Colombia. Docente de la Universidad Libre y director del grupo de investigación en Filosofía Política, categoría "C". Col 0014396.

## Introducción

En tanto herederos de la cultura occidental concebimos los derechos humanos como un logro significativo de la humanidad para hacer frente a las adversidades y daños que unas personas puedan infringir a sus semejantes. Otras tradiciones como las no occidentales se han empeñado en creer que “los derechos humanos no son más que una justificación para el imperialismo moral de Occidente”<sup>1</sup>, situación que por demás Ignatieff ha polemizado, por lo que consideramos pertinente no profundizar en este campo; simplemente queremos llamar la atención sobre cómo los derechos humanos tienen una impronta kantiana basada en la idea de dignidad humana, como una manera de desteologizar la naturaleza humana y no atribuirle connotación divina o sobrenatural. Aunque Ignatieff no está dispuesto a reconocer

el concepto de dignidad, como tampoco un derecho natural encarnado en los sujetos, se inclina a pensar que es más sensato hablar de “agencia humana”, como facultad de acción o libertad negativa, donde los sujetos ejercen el derecho de libertad sin interferencia externa. La agencia humana es un punto de referencia básico para hacer posible la existencia de los derechos humanos. El sentido de los derechos humanos asumido en esta presentación no es, a la manera de sus más avezados críticos, como la nueva religión del siglo XXI, tampoco un imperativo moral de occidente, son instrumentos prácticos que posibilitan la protección de las personas frente a tratos crueles e inhumanos.

Con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, a partir de 1945 la humanidad ha visto el desarrollo de mecanismos viables para su defensa, situación

que no amerita ser reconocida meramente como una ideología imperante en la cultura de Occidente, a pesar de que sus grandes críticos han provenido de Asia y el mundo oriental. Frente a la degradación de la naturaleza humana expresada en el holocausto, surge esta iniciativa que muchos países reconocieron, y han constituido sin duda alguna en un proyecto histórico de largo alcance que suscribieron con el compromiso explícito de defenderlos, promocionarlos y difundirlos a toda la humanidad. Si bien es una conquista histórica que ha orientado el actuar de muchos Estados, no debemos endilgarle este papel solo a la historia, puesto que sería hablar de mucho y pocas cosas a la vez. Así que hemos prescindido de estas reflexiones sobre las generaciones de los derechos humanos –sobre los que creemos existen enjundiosos tratados<sup>2</sup>– y optado más bien por la vía de la fundamentación,

- 
1. IGNATIEFF, Michael. *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003, p. 73. Conferencias impartidas en el Ciclo de Conferencias Tanner sobre Valores Humanos, que tuvo lugar entre 1999-2000 en la Universidad de Princeton, organizado por el Centro para los Valores de dicha universidad.
  2. PECES-BARBA, Gregorio. *Escritos sobre derechos fundamentales*. Madrid: Eudema, 1988. CAMPS, Victoria. *Evolución y características de los derechos humanos. Los fundamentos de los derechos humanos desde la filosofía y el derecho. Colectivo*, EDAI, 1998. REY CANTOR, Ernesto y RODRÍGUEZ RUIZ, Carolina. *Las generaciones de los Derechos Humanos: Libertad - Igualdad - Fraternidad*. Bogotá: Universidad Libre, Tercera edición, 2005.

con el firme convencimiento de que no puede existir un régimen de derechos sin un sustento moral o jurídico; ahora bien, si se acepta este principio, necesariamente se eligen unos medios para hacer posible su defensa, lo que nos conduce a señalar que los derechos humanos tienen cabida en un régimen constitucional que posibilite su existencia, pues sin este sustento los derechos no serían otra cosa que palabras vacías.

Para el caso colombiano cabe resaltar el lúcido trabajo del profesor Carlos Bernal Pulido, quien hace un exhaustivo estudio de los procesos de constitucionalización de los derechos a partir de la Carta Magna de 1991, en donde advierte lo siguiente:

Algunos de los más avezados constitucionalistas, filósofos del derecho y la política, coinciden en afirmar que las ideas democráticas y los principios de supremacía de la Constitución y de respeto de los derechos fundamentales por parte del Parlamento y de todos los órganos del Estado son com-

patibles, e incluso correlativamente necesarios<sup>3</sup>.

La constitucionalización de los derechos es una inquietud compartida en diversas latitudes, en donde la labor de la Corte Constitucional y las decisiones judiciales son parte fundamental en este tipo de actividad, en función de la discrecionalidad o no de los jueces, y a pesar de las críticas esgrimidas frente al control de constitucionalidad, este se ha erigido en un tema de reflexión actual para los teóricos de la política y el derecho. “En este sentido, conviene destacar, por ejemplo, que en *Facticidad y validez* Habermas se ha valido de algunas de las principales tesis de Ely para enunciar una visión de la jurisdicción constitucional desde la perspectiva de su teoría del discurso”<sup>4</sup>.

Si bien existen puntos de encuentro entre la fundamentación filosófica y la aplicación de los derechos fundamentales, se ha privilegiado la primera ruta;

la segunda vía ha sido desarrollada por el profesor Robert Alexy mediante la teoría de la argumentación como recurso práctico, lo que posibilita el estatus de derechos fundamentales por vía constitucional, articulada a una teoría que los sustente.

Toda fundamentación de los derechos humanos debe apoyarse en algo. Casi todo lo que de algún modo viene al caso ha sido ensayado. Así se encuentran, para enunciar ocho ejemplos, invocaciones a revelaciones religiosas, la naturaleza del hombre, evidencias que no deberían ser puestas en duda, grandes contradicciones, decisiones existenciales, intereses individuales, bienes colectivos y amplios consensos fácticos. La base de fundamentación teórico-discursiva la integran las reglas del discurso práctico. Toda fundamentación es buena solo en tanto lo son las premisas en que se asienta. La fundamentación teórico-discursiva de los derechos humanos está con ello frente a dos tareas: debe, en un primer escalón, fundamentar las reglas del discurso prácti-

3. BERNAL PULIDO, Carlos. *El derecho de los derechos. Escritos sobre la aplicación de los derechos fundamentales*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2005, p. 34.

4. *Ibid*, p. 36.

co; luego, en un segundo paso, justificar sobre esa base los derechos humanos<sup>5</sup>.

En esta medida, consideramos que el esfuerzo loable de Robert Alexy por elaborar una teoría del discurso como sustento de los derechos humanos está orientado a desarrollar una metodología jurídica como fundamentación de las decisiones judiciales. Como lo anuncia el profesor Luis Villar Borda en la presentación de *Teoría del discurso y derechos humanos*, “la teoría del discurso ha permitido no sólo una fundamentación de los derechos fundamentales y los derechos humanos, sino que se evidencia como teoría básica del estado constitucional democrático”<sup>6</sup>.

Existen múltiples maneras de sustentar la existencia de los derechos humanos, lo que quiere significar que dependiendo de la concepción que se tenga de estos, existe un soporte teórico

que los legitima. Así por ejemplo, el profesor Maldonado<sup>7</sup> sostiene la tesis que, asumir la defensa de los derechos humanos implica tomar en consideración la vida como valor absoluto en cuanto fundamento que posibilita reflexionar lo relacionado con el sentido de lo humano, y por extensión a todo aquello que atañe como posibilidad de realización, incluyendo dentro de esta una relación armónica con la naturaleza. Asuntos como sobreexplotación de recursos naturales y toda acción que ponga en riesgo o degrade la calidad de vida de las personas, son temas que deben estar en la agenda de los derechos humanos. El profesor Maldonado pone de presente que

el problema de los derechos humanos no es simplemente un problema político, no tiene que ver sólo con lo militar, no es pura cuestión ética. La fundamentación de los derechos humanos es esencialmente un problema filosófico; e inversa-

mente: porque es un problema filosófico es un problema que incumbe a las esferas militar, política, económica y demás. Pensar en derechos humanos demanda una reflexión de corte eminentemente filosófico, pensar en derechos humanos es hacer filosofía, y no simplemente derecho u otras cosas<sup>8</sup>.

Los derechos humanos como conjunto de problemas filosóficos ameritan ser entendidos en estrecha relación con lo político y no solamente como “política”, en el sentido de luchas políticas que involucran irremediablemente aspectos concernientes al ámbito humano y su contexto político. Por consiguiente, los principios absolutos e intermedios o relativos de los derechos son necesariamente políticos y filosóficos, pues surgen de una articulación de estos dos. A partir de estos presupuestos es posible la promoción, divulgación y defensa de estos, así como posibilitar su defensa ante situaciones degradantes.

5. ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1995, p. 68.

6. ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*. *Op cit.*, pp. 13-14.

7. MALDONADO, Carlos Eduardo. *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario, 2010.

8. *Ibid*, p. 27.

Empero, ante las posturas de filósofos como Richard Rorty y Norberto Bobbio que respaldan la idea de emprender acciones para hacer posible la defensa de estos antes que su fundamentación, consideramos plausible promover iniciativas orientadas a sustentar su existencia, si se entiende que la constitucionalización sigue siendo un mecanismo viable para su desarrollo e implementación; no es desde una visión monológica de Estado como se promueven iniciativas orientadas a respaldar política, filosófica y jurídicamente estos discursos. Los defensores de esta postura consideran que la fundamentación de los derechos es un esfuerzo casi inútil frente a situaciones donde la injusticia entra a mediar en estos conflictos, por lo que relegan estos ámbitos a un terreno meramente subjetivo como la ética, donde el derecho tiene poco o nada que decir frente a estas dificultades suscitadas. “Quienes piensan así, consideran que el problema filosófico, moral, político o jurídico

de la justicia debe ceder el paso al problema práctico, esto es, a su protección”<sup>9</sup>.

A pesar de estas valoraciones, consideramos plausible emprender la tarea de fundamentación y defensa de estos, sustentados en la idea de que si no se tiene claridad acerca de qué son en sentido estricto los derechos humanos –como la mayoría de teóricos lo han hecho apelando al legado de la ilustración– es poco fructífero el diseño de mecanismos que velen por su protección. Frente a la inquietud de indagar ¿por qué sigue siendo una preocupación en la actualidad fundamentar la existencia de los derechos del hombre?, Bourgeois señala lo siguiente: “Semejante interrogación filosófica no puede estar suficientemente justificada, si no se tiene en cuenta que el movimiento político de los derechos del hombre confronta dificultades prácticas cuya supresión exige ante todo la elucidación teórica de sus razones”<sup>10</sup>.

## Problema

Aunque liberales como Rawls y Habermas, y comunitaristas como Taylor y MacIntyre, en sentido estricto no hayan escrito una obra en la que pueda encontrarse un desarrollo exhaustivo acerca de los derechos humanos, es pensable a partir de sus elaboraciones derivar consideraciones en las que se encuentran argumentos de peso para fundamentarlos mediante vías procedimentales distintas: para Rawls, los principios de justicia son un punto de partida, así como los derechos y libertades básicas son primordiales para estos propósitos; en Habermas son una aspiración social y atributo de los sujetos en relación con el Estado social de derecho que han pasado por procesos deliberativos y alcanzan el estatus de validez, como resultado de haber sido expuestos en términos argumentativos. Los comunitaristas no apelan a principios de universalidad formal a la manera

9. ORTIZ RIVAS, Hernán. *Estudios de filosofía jurídica*. Bogotá: Temis, 2000, p. 3.

10. BOURGEOIS, Bernard. *Filosofía y derechos del hombre*. Biblioteca francesa de filosofía. Traducción del francés de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia y Siglo del Hombre Editores, 2003, p. 11.



El multiculturalismo de Taylor y MacIntyre beben en las fuentes de Hegel, al reconocer las eticidades de los pueblos en función del Estado que regula las relaciones y defiende la noción de autenticidad.

Es una instancia de reconciliación a la manera hegeliana que intenta dar cuenta de cómo las tradiciones son un punto de partida para reivindicar la existencia de valores.

kantiana, sino que reivindican a cambio las eticidades como valores contextuales.

A pesar de las querellas o controversias suscitadas entre estas tradiciones, consideramos que no existen mayores diferencias en torno a la constitucionalización, es más, podríamos decir

que comparten un mismo piso común o aspiración, si se parte de considerar que el Estado es garante de su protección. La constitucionalización histórica de los derechos ha sido y es un proceso asociado a aspectos de su fundamentación, que por demás se encuentran de manera implícita o explícita en las

discusiones entre liberales y comunitaristas, pero más allá de su concepción como principios, normas o valores, reconocemos que una labor previa consiste en su fundamentación.

Tras hacer una presentación sucinta de los modelos argumentativos de Rawls y Habermas, autores que pueden ser inscritos dentro de una tradición liberal, y señalar los argumentos más plausibles de los comunitaristas que reclaman como su gran mentor a Hegel, las preguntas que guiarán la discusión intentarán resolver las siguientes inquietudes: ¿por qué es una necesidad política y filosófica fundamentar la existencia de los derechos humanos?, ¿bajo qué presupuestos se legitiman estos?, ¿cuáles son los argumentos expuestos de una y otra parte de tal modo que haga posible su fundamentación? Si bien la existencia de los derechos humanos se encuentra relacionada con la forma de concebirllos, la inquietud por resolver ¿qué son los derechos humanos? lleva implícita una consideración particular, y es desde dónde debe ser resuelto el problema: ¿son principios, normas o valores? Estas preguntas serán resueltas a lo largo de la presentación.

Uno de los inconvenientes que presenta el sentido de los derechos humanos es su nivel de universalidad. Ahora bien, si el fundamento es moral, ¿puede tener estos alcances? Uno de los principios con el cual colisionan estos es el de ubicarlos en un contexto típicamente occidental que las culturas no occidentales jamás estarían dispuestas a reconocer. Otro de los conflictos que suscita esta discusión consiste en ¿cómo armonizar un régimen de derechos con el pluralismo moral? El multiculturalismo de Taylor y MacIntyre beben en las fuentes de Hegel al reconocer las eticidades de los pueblos, en función del Estado que regula las relaciones y defiende la noción de autenticidad. Es una instancia de reconciliación a la manera hegeliana que intenta dar cuenta de cómo las tradiciones son un punto de partida para reivindicar la existencia de valores. En el fondo, las críticas están dirigidas tanto a Rawls como a Habermas, y de paso a Kant que en buena medida reviste gran importancia como soporte teórico para fundamentar la existencia de los derechos basados en el sentido y alcance de la *dignitas hominis*, al considerar que el hombre es un fin

en sí mismo, dotado de razón y libertad para obrar según proyectos racionales de vida.

### Metodología y presentación

En aras de un rigor metodológico será utilizado el desarrollo expositivo y crítico de estos autores, haciendo énfasis en las categorías de análisis básicas, para luego fundamentar la existencia de los derechos humanos que los ordenamientos jurídicos consagran en el orden constitucional. El método histórico será utilizado para dar cuenta del rigor expositivo de estas tradiciones, lo que permite indagar con mayor profundidad el objeto de investigación, señalando las etapas más importantes de su desarrollo y las conexiones históricas fundamentales. La lógica interna de este desarrollo permite tener un conocimiento más elaborado de cómo han llegado a constituirse los derechos humanos en distintas expresiones que corresponden a principios, normas o valores. De otra parte, el método analítico contribuye a la clarificación de los conceptos y categorías de análisis provenientes de la teoría política, estableciendo sus alcances y limitaciones, así

como a intentar responder a la estructura lógica de los argumentos presentados.

Una vez expuestos los antecedentes de la querrela entre liberales y comunitaristas, la manera de fundamentar la existencia de derechos, y tras considerar que estos son conquistas históricas que la sociedad ha decidido consagrar como principios altamente deseables para hacer posible el desarrollo armónico de la sociedad, la tesis a defender consiste en señalar la necesidad de que los derechos de las minorías no pueden ser incorporados en un catálogo de derechos universales, toda vez que la manera de plasmar estas exigencias riñe con formas muy particulares de visiones omnicomprendivas del mundo, que por demás se reduce a las eticidades de los pueblos. Así, los derechos de las minorías no pueden ser resueltos en una sociedad plural, apelando al sentimiento mayoritario, usual dentro de la tradición liberal clásica a la manera de Hobbes y Locke, sino por el contrario, reconociendo los derechos de las minorías, en los que los actores de manera consensual establecen acuerdos. La aceptación de estos enunciados

normativos expresa los vínculos compartidos que cohesionan a la comunidad, en donde pese a tener una tradición, origen y orden sociocultural distinto al de la mayoría de la población, son reconocidos por el Estado; el ejemplo más visible de esto para el caso colombiano, consiste en el reconocimiento de la diversidad étnica y multicultural.

La primera parte, Los principios de justicia y los derechos humanos, presenta los recursos simplificadores de la teoría de la justicia de John Rawls, donde se deriva la legitimación de los derechos apelando a un procedimiento razonable, es decir, unos principios básicos de justicia que puedan ser compartidos por los miembros de una sociedad. En la reconstrucción histórica de los derechos ocupan un lugar preponderante las concepciones de persona moral y política, signadas por el tránsito del primer al segundo Rawls, esto es, el giro dado de *Teoría de la Justicia a Liberalismo político*, donde incorpora algunas consideraciones que no había tenido en cuenta en su primera versión.

La segunda parte, Democracia deliberativa y derechos humanos, está dedicada a exponer

los presupuestos básicos de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas, donde el autor hace ingentes esfuerzos por elaborar una teoría global sobre el origen, evolución y patologías de la sociedad; abandona el programa de la filosofía de la conciencia o del sujeto y se ubica en el de la intersubjetividad comunicativa o del entendimiento lingüístico, para derivar finalmente en la legitimación de unos derechos que las sociedades pueden compartir, apelando a procesos discursivos y argumentativos. La sociedad no puede organizarse mediante modelos egoístas de sujetos individuales, sino invocando procedimientos donde los sujetos coordinan sus planes de acción sobre la base de acuerdos racionales a partir de la aceptación de pretensiones, utilizando como medio el habla.

La tercera parte, Los derechos humanos como valores contextuales en Taylor y MacIntyre, hace una presentación acerca del reconocimiento de estos en dos autores: Charles Taylor —expositor de una de las vertientes más moderadas del comunitarismo, que acusa a la tradición occidental de universalizar los derechos humanos e

imponerlos a otras culturas— y de otra parte, MacIntyre, representante de una de las posturas más radicales, en la que se ha centrado buena parte de las reflexiones actuales, más conocida como el embate comunitarista. El pluralismo, según Taylor, no es equiparable a la idea de tolerancia en sentido liberal, pues es mucho más que esto si consideramos que toda cultura expresa unos valores culturales, de donde resulta que toda interpretación es un punto de vista o perspectiva circunscrito en una tradición que por demás se presenta individualista o atomizada. Los derechos en estas tradiciones están surcados por valores históricos y sociales que las culturas privilegian, postura que de paso niega la situación de derivar condiciones *a priori*, lo que hace posible que todo valor histórico-político no sea cosa distinta a las identidades y etnicidades de los pueblos.

### Los principios de justicia y los derechos humanos

Rawls apela a unos recursos simplificadores expuestos con antelación, de donde surgen los derechos derivados de los principios de justicia. El punto de

partida rawlsiano es la posición original donde no se tienen en cuenta las necesidades, aunque las astucias pueden tener un papel significativo. Este contrato hipotético es un recurso importante para alcanzar los principios aceptados por quienes intervienen en el proceso, acuerdos que deben partir de un presupuesto como el de garantizar la igualdad y libertad de los intervinientes. Los ciudadanos o agentes políticos se encuentran metafóricamente cubiertos por el velo de la ignorancia o recurso mediante el cual se abstraen de condiciones históricas, como manera de garantizar la justicia de los principios, en tanto la búsqueda de imparcialidad es un recurso metodológico para garantizar la obtención de los principios que requieren de un orden lexicográfico previamente elegido.

La elección de los principios de justicia tiene mucha significación para este pensador, en tanto es el centro de discusión en *Teoría de la justicia*. De conformidad con estos, una sociedad debe propender por

hacerlos asequibles, y como es de esperarse, se traduce en la conformación de instituciones justas. La elección racional de los principios no es otra cosa que aquello que se elige, y en esa medida se opta por unos medios para su realización; son las personas un tipo de agentes interesados en la consecución de ciertos logros, inscritos en un trasfondo de significados culturalmente distintos. En la reconstrucción histórica de los derechos, ocupan un lugar preponderante las concepciones de persona moral y política, signadas por el tránsito dado del primer al segundo Rawls, esto es, de *Teoría de la justicia* al *Liberalismo político*.

La teoría de la justicia se sustenta en dos principios básicos a saber:

1. Principios de libertades o de distinción de igual número de esquemas de libertades para todos. Cada persona debe tener un derecho igual al número de esquemas de libertades o de distribución de igual número de esquemas de libertades para todos. Cada persona

debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades para los demás.

2. Principio de diferencia: las desigualdades económicas y sociales habrán de ser conformadas de modo que tal vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos: b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos<sup>11</sup>.

Estos principios se encuentran articulados, en el sentido de que el aseguramiento de libertades establecidas en el primer principio no puede verse modificado en aras de obtener mayores ventajas económicas por el principio de diferencia, si consideramos que todos sin distinción alguna debemos tener igual derecho a las libertades. El primero asegura bienes primarios así como las libertades básicas, incluyendo las libertades políticas (desempeño de cargos públicos, libertad de expresión, pensamiento, etc.). El principio de diferencia hace énfasis en que una vez garantizadas estas libertades básicas y justas oportunidades, podemos pensar una desigualdad con la idea de me-

11. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. *Op cit.*, p. 67.

jorar a otros menos favorecidos. Este principio permite alcanzar el óptimo de Pareto.

Una vez determinada la necesidad de unos bienes sociales primarios a distribuir, el paso siguiente consiste en señalar cómo van a ser distribuidos; estos principios tienen un orden lexicográfico de la manera siguiente:

Libertades básicas (o libertades políticas. Se aspira a desarrollar un esquema que aspira a ser compatible con un sistema de libertades para todos en general)

1. Libertad de movimiento (libertad de mercados).
2. Acceso a puestos de responsabilidad<sup>12</sup>.
3. Renta y riqueza (las desigualdades sociales deben estar en conformidad con las políticas de distribución, de tal suerte que pueda obtenerse el mayor beneficio para quienes tengan los menores índices de ingresos).

4. Bases sociales del autorrespeto.

Al someter a distribución bienes sociales primarios como libertades básicas, libertad de movimiento, libertad de trabajo, empresa y bases sociales del autorrespeto, se garantizan los principios básicos de justicia. Frente a este orden lexicográfico reaccionan los comunitaristas, si se reconoce que sus exigencias primordiales están centradas en reivindicar el papel de las comunidades que comparten un determinado espacio; es así como privilegian el cuarto principio de Rawls (bases sociales del autorrespeto) si se parte de reconocer que es un deber del Estado valorar y respetar las culturas minoritarias; otros por el contrario, privilegian renta y riqueza como uno de los primeros en ser expuestos. Lo que no se cuestiona es que una teoría de la justicia necesita de

unos bienes sociales primarios, donde estos ocupan un lugar privilegiado en un esquema de repartición. Los principios de la justicia están orientados a distribuir estos bienes.

Del mismo modo defiende el criterio de bienes sociales primarios en los que incluye las libertades públicas y privadas, conciencia y pensamientos. Estos principios de justicia están orientados a distribuir de manera equitativa estos bienes entre personas libres e iguales, en términos deliberativos y no materiales. El principio de igual libertad es clave para entender la arquitectura de su sistema, en el que puede advertirse un reconocimiento explícito a Kant, en cuanto a que el hombre no obra por felicidad como lo había afirmado Aristóteles, sino por deber, y ser feliz consiste en desarrollar su plan de vida. Rawls es explícito al afirmar

12. En la formulación final de la *Teoría de la justicia*, la libertad es uno de sus principios básicos, como lo señala Rawls:

“Primer principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos –igual libertad–.

Segundo principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo –Principio de diferencia– y b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades –Principio de la justa igualdad de oportunidades–. RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. *Op cit.*, p. 341.

que para desarrollar ese plan de vida o vida buena es necesario acceder a unos bienes primarios, lo que implica concebir un esquema de repartición de la propiedad, legitimado según un orden lexicográfico. Supone que la estructura básica cuenta con el respaldo de una Constitución justa como mecanismo para asegurar estos propósitos. Las normas morales en este contexto deben ser entendidas como aquellas que aceptan los sujetos autónomos, basados en el derecho de la libre opción de principios que han de regir a la comunidad; también resultan justificadas aquellas normas jurídicas que contemplan el marco jurídico necesario para que sus miembros realicen de la mejor manera posible su plan de vida, o prescribir aquellas conductas que pudieren causar daño a terceros. Todo lo anterior se sustenta en función del derecho que les asiste como sujetos autónomos.

### Democracia deliberativa y derechos humanos

Habermas considera legítima la existencia de los derechos humanos mediante un procedimiento dialógico, de tal manera que los actores puedan argumentar sus razones y aspiraciones, las que finalmente deben ser incorporadas al ámbito jurídico mediante un discurso procedimental que ha pasado por un proceso deliberativo, donde los sujetos dotados de competencias lingüísticas se encuentran en igualdad de condiciones deliberativas. La incorporación de los derechos es el resultado de un procedimiento consensual. Cuando Habermas hace relación a la construcción deliberativa de la democracia, pone el énfasis no tanto en el derecho como en la democracia radical.

En aras de legitimar la construcción pública de la democra-

cia, Habermas establece puntos de encuentro con Rousseau en lo tocante a expresiones como “todo el poder del Estado proviene del pueblo”, coincidentes con el de “soberanía popular”, desarrollado por el pensador alemán, con lo que se pretende vincular el papel protagónico de los ciudadanos frente al Estado. El artículo 4 de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano<sup>13</sup> sirve para articular el concepto de libertad como lo concibe Kant “en su formulación del “principio general del derecho” conforme al cual es legítima toda acción que pueda hacerse compatible, o conforme a cuya máxima la libertad y el arbitrio de cada uno pueda hacerse compatible con la libertad de todos los demás conforme a una ley general”<sup>14</sup>. De igual manera, este principio se encuentra muy cercano al principio de diferencia propuesto por Rawls en su formulación los principios básicos de la justicia:

13. “La Libertad consiste en poder hacer todo lo que no cause perjuicio a otro. Así, el ejercicio de los derechos naturales de un hombre no tiene otros límites que los que aseguran a los demás miembros de la sociedad el disfrute de los mismos derechos. Esos derechos sólo pueden establecerse por ley”.

14. HABERMAS Jürgen. *Facticidad y validez*. *Op cit.*, pp. 147-148.

En las anteriores reflexiones puede notarse una continuidad –aunque de manera distinta– de legitimar la existencia de los derechos humanos, pues si bien Rawls está empeñado en fundamentar la existencia de los recursos políticos y procedimentales, Habermas lo hace mediante expresiones dialógicas en el ámbito de lo público, iniciativas que finalmente son acogidas en el Congreso Constitucional. La legitimidad de estas normas de acción se plasma en tres categorías de derechos que supone, son maneras de sustentar el estatus de personas jurídicas:

- (1) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del derecho al mayor grado posible de iguales libertades subjetivas de acción.

Estos derechos exigen como correlatos necesarios:

- (2) Derechos fundamentales que resultan del desarrollo y configuración políticamente autónomos del estatus de miembro de la asociación

voluntaria que es la comunidad jurídica.

- (3) Derechos fundamentales que resultan directamente de la accionabilidad de los derechos, es decir, de la posibilidad de reclamar judicialmente su cumplimiento, y el desarrollo y configuración políticamente autónomos de la protección de los derechos individuales<sup>15</sup>.

Habermas cierra cualquier posibilidad de imposición de normas que no tengan como sustento los espacios de deliberación pública, es decir, los ciudadanos se constituyen en fuente autenticadora de normas. “En las argumentaciones –señala– los participantes tienen que partir de que en principio todos los afectados participan como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción permitida es la del mejor argumento”<sup>16</sup>. Estos principios tienen cabida en el momento de aplicar justicia, justo en lo concerniente a los jueces de paz en Colombia, al darse un desplazamiento de la

justicia centrada en lo meramente constitucional, cerrado y monista, a un pluralismo jurídico más integrador.

### Los derechos humanos como valores contextuales en Taylor y MacIntyre

Un punto de partida para incorporar la existencia de los derechos en clave comunitarista es el sentido del reconocimiento, que empieza a tener vigencia frente al desplome de las jerarquías sociales sustentadas en el honor que podía tener un individuo frente a otros. Esta consideración desigual, basada en el hecho de que una minoría ostentaba privilegios, otorgaba derechos a participar de prebendas a las que no tenía acceso la muchedumbre anónima. Un hecho significativo en el contexto de la revolución francesa de 1789 fue la supresión de títulos nobiliarios, con el que se puso en igualdad a los ciudadanos, basado en una concepción universal e igualitaria de las personas. Con el desplome de

15. *Ibid*, p. 188.

16. HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 17.



136

Asumir la defensa de los derechos humanos implica tomar en consideración la vida como valor absoluto, en cuanto fundamento que posibilita reflexionar lo relacionado con el sentido de lo humano, y por extensión a todo aquello que atañe como posibilidad de realización, incluyendo dentro de esta una relación armónica con la naturaleza.

esas jerarquías se abre paso a un nuevo estilo de vida, teniendo

do como sustento la dignidad humana. Cuando se habla de re-

conocimiento es usual entender esta expresión en función de la identidad étnica, como lo señala Steven Rockefeller,

la identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria, y por muy importante que sea el respeto a la diversidad en las sociedades democráticas multiculturales, la identidad étnica no es el fundamento del reconocimiento de igual valor y la idea correlativa de los derechos iguales. Todos los seres humanos son portadores de una naturaleza universal como personas; todas poseen igual valor desde la perspectiva democrática, y todas las personas, como tales, merecen igual respeto e igual oportunidad de autorrealización<sup>17</sup>.

La política del reconocimiento ocupa un lugar destacado en la reflexión filosófico-política actual, en la que Taylor<sup>18</sup> es uno de sus teóricos más avezados, además por la originalidad de sus análisis. El texto en el cual se basan estas interpretaciones,

17. Steven Rockefeller, C. Comentarios a la obra de Taylor, en: TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México: F.C.E. 1992, p. 124.

18. Taylor es profesor de filosofía y de ciencia política en McGill University. Durante muchos años ocupó la cátedra Chichele de teoría social y política en Oxford y profesor asociado de All Souls Collage. Ha impartido cátedra en Princeton, la Universidad de California en Berkeley y la Universidad de Montreal. Ha escrito una cantidad apreciable de artículos y crítica de filosofía política. Candidato al Parlamento Federal de Canadá por el Nuevo Partido Democrático. Fue nombrado en el Conseil de la Langue Francaise en su natal Quebec.

corresponde a una conferencia inaugural escrita para el University for Human Values de la Universidad de Princeton, en la que hace un recorrido genealógico para señalar cómo, históricamente, el reconocimiento se dio de manera conjunta con el desplome de los antiguos regímenes, sustentados en el predominio de una clase social sobre otra, en donde el “honor” ocupaba un lugar prominente en función de la desigualdad; basta señalar cómo las minorías que no tenían acceso a ser “honradas” —mediante títulos nobiliarios como Ladys, Lores o el de Don, característico en la cultura hispánica— no accedían al reconocimiento público. Mediante la caída de estos regímenes se dan estas conquistas, en virtud de la dimensión humana que encarnan las personas.

En el debate contemporáneo entre liberales y comunitaristas, Charles Taylor es el autor que más ha contribuido a esclarecer estas divergencias. Al igual que otros comunitaristas, coincide en afirmar que el concepto de

justicia debe ser repensado desde la óptica de la modernidad y replantear su discurso, amparado en que es justo aquello que una mayoría considere como tal, en una cultura o espacio geográfico determinado. Retoma de igual modo la crítica hegeliana y se reconoce además deudor de la vertiente nietzscheano-heideggeriana, que en su crítica a la modernidad busca disolver el principio de esta: el sujeto, en donde el *dasein* viene a ser el nuevo ser. Asevera que el ejercicio de toda actividad política debe estar orientado a promover y fomentar estilos de vida propios, elegidos por los miembros de la comunidad política, mediante una relación dialógica dada entre iguales. Taylor parte de reconocer la identidad,

en el sentido de ciertos psicólogos. Pienso aquí sobre todo en Erickson. Una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y (según el mismo Erickson) seguir redefiniendo a lo largo de su vida. No se trata de una realización facultati-

va. Sin identidad estable nos sentimos al borde de la crisis, y no solo muy desgraciados, sino también incapaces de funcionar con normalidad. Los momentos en los que se corre el riesgo de perder la identidad se definen como momentos de crisis. Ciertos conflictos adolescentes los explica Erickson con ayuda del concepto de identidad<sup>19</sup>.

Los comunitaristas reprochan a los liberales el no poder dilucidar la influencia que ejerce la comunidad en la conformación de su identidad cultural; la réplica no se hace esperar, pues aducen los liberales que cuando se habla de derechos grupales, estos suponen una reclamación de mayor categoría frente a los individuales. Al parecer, la pregunta de cómo conciliar el respeto de los grupos con los derechos humanos individuales, queda —según los comunitaristas— sin una respuesta convincente. Lo justo en cada comunidad no es un valor independiente de lo que considere como bueno, lo que genera la renuncia al perfil universalista del liberalismo

137

19. Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy, La Salle (Francia), en junio de 1995, cedido por el autor para la *Revista Internacional de Filosofía Política* N° 7, traducido del francés por Pablo Carbajosa. Madrid, mayo de 1996, p. 10.

rawlsiano en términos de justicia. La influencia de Kant es notoria, en la medida en que solo a partir del presupuesto de un sujeto autónomo es posible hablar de una prioridad de lo justo por sobre lo bueno. El individuo cobra sentido a través de la interacción con otros miembros de la comunidad, de sus costumbres, en el sentido de fines constitutivos.

Rousseau ya había sospechado que no son el honor jerárquico, habilidades sociales o fortaleza física los elementos constitutivos de la sociedad, sino que se debe más bien atender a la naturaleza interna en donde radica la cuestión moral. Montesquieu, de otro lado, también había cuestionado esta postura al expresar que “la naturaleza del honor consiste en exigir preferencias y distinciones”<sup>20</sup>. Esta dificultad se salva apelando a un respeto igualitario y recíproco de los individuos, sobre la posibilidad de hacer compatible la idea de justicia con la

libertad. Estas apreciaciones son muy familiares a Hegel, al afirmar que el individuo se reconoce como totalidad, de la misma manera que el nosotros se encarna en un yo. También había planteado la necesidad del reconocimiento, como el derecho de los pueblos a ser fieles a su propia identidad. La filosofía política contemporánea liberal reconoce a Kant como su inspirador, y justamente cuando se hace explícita la exigencia de derechos se invoca el concepto de dignidad; este giro ha hecho posible que el término “honor” perdiera vigencia, en la misma proporción que cobra cada vez mayor significación el de dignidad.

Las sociedades premodernas de Europa se fundaban sobre un principio que podríamos llamar de “complementariedad jerárquica”. Eran sociedades constituidas por diferentes rangos o estamentos como, por ejemplo, la nobleza, la burguesía o los campesinos. En ciertos casos, como por ejemplo el imperio austríaco o el imperio

otomano en las fronteras de Europa, las diferencias de posición social se duplicaban en divergencias étnicas o confesionales. Eran sociedades de complementariedad, puesto que esos diferentes estamentos eran necesarios los unos para los otros y estaban concebidos como tales, pero eran al mismo tiempo jerárquicos, porque nadie pretendía que la necesidad mutua los convirtiera en iguales. Por el contrario, algunos tenían dignidad mayor que otros<sup>21</sup>.

La identidad se convierte en un recurso vital para entender lo que realmente se es, como individualidad o cultura, es “lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de ese término. Mi identidad es “lo que yo soy”. Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad”<sup>22</sup>. La identidad no puede desligarse de un contexto ético, puesto que es indicadora de la ubicación de los sujetos en un contexto específico determinado, bien sea laboral,

20. MONTESQUIEU. *El espíritu de las leyes*, libro III, capítulo VII.

21. TAYLOR, Charles. *Identidad y reconocimiento*. Texto original de una conferencia impartida en el Centro Cultural Internacional de Cerisy, La Salle (Francia), en junio de 1995, cedido por el autor para su publicación para la *Revista Internacional de Filosofía Política* No 7, Madrid, mayo de 1996, p. 17.

22. *Ibid*, p. 10.

espacial, político, etc., que por demás exige el cumplimiento de ser aceptada y reconocida por otros miembros como forma de generar espacios políticos de negociación. Estos espacios de concertación contemplan la necesidad de regirse por visiones de mundo originales y autóctonas, antes que adoptar estereotipos foráneos. Es imposible hablar de identidad cuando se es ajeno al reconocimiento, como vínculo existente a una determinada comunidad.

En cierta medida –señala Taylor– los miembros deben reconocerse, escucharse y comprenderse, pues si se ignoran mutuamente, o si no pueden comprenderse verdaderamente, ¿cómo pueden llegar a una deliberación común? Esto atañe a las condiciones mismas de legitimidad de los estados democráticos<sup>23</sup>.

El reconocimiento se vio ligado a factores de identidad, en la medida en que se podía acceder a ciertos cargos o prebendas en función de los títulos nobiliarios que se pudieran ostentar. El falso reconocimiento que se promovió

bajo ciertas políticas encubridoras, o el desprecio con que era tratada la inmensa mayoría fue denigrante e inhumano, hasta el punto de adoptar autoimágenes deformadas, nada edificantes y por lo tanto sometidas. La conquista de América está plagada de ejemplos, en los que se construyó a los pueblos a adoptar un proceso de aculturación basado en el ejercicio del poder, lo que se tradujo en el predominio de una cultura sobre otra. “Dentro de esta perspectiva –señala Taylor– el falso reconocimiento no sólo muestra una falta de respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador odio hacia sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”<sup>24</sup>. Frente al antiguo término de honor se opone el concepto de dignidad, como lo advirtieron en su momento Rousseau, Montesquieu y Kant, precursores del pensamiento humanista, en un sentido universal e igualitario. La idea de una “identidad individualizada”, como la denomina

Taylor, permite desarrollar conceptos positivos de autoimagen y autenticidad enriquecedoras. El principio de originalidad se traduce en que

cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro. Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir<sup>25</sup>.

139

Este ideal de autorrealización, como también lo expresa Herder, debe ser extensivo a la cultura, si se entiende que los pueblos son portadores de identidades propias que corresponden a sus aspiraciones y posibilidades de desarrollo autónomos. En Canadá es donde más se ha avanzado en esta materia. La cuestión surgió a raíz de la adopción en 1982, de la Carta canadiense de derechos, que alineó el sistema político canadiense al sistema norteamericano, por el hecho

23. *Ibid*, p. 16.

24. TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: F.C.E., 2000, pp. 44-45.

25. *Ibid*, pp. 50-51.

de incluir un conjunto de derechos que ofrecía una base para la revisión judicial en todos los niveles del gobierno. En lo sucesivo se llegó a ciertos acuerdos que permitieron articular las exigencias de diferenciación de los canadienses francófonos, particularmente los quebequeses por una parte, y los pueblos aborígenes por otra. Lo que estaba en juego era el deseo de supervivencia de estos pueblos que reclamaban autonomía en su gobierno, así como la capacidad de adoptar una legislación que contemplara el derecho a la supervivencia.

140

### Reconocimiento de derechos como valores

Las disciplinas humanistas como la sicología, antropología y sociología contemporáneas, reconocen que las personas actuamos bajo una impronta personal que se refleja en la manera de ser, pensar y sentir nuestras propias realidades. Este ideal

moral, lejos de segregar a los individuos, los fortalece bajo sus propias individualidades particulares, en las que cada una de ellas expresa su fidelidad y autenticidad hacia sí mismo; de ahí que resulte chocante la comparación de dos culturas teniendo como puntos de referencia el mayor o menor grado de desarrollo técnico, cultural o de otra naturaleza. Las propuestas de inclusión, en relación con la identidad de los pueblos, ocupan en la actualidad buena parte de las reflexiones políticas, a las que se le han sumado otras que conforman el núcleo de sus preocupaciones de supervivencia, como la biodiversidad, sistemas jurídicos autónomos, prácticas médicas tradicionales, respeto a la diferencia y conservación del patrimonio cultural, entre otras; el espacio donde deben ser debatidas estas aspiraciones no es otro que el público, donde las culturas minoritarias puedan reclamar la supervivencia, en virtud del derecho que les asiste. En un

proyecto comunitarista a la manera de Taylor, los derechos humanos cobran sentido en la medida en que alcanzan un rango constitucional, como lo refleja la jurisprudencia producida en los últimos años en Colombia<sup>26</sup>. Estos discursos identitarios con un fuerte componente político se reafirman cada vez más como una característica de la sociedad contemporánea.

Taylor toma con sospecha la afirmación de Rousseau, en el sentido de otorgar igual dignidad para los ciudadanos; si bien, apelando a este mecanismo se ha podido acceder, por ejemplo a la justicia —lo que constituye un logro en materia de derechos individuales—, no ha surtido el mismo efecto cuando se habla de derechos culturales, donde este reconocimiento tiene otra significación; estas afirmaciones se respaldan en que aquellos derechos que gozan de un reconocimiento universal —como el respeto a la diferencia— son examinados teniendo en cuenta

26. Los avances en el orden jurisprudencial han sido notorios, como lo indican las más importantes sentencias de la Corte Constitucional, entre las cuales podemos citar una variedad de derechos consagrados como los de identidad e integridad cultural (S-U 039 de 1997, S-T 510 de 1998 y S-T 652 de 1998); derechos territoriales (S-T 188 de 1993, S-T 405 de 1993 y S-T 652 de 1998); derechos de propiedad colectiva (S-T 380 de 1993 y S-T 039 de 1997); recursos naturales C-058 de 1994 y C-1376 de 1996); autonomía, participación y consulta previa (S-T 428 de 1992, S-T 428 de 1992, S-T 257 de 1993, S-T 305 de 1994, S-T 039 de 1997 y S-T 752 de 1998); jurisdicción especial indígena (S-T 428 de 1992, S-T 254 de 1994, S-T 136 de 1994, S-T 136 de 1996, S-T 349 de 1996 y S-T 496 de 1996) y principios de diversidad étnica y cultural (S-T 523 de 1997), entre otras.

que la identidad de ese grupo o comunidad es distinta en cuanto se diferencia de otros. Como resultado de lo anterior, el problema consiste en cómo conciliar la dignidad igualitaria sin entrar en conflicto con la manera de concebir la diferencia entre ciudadanos. Los alcances que tienen los derechos humanos en clave comunitarista cobran sentido en la medida en que de manera unánime alcanzan un rango constitucional.

### MacIntyre: tras la virtud, versus “la provincia alucinada”

MacIntyre<sup>27</sup>, en una de sus obras más representativas: *Tras la virtud*<sup>28</sup>, reconoce su deuda frente a autores como Aristóteles y Nietzsche, que le sirven de sustento para reflexionar acerca del problema de la modernidad. Este texto esclarecedor hace un diagnóstico de nuestra época,

señalando de manera reiterada las consecuencias del fracaso del proyecto ilustrado y la crisis de los sistemas morales modernos como el emotivismo, el intuicionismo y el racionalismo kantiano, que se constituye en el blanco de sus ataques ante la propuesta de legitimar o fundamentar principios morales de carácter universal. No escapan a sus críticas demolidoras autores como Marx y contemporáneos como Rawls. En MacIntyre hay un llamado constante a destacar las virtudes aristotélicas o virtudes de las personas, de ahí el acierto de su obra en ir tras ellas, como una forma de reivindicar la pluralidad de formas de vida, y de paso superar ese individualismo liberal sobre el que se han cimentado en buena medida los sistemas morales modernos.

Esta obra, que puede ser considerada como una sociología de la cultura, analiza el problema de la modernidad en función del

discurso moral, en la medida en que este ha sido poco esclarecedor; por ejemplo, cuando el utilitarismo se refiere a la justicia suele entenderse como virtud, a diferencia del liberalismo que exalta la noción de procedimiento. Aduce cómo la sociedad moderna ha devenido en un fracaso que tiene su origen en el proyecto ilustrado, del que Kant es en gran parte responsable por su pretensión de universalizar la moral; así, este constructo conduce a que no haya consenso en sentido genérico, pues la inconmensurabilidad moral imposibilita estos acuerdos.

141

MacIntyre desarrolla una de las hipótesis más sugestivas, como es la de demostrar que en el mundo actual, “el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias naturales”<sup>29</sup>, con lo que quiere poner de presente que hemos perdido no solo la comprensión teórica

27. Alasdair Chalmers, MacIntyre (1929), filósofo y sociólogo escocés nacido en Glasgow, es profesor de sociología en las universidades de Essex (Inglaterra), Boston, Duke, Brandeis y Vanderbilt (Estados Unidos). Además de profesor emérito de filosofía en la Universidad de Notre Dame, en Indiana, Estados Unidos. Ha sido presidente de la American Philosophical Association. Entre sus obras más importantes se destacan *Tres versiones rivales de la ética, Enciclopedia, genealogía y tradición* (1992), *Justicia y racionalidad* (1994) y *Tras la virtud*, versión inglesa (1981).

28. MACINTYRE, Alasdair. *After virtue*. Notre Dame, Indiana: Universidad de Notre Dame Press, 1981. En español fue traducida como *Tras la virtud*. Barcelona. Crítica, 1987. Esta obra recoge algunas de sus posturas más importantes en torno a la defensa del comunitarismo. De paso, señala unas de las posturas críticas más demolidoras frente a los sistemas morales como el intuicionismo, el racionalismo kantiano y el utilitarismo de Bentham.

y práctica de la moral, sino que hemos sido incapaces de utilizar apropiadamente el lenguaje moral para guiarnos en nuestras acciones intersubjetivas. El punto central de la discusión gira en torno a los intentos de justificación racional que han fracasado, pues en buena medida todas reducen la moral a preferencias personales; por ejemplo, cuando se formula el enunciado: “El incendio destructor de la propiedad es malo”, se vinculan dos tipos de juicios, uno fáctico (el incendio destructor de la propiedad) con uno valorativo (malo). La aporía que representa este enunciado radica en que se puede predicar su verdad o falsedad de los primeros, a diferencia de los juicios de valor de los que no se puede predicar su verdad o falsedad. Así pues, el emotivismo entra en crisis, en tanto que los juicios morales no pueden ser asegurados mediante un método racional, de donde se deriva la necesidad de apelar a estos juicios para expresar sentimientos, actitudes e inducir a otros sujetos a actuar del

mismo modo porque lo consideramos conveniente o deseable. Así, el autor señala que

una de las tesis centrales del emotivismo es que no hay ni puede haber ninguna justificación racional válida para postular la existencia de normas morales impersonales y objetivas, y que en efecto no hay tales normas. [...] Del mismo modo, el emotivismo mantiene que pueden existir justificaciones racionales aparentes, pero que justificaciones realmente racionales no pueden existir, porque no hay ninguna<sup>30</sup>.

El proyecto ilustrado de justificación de la moral entra en crisis; su responsable es en buena medida “la cultura dieciochesca de la ilustración”, que no estuvo a la altura de los tiempos.

Lo que faltaba a los franceses eran tres cosas: una experiencia protestante secularizada, una clase instruida y relacionada con la administración pública, con el clero y con los pensadores laicos formando un público lector unificado, y un tipo de universidad revitalizada como el que representaban Königsberg en el este y

Edimburgo y Glasgow en el oeste. Los intelectuales franceses del siglo XVIII constituían una *intelligentsia*, un grupo a la vez instruido y alienado; por el contrario, los intelectuales dieciochescos escoceses, ingleses, alemanes, daneses y prusianos, estaban perfectamente colocados en el mundo social, aunque fuesen a veces muy críticos con él. La *intelligentsia* francesa dieciochesca tuvo que esperar a la rusa del siglo XIX para encontrar paralelo en algún lugar<sup>31</sup>.

En la configuración de estos sistemas morales se conjugaron aspectos culturales y académicos que adolecían de ciertas limitaciones, como la de superar el bagaje cultural anquilosado de su tiempo. Estos puntos son significativos para dar cuenta de cómo el proyecto de la ilustración estaba destinado al fracaso, así como el reclamo a Kant, en el sentido de que no pueden existir valores morales en abstracto, sino circunscritos en contextos determinados:

En la filosofía moral de Kant hay dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racio-

29. *Ibid.*, p. 15.

30. *Ibid.*, p. 35.

31. *Ibid.*, p. 57.

nales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral obligan a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo. El proyecto de descubrir una justificación racional de la moral es simplemente el de hallar una prueba racional que discrimine entre diversas máximas, cuáles son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a qué voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión. Kant, por supuesto, no tiene la menor duda sobre qué máximas son efectivamente expresión de la ley moral; los hombres y mujeres sencillamente virtuosos no tienen qué esperar a que la filosofía les diga en qué consiste la recta voluntad, y Kant no dudó un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habrían de ser avaladas por la prueba racional<sup>32</sup>.

MacIntyre aduce cómo esa moral universal se basa en un principio conservador y por demás vacío: el deber por el deber moral, sin atender a situaciones históricas particulares de los sujetos libres de elección. Los imperativos categóricos se con-



La identidad se convierte en un recurso vital para entender lo que realmente se es, como individualidad o cultura, es “lo que me sitúa en el mundo moral. Es precisamente lo que funda el uso de ese término. Mi identidad es “lo que yo soy”. Es justamente lo que se quiere saber cuando se me pide que dé una prueba de identidad”

143

vierten en el eje de articulación que posibilita hacer extensivos los principios morales universales como buenos en sí mismos, independientes de toda condición o relación medio-fin. Así, como todos los esfuerzos por justificar una moral racional han fracasado, al contar apenas

con vestigios fragmentados de tradiciones y prescindir de los contextos históricos situacionales, tal vez por eso Hume puso en las pasiones lo que Kant había puesto en la razón.

Una de las dificultades que suele presentarse cuando se hace

32. *Ibid.*, p. 65.

relación a las virtudes, es que no existe claridad en torno su definición, pues no siempre son coincidentes las afirmaciones en autores clásicos como Platón, los trágicos griegos modernos como Smith, Hume o actuales como Rawls. En MacIntyre hay un llamado constante a reclamar las virtudes, y justamente encuentra en Aristóteles un interlocutor de gran valía. La *Ética a Nicómaco* desarrolla con mayor precisión la ética de las virtudes, lo que implica una idea del bien y actuar de conformidad con una inclinación orientada al cultivo de las virtudes o eudaimonia (*eudaimonia*), que a menudo se traduce por bienaventuranza, prosperidad y felicidad, o cualidades dignas de alcanzar los sujetos.

Las virtudes no solo se alcanzan en la vida individual de los sujetos sino en la vida de la ciudad, de ahí que la polis, más que un espacio para el desarrollo de las potencialidades individuales, es un fin compartido y ejemplo a seguir en la consecución de las buenas acciones,

si no la mayor de todas ellas como es en efecto la frónesis (fronesis) o virtud intelectual. Aristóteles definió la virtud como “la rectitud del fin de la elección intencionada de lo que la virtud es causa”<sup>33</sup>, frente a lo que MacIntyre agrega:

Pero el ejercicio de las virtudes no es un medio en este sentido para el fin del bien del hombre. Lo que constituye el bien del hombre es la vida humana completa vivida al óptimo, y el ejercicio de las virtudes es parte necesaria y central de tal vida, no un mero ejercicio preparatorio para asegurársela<sup>34</sup>.

La ética de las virtudes propende por alcanzar un ideal de “vida buena”, aspiración que se logra en comunidad o espacio vital frente a otros, es decir, la idea de un bien moral se construye con sujetos involucrados en una praxis política. La afirmación de estas virtudes se da en un espacio histórico donde es posible ir en su búsqueda, con la condición de no hacerlas universalizables, ni partir de principios a priori. De ahí que para MacIntyre tenga más relevancia hablar de

valores que de principios, si se reconoce que los primeros se dan en el contexto propio de una tradición, aquello que justamente negó el liberalismo. Cuando se habla de tradiciones como la americana, oriental o europea, el énfasis está puesto en las visiones hegemónicas como la justicia o los derechos humanos, lo que va en detrimento de los valores que conforman el tejido social. Si hay algo que nos une —señala MacIntyre— es el odio al liberalismo que ha disgregado las tradiciones, propone a cambio un volver a las comunidades y virtudes particulares de los pueblos.

MacIntyre aduce que la sociedad moderna ha devenido en un fracaso que tiene como origen el proyecto ilustrado; afirma que “el sujeto moral autónomo, racional y racionalmente justificado, del siglo XVIII es una ficción, una ilusión”<sup>35</sup>. En este sentido, Kant se convierte en el centro de sus ataques por su pretensión de universalizar la moral, cuando esto no es otra cosa que valores contextua-

33. ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Traducción de Kenny, 1228<sup>a</sup>, 1978.

34. MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. *Op cit.*, p. 189.

35. *Ibid.*, p. 147.

les o lo que Hegel denominó, eticidades; así, el constructo moral kantiano conduce a que no haya consenso (en sentido genérico), pues la inconmensurabilidad moral imposibilita estos acuerdos. Tampoco ahorra esfuerzos en controvertir el legado de la Ilustración y de paso a los enciclopedistas que la degradaron, por pretender sustentar una moral universal; reivindica a cambio las virtudes a la manera aristotélica como recurso simplificador, pues “actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes”<sup>36</sup>. Según estas consideraciones, Kant es el filósofo que representa la experiencia de la provincia, que por demás comparte rasgos muy cercanos que identifican al liberalismo, como instrumento de poder que ignoró la existencia de las tradiciones.

Esta comunidad política como proyecto común es ajena al mundo liberal e individualista. Así pensamos a veces de las escuelas, hospitales u organizaciones filantrópicas; pero no tenemos ningún concepto de

esa forma de comunidad interesada, como dice Aristóteles estar interesada la polis, por la vida como un todo, no por este o aquel bien, sino por el bien del hombre en tanto que tal. No es de maravillar que la amistad haya sido relegada a la vida privada y por ello debilitada en comparación con lo que alguna vez significó<sup>37</sup>.

Así, la eticidad, las tradiciones y las virtudes se convierten en lo inconmensurable de un discurso categórico, que poco o nada aporta cuando se trata de pugnar por la coexistencia de las sociedades plurales en la actualidad. Otro de los reclamos está orientado a demostrar cómo el filósofo menos universalista que la historia haya podido conocer, pretendió establecer una moral universal, válida para todos los hombres en tiempos y circunstancias. Según sus expresiones, Kant era el hombre que representaba “la provincia alucinada, el absurdo”, es más, se afirma que nunca salió de Könisberg, su ciudad natal. Aunque en principio pueda pensarse que esto no representa ningún impedimento para construir un proyecto de estas magnitudes, el hecho de

no tener contacto directo con culturas distintas, probablemente lo condujo a hacer estas apreciaciones.

## Los derechos como valores contextuales

MacIntyre propone que la eticidad, las tradiciones y las virtudes son decisivas en la reconstrucción de un proyecto histórico e inaccesibles a las categorías kantianas. A lo largo de su obra se advierte un constante llamado a rechazar el liberalismo por un lado, y a Kant por otro, en la medida en que fueron excluyentes al no reconocer que el sentido de justicia para una comunidad étnica, religiosa o de cualquier otro tipo, es lo que ellas consideren justos, y actúen de conformidad con esos principios. Señala al liberalismo de ser un instrumento de dominación, al pretender imponer desde el poder los órdenes jurídico, moral y administrativo, basados en la coacción; plantea a cambio la construcción de nuevas formas de convivencia fundamentadas en la idea de un bien común, la organización solidaria, donde

36. *Ibid.*, p. 189.

37. *Ibid.*, p. 196.

no se requiere la presencia del derecho y del Estado, principios de los que se han derivado corrientes muy semejantes quizá al anarquismo.

De otra parte, las críticas de MacIntyre frente a Rawls son dicientes, justo en lo relacionado con la posición original en donde no se tienen en cuenta las necesidades. Aunque le reconoce a Rawls el haber incorporado una antropología liberal —basada en la igualdad y libertad de la naturaleza humana, lo mismo que una idea de justicia basada en el procedimiento—, enfatiza cómo la tradición liberal ha puesto un énfasis en lo justo sobre lo bueno, circunscrito en una postura deontológica versus axiológica que se traduce en el detrimento de los valores. Además de lo anterior, comparte las críticas que otros comunitaristas le han formulado a Rawls, como es el hecho de no haber inscrito las culturas en el velo de la ignorancia, así como castigar sus méritos. El individualismo posesivo difiere del individualismo moral, con lo que se quiere enfatizar que los modelos contractualistas clásicos

de Kant, Rousseau y Hobbes, operan de manera distinta: así por ejemplo, el sujeto moral kantiano no establece pactos de conveniencia sino condiciones de igualdad, a diferencia de Locke que parte de negociaciones, pues es muy distinto un contrato establecido por consenso a otro impuesto por necesidad.

Finalmente, la conclusión a la que llega MacIntyre en *Tras la virtud*, consiste en demostrar que ni la filosofía moral ni la sociología han elaborado una propuesta racionalmente coherente, a partir de una postura liberal individualista. No por esto debe entenderse que el autor asume una postura trágica o pesimista, pues ante esta aporía asume de manera valerosa el hecho de hallar en Aristóteles a un autor, a partir del cual encuentra un soporte teórico para la construcción de un proyecto racional de nuestras actitudes y compromisos morales que no es otro que la virtud o bienes morales relevantes. El trasegar intelectual de este pensador se refleja mediante preocupaciones que son motivo de análisis en

otra de sus obras, como lo demuestra la aparición, en 1988, de *Justicia y racionalidad*<sup>38</sup>, en donde desarrolla sus conceptos más originales en torno a los vínculos existentes entre estas concepciones que le dan el título a su obra, a partir de las lecciones Carlyle, impartidas en la Universidad de Oxford, en 1982. Pero quizá el hilo conductor de *Tras la virtud y Justicia y racionalidad*, viene dado a partir del penúltimo capítulo del primer texto nombrado, en donde son visibles las críticas no solo a Rawls, sino a Nozick. Allí, las críticas a la tradición liberal de la cultura de Occidente vuelven a ser objeto de análisis, máxime cuando hemos erigido unos criterios universales de racionalidad, bajo los cuales valoramos y examinamos otros contextos culturales y tradiciones diversas.

Habitamos una cultura en la que la incapacidad de llegar a unas conclusiones, racionalmente justificables por medio del acuerdo sobre la naturaleza de la justicia y de la racionalidad práctica, coexiste con las atribuciones, de grupos socialmente...

38. MACINTYRE, Alasdair. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Traducción y presentación de Alejo José G. Sison. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S. A., 1994. Inicialmente esta obra apareció en 1988 como *Whose justice? Which rationality?* en Notre Dame.

En una tradición multicultural los valores son concebidos en función contextualista, es decir, no existen juicios absolutamente neutrales sino circunscritos a un relativismo cultural, despojado de toda pretensión universalista que hace tránsito a rango constitucional, cuando las comunidades lo consideran altamente deseables.

Por tanto, en cualquier periodo particular en el desarrollo de una tradición, las creencias que caracterizan ese periodo de dicha tradición particular llevan consigo una historia en la que se incorpora la justificación racional sucesiva por parte de sus predecesores y de ellos mismos; y el lenguaje en que se expresan es, él mismo, inseparable de una historia de transformaciones y traducciones lingüísticas y conceptuales<sup>39</sup>.

La concreción de lo humano se construye de manera contextual, surcada por unas prácticas, entendidas como bienes internos, identidades y proyectos de vida buena. La responsabilidad moral de las acciones intersubjetivas no se halla ausente de una autoconciencia histórica, de ahí que MacIntyre no reconoce la idea de “agente moral” de Kant por ser

en extremo subjetiva y escindida de los hábitos culturales, asunto que de otra parte tampoco resuelve Hegel, lo que conlleva a que la sociedad moderna ha devenido en un proceso de atomización progresiva. Así pues, la racionalidad moderna se ha construido sobre un “yo abstracto” que impide la configuración de unos rasgos de significación e identidad histórica común.

En el fondo, estas críticas están dirigidas a Kant por el reconocimiento de un sujeto trascendental metafísico que no bebe en las fuentes del yo como el principio de afirmación del yo frente a otros, o lo que es equiparable a decir que los sujetos se constituyen como lo que son frente a sus semejantes.

## Conclusiones

Pretender asumir una fundamentación filosófica y jurídica de los derechos humanos, lo menos metafísica posible, implica necesariamente privilegiar una concepción de naturaleza humana en términos antropológicos. A medida que el proceso de laicización de la sociedad

conquistó espacios en la edad moderna —merced al influjo del proyecto ilustrado— la teología como proyecto unificador de la sociedad fue perdiendo vigencia.

La fundamentación moral y jurídica de los derechos humanos es un esfuerzo con unos referentes históricos cercanos a la filosofía, cuyos inicios los encontramos en una perspectiva clásica en los siglos XVIII y XIX con Kant y Hegel principalmente, por vías procedimentales distintas: el primero recupera la noción de autonomía mediante la cual se eligen unos principios de acción, libres de toda recompensa o finalidad, autoimpuestos por la razón (imperativo categórico) o regla moral que aspira a ser convertida en norma universal. Reconoce el principio de autonomía de la voluntad, lo que conduce a la emancipación del espíritu humano, independiente de toda moral dogmática o heterónoma. El preámbulo mismo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos reconoce estos principios en su formulación: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad

39. *Ibid.*, p. 363.

intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...]”.

De otra parte, Hegel reconoce que las eticidades se configuran teniendo en cuenta la familia como las relaciones más inmediatas. Así aparece el Estado como una figura conciliadora que posibilita el cierre de una idea de historia universal, que encuentra uno de sus mayores críticos en su discípulo Marx quien controvierde la idea del Estado como reconciliación.

148

Otro de los autores que merece especial consideración en esta presentación es John Rawls, quien reconoce el multiculturalismo en la posición original como lo plantea en *Liberalismo político*, situación que no había expuesto en su versión inicial de *Teoría de la justicia*. Coincide con los comunitaristas en la no intervención del Estado en los estilos de vida que las comunidades acuerden bajo el principio de autonomía; es así

como los ideales de virtud, justicia o ética que deben orientarlos, no son necesariamente los que se impongan desde el Estado, acuerdos que moralmente están obligados a respetar, merced al recurso procedimental del velo de la ignorancia. Este es el punto crítico que ha representado el blanco de sus ataques, pues tanto los defensores de los derechos desde una perspectiva marxista, al igual que los comunitaristas no están dispuestos a conceder, en tanto las individualidades, que las preferencias o sentido de justicia están relacionadas con una praxis histórica<sup>40</sup>. En este punto cabe señalar que todos quienes se reconozcan deudores de la Ilustración asumen un concepto de racionalidad ahistórica, y justamente los derechos, como constructo heredado, reclaman esta tradición.

Ahora bien, siendo los principios constitucionales el sustento del orden normativo, la discrecionalidad otorgada a los jueces debe estar en correspondencia con estos, de donde surgen los

derechos como encarnación de los principios. El problema de si los derechos de aplicación inmediata (derechos de los niños o los trabajadores) deben ser protegidos por la acción de tutela, incluidos los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) es competencia del juez que establece un catálogo de principios para su aplicación.

### Rawls y Habermas: encuentros y desencuentros

Si existe un común denominador que vincule a los autores, o recurso que haga posible la idea de los derechos, es la noción de procedimiento, pero más allá de las razones expuestas con antelación, un punto de articulación es su constitucionalización sobre lo que no encontraríamos diferencias notorias. Tanto Rawls como Habermas coinciden en afirmar que existen problemas latentes de legitimación en el capitalismo tardío; este último refleja un nivel de abstracción mucho más elevado dentro de

40. Las críticas al procedimentalismo rawlsiano provienen de diversos autores aparte de los comunitaristas, entre los que podemos citar los siguientes: BARRY, Brian. *La teoría liberal de la justicia*. Examen crítico de las principales doctrinas de la teoría de la justicia de John Rawls. México: F.C.E., 1993. TUGHENDAT, Ernst. *Problemas*. Madrid: Gedisa, 2002. NUSBAUMM, Martha, *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós, 2007. NEGRI, Antonio y HARDT, Michel. *Multitud*. Barcelona: Random House Mondadori, 2006. NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2005.

sus preocupaciones en torno a la legitimidad, tanto que se constituye como proyecto emancipatorio en su construcción teórica; de aquí deriva Habermas la crítica al materialismo histórico, situación que amerita ser replanteada en términos de una *Teoría de la acción comunicativa* como instrumento de análisis de la realidad social. El tránsito consiste en señalar que la sociedad no se legitima apelando a acuerdos mayoritarios, sino mediante consensos intersubjetivos.

Rawls y Habermas beben de Hegel aunque se consideren deudores de Kant; si bien el método kantiano es meramente constructivista, la Escuela de Frankfurt al igual que Habermas —representante de la segunda generación de esta— liga el concepto de crítica a los de reconstrucción y deconstrucción. Este modelo de crítica une lo constructivo, lo reconstructivo y lo genealógico, con el propósito de dar una visión mucho más unificada de una teoría crítica de la sociedad<sup>41</sup>. Otro de los acuerdos que comparten estos dos pensadores consiste en demostrar que la justicia tiene

una base de justificación, es decir, quienes forman parte de los acuerdos políticos exponen públicamente sus doctrinas frente a otros. El pluralismo razonable consiste en poner en tela de juicio sus intencionalidades, discutir en público o justificar sus puntos de vista mediante los mejores argumentos. En este sentido, podemos afirmar que la “posición original” de Rawls es equivalente a la “situación ideal de diálogo” de Habermas.

En términos de una teoría contractualista, a Habermas no se le puede catalogar como tal, a diferencia de Rawls que no tiene objeción alguna en definirse como uno más de ellos; sea una u otra la concepción que se adopte, lo cierto es que de ambos puede derivarse una concepción de derechos. Como corolario de lo anterior, puede afirmarse que si bien estos dos pensadores no están empeñados en desarrollar una teoría de los derechos humanos, de sus constructos teóricos equiparables para uno y otro como la posición original y la situación ideal de diálogo, son puntos de partida para derivar de estos recursos

procedimentales un catálogo de derechos que las colectividades privilegian y aspiran elevar a rango constitucional.

La estructura básica es lo que configura el orden de una sociedad, son los principios los que permiten que los ciudadanos se acojan a los mismos acuerdos, es decir, es el sistema de cooperación que regula cargos y oficios; es un entramado de instituciones —si se prefiere— lo que posibilita que una Constitución establezca lo fundamental para un Estado. Habermas considera los principios para una estructura básica, como el bien de todos los bienes, o lo que promueve un sentido de cooperación bajo la forma del imperativo categórico, donde los hombres no pueden ser utilizados como meros medios para algo, sino que es un imperativo incondicionado.

Rawls está más cerca de un constructivismo moral kantiano que Habermas, de quien se puede decir que desarrolla un constructivismo más político que moralista; del mismo modo la idea de consenso en Rawls y la razón pública está congelada

41. JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación social (1929-1950). Madrid: Taurus, 1971.

de los jueces hacia arriba, es decir, el poder discrecional de los jueces es mucho mayor, en tanto que para Habermas la razón pública no solamente se encuentra inscrita en un marco constitucional, sino que el ciudadano puede participar de esta como fuente autenticadora de normas en un marco de equilibrio reflexivo lo suficientemente amplio. De esta manera adquieren validez estos principios, si nos atenemos a la definición de Habermas: “Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que pueden verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales”<sup>42</sup>.

De otra parte, los enunciados fáctico y contrafáctico vinculan a los dos pensadores, en el sentido de considerar que una experiencia fáctica declara un estado de cosas, en tanto que una contrafáctica es una experiencia metafísica o situación ideal. En términos comparativos puede decirse que el velo de la ignorancia es a Rawls como la situación ideal de diálogo es a Habermas. Estas experiencias mentales o recursos hipotéticos,

son puntos de partida básicos para derivar de allí consideraciones procedimentales y políticas. Ambos parten de reconocer que existen condiciones dadas *a priori* en sentido kantiano, igualdad y libertad en términos antropológicos para uno, y el *a priori* lingüístico para el otro, sucesivamente; así son elegidos los principios de justicia para formar la estructura básica de la sociedad, por vías distintas: Rawls, mediante el velo de la ignorancia donde los agentes políticos en un proceso de igualdad y libertad acuerdan los procedimientos que permiten regular o distribuir igualdades, en tanto que Habermas parte de reconocer que la libertad y la igualdad se dan en términos dialógicos, es decir, considera a los actores políticos homologables en competencias lingüísticas.

La situación ideal de diálogo en Habermas es equiparable al sistema reconstructivo del mundo de la vida, categoría tomada en préstamo de Husserl, que alude a una condición inicial de saberes precomprensivos de raza, religión, credo o eticidades, interacciones que regulan los espacios, formas de hábitos

y costumbres de una colectividad. La relación dual fáctico/ contrafáctico lo hace extensivo al interior de un congreso constituyente, bajo el principio de igual libertad.

Tanto Rawls como Habermas privilegian lo razonable sobre lo racional: lo razonable o razonabilidad implica estar dispuestos a expresar razones frente a un tema común—lo que no es equivalente a compartir otros puntos de vista— pues sólo cuando algo ha pasado por el filtro de los procesos deliberativos o razón pública, podemos decir que algo es razonable, pues se trata de compartir un equilibrio reflexivo. Por razón privada suele entenderse el sistema de creencias que comparten los miembros de una secta o comunidad, como por ejemplo la creencia en Dios, lo que no requiere un gran esfuerzo de legitimación o argumentación de este principio, puesto que se asume este dogma como principio fundamental; cosa distinta es cuando se expone ante un grupo de no creyentes esta idea: entonces decimos que se está obligado a presentar de manera pública el concepto que se tiene de Dios,

42. HABERMAS Jürgen. *Facticidad y validez*. *Op cit.*, p. 172.

lo cual ya no forma parte del uso privado de la razón, sino público. Habermas no discute ámbitos como el pluralismo o la razón pública, pues los considera lo suficientemente atractivos y bien sustentados como para polemizarlos o controvertirlos, por el contrario, asume estos criterios como puntos de articulación de estos dos modelos procedimentales.

### **Liberales y comunitaristas: encuentros y desencuentros**

Kant se constituye en un punto de referencia significativo para comprender tanto las afinidades de Rawls y Habermas, como los acuerdos y desacuerdos entre liberales y comunitaristas. Un punto de reflexión inicial para inaugurar los encuentros y desencuentros en clave comunitarista, como reacción al pensamiento liberal, es el hecho de preguntar por el lugar que ocupan los derechos en esta tradición. La respuesta consiste en

que estos aseguran un estatus de seguridad jurídica a los ciudadanos, basado en el concepto de autonomía política que les asiste como sujetos partícipes en discursos intersubjetivos. La distancia que asumen los valores en una tradición liberal dista mucho de la concepción en clave comunitarista, donde el ideal de vida buena o buen vivir no parte de una visión estatal acerca de lo que considere bueno, justo o virtuoso, sino que estos quedan circunscritos a las visiones particulares de las comunidades<sup>43</sup>. Una idea clásica en torno a la concepción de vida buena fue la que expuso el liberal Dewey, al señalar que

es un proceso, un modo de vivir, de interactuar con el mundo y de resolver problemas, que conduce a un desarrollo individual sostenido y una transformación social. Comprendemos la finalidad de la vida, la vida buena, al vivir cada día con un espíritu liberal, al mostrar igual respeto a todos los ciudadanos, al conservar abierto el criterio, al

practicar la tolerancia, al cultivar el interés en las necesidades y las luchas de los demás, al imaginar nuevas posibilidades, al proteger los derechos y las libertades humanas básicas, al resolver los problemas con el método de la inteligencia en una atmósfera no violenta e imbuida por el espíritu de cooperación. Estas ocupan el primer lugar entre las virtudes democráticas liberales<sup>44</sup>.

La política de dignidad igualitaria, como expresión de la modernidad, se erige como una exigencia universal; amparados en este ideal, los comunitaristas lo hacen extensivo a la capacidad de definir la identidad y autorrealización como individualidad, o pueblo en sentido genérico. Así, resulta un despropósito compeler a culturas a adoptar esquemas foráneos, por muy atractivos que parezcan estos proyectos de vida. De otra parte, una vertiente que va a reconocer Taylor del filósofo de Köenigsberg, es su concepción moralista acerca de cómo los sujetos racionales son

43. Frente al estado liberal de neutralidad ante la vida buena, Taylor argumenta lo siguiente: “Una sociedad liberal debe permanecer neutral ante la vida buena, y limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten imparcialmente y el Estado los trate a todos por igual”.

44. Citado por Steven Rockefeller, en: Charles Taylor. *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México: F.C.E., 1992. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Traducción de Mónica Utrilla de Neira, pp. 128-129.

consecuentes en el ejercicio de su vida cotidiana según principios que orienten sus acciones, como corresponde a sujetos autónomos. Señala también que el hecho mismo de participar como individualidad de un potencial humano universal, es garantía para considerarlos dignos de respeto; del mismo modo, se asume que toda forma de vida es un bien en sí mismo y no mero medio.

Atendiendo a estos presupuestos, en una tradición multicultural los valores son concebidos en función contextualista, es decir, no existen juicios absolutamente neutrales sino circunscritos a un relativismo cultural despojado de toda pretensión universalista, lo que representa, de otra parte, una ruptura con el pensamiento kantiano.

Antes de proseguir con las conclusiones conducentes a presentar el modelo expositivo de los derechos, inscrito en clave comunitarista, a partir de unas de las visiones más autorizadas como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre, cabe señalar algunas distinciones básicas

existentes entre valores y principios, como es el considerar que los primeros se consagran relativamente a largo plazo, en tanto que los principios establecen normas de aplicación inmediata. Atendiendo a un sentido jerárquico, puede decirse que los valores están por encima de los principios que reclaman las eticidades. Basados en esta óptica, los principios se constituyen en un mecanismo que posibilita la realización de valores y no al contrario. En síntesis, los principios son universales en sentido rawlsiano, en tanto que los valores son particulares, presentación que se corresponde con el sentir de los comunitaristas que reconocen en Hegel su gran inspirador.

Este diálogo intercultural a través de miradas plurales posibilita el enriquecimiento de una sociedad más justa, tolerante y participativa como una aspiración constitucional, como reflejo de un procedimiento consensualizado. “Por ello, estar comprometido con el constitucionalismo y con los derechos humanos –señala Ignatieff– equivale también a

poner en funcionamiento toda una estrategia de desarrollo social y económico, dirigida a crear una sociedad civil plural e independiente”<sup>45</sup>.

Finalmente, los argumentos presentados nos han llevado a concluir que los derechos humanos requieren de una fundamentación, y es justamente a partir de estos enunciados –como por ejemplo en Rawls– donde son concebidos como principios de justicia, a diferencia de Habermas para quien son normas válidas que tienen un reconocimiento fáctico y, por último, los comunitaristas quienes reconocen los derechos como valores.

Tras esta breve presentación de encuentros y desencuentros, una idea concluyente consiste en afirmar que una de las maneras de legitimación de los Estados actuales –si no la más importante– consiste en una verdadera promoción, divulgación y justificación de los derechos humanos, como recurso que posibilita la existencia de un verdadero Estado Social de Derecho y Constitucional. En tal medida, lograr este propósito requiere, para

45. *Ibid.*, p. 59.

su fundamentación, tres presupuestos básicos: a) los derechos humanos son derechos morales. b) Los derechos requieren de una moral universal, y c) Una moral universal, de conformidad con una sociedad laica y plural, es la basada en una razón comunicativa. Los alcances que representa esta postura frente a otras tradiciones como la rawlsiana, es que no puede ser catalogada como metafísica, o la comunitarista que reconoce los derechos como valores contextuales, que no tienen otro alcance más allá de su comunidad o universo local. Así, la fundamentación de los derechos humanos ha encontrado nuevas herramientas de intelección en esta querrela, en cuanto hace posible el desarrollo de argumentos basados en una originalidad imprescindible, apelando a categorías provenientes de la tradición filosófica, política y jurídica, entre otros aspectos.

## Bibliografía

- BOURGEOIS, Bernard. *Filosofía y derechos del hombre*. Biblioteca francesa de filosofía. Traducción del francés de Jorge Aurelio Díaz. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Embajada de Francia y Siglo del Hombre Editores, 2003.
- HABERMAS Jürgen. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trota, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Madrid: Editorial Trota, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Vol. II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.
- HEGEL, Friedrich. *Fundamentos de la filosofía del Derecho*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufo, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*. Traducción y presentación de Alejo José G. Sison. Barcelona: Ediciones Internacionales Universitarias, EIUNSA, S. A., 1994.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El derecho de los pueblos*. Estudio preliminar de Óscar Mejía Quintana. Traducción de Claudia Montilla. Bogotá, Universidad de los andes, Facultad de Derecho, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Justicia como equidad*. Madrid: Técnos, 1999.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf. Traducción de Mónica Utrilla de Neira. México: F.C.E., 1992.
- \_\_\_\_\_. *Hegel y la sociedad moderna*. F.C. E., 1994.
- \_\_\_\_\_. *Identidad y reconocimiento*. *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 7, Madrid, mayo de 1996.