

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO
DIALECTIZACIÓN DE LAS POSICIONES UNIVERSALISTAS Y
PARTICULARISTAS

FABIANA ERAZUN

BAHIA BLANCA

ARGENTINA

2013

PREFACIO

Esta Tesis se presenta como parte de los requisitos para optar al grado Académico de Doctor en Filosofía, de la Universidad Nacional del Sur y no ha sido presentada previamente para la obtención de otro título en esta Universidad u otra. La misma contiene los resultados obtenidos en investigaciones llevadas a cabo en el ámbito del Departamento de Humanidades durante el período comprendido entre el 18 de marzo de 2008 y el 20 de febrero de 2013, bajo la dirección del Dr. Francisco Samuel Naishtat UBA/UNLP y la supervisión local del Mg Agustín Estévez

[Firma del Alumno]

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR
Secretaría General de Posgrado y Educación Continua

La presente tesis ha sido aprobada el. /./ , mereciendo la calificación de..... (.....)

RESUMEN

Las actuales teorías acerca de los derechos humanos pueden ser interpretadas como reflejo de determinadas posiciones éticas. Prestar atención a esa dimensión ética, permite pensar a los derechos humanos como desencadenantes de procesos dialécticos entre las posiciones universalistas y particularistas.

Con el uso del término dialéctica hago referencia al procedimiento argumentativo que enfrenta posiciones teóricas con la intención de que, a partir de tal confrontación, puedan emerger verdades. Tal confrontación de argumentos es permanente, por lo que el proceso tiene un carácter inconcluso.

La dimensión ética de los derechos humanos sirve, según espero poder mostrar, como motivo del ejercicio dialéctico permanente que renueva, tanto el debate ético contemporáneo como también el debate en torno de los derechos humanos establecidos.

Si bien los derechos humanos vistos como jurídicos, políticos y éticos suponen adoptar, en principio, una mirada universalista, dependiendo del modo en que se los conciba, podrían, mediar en algunos de los conflictos aparentemente irresolubles entre el universalismo y el particularismo éticos. Para dar cuenta de esta posibilidad, será necesario presentar las principales tesis del universalismo y del particularismo actual, y las diferencias que estas posiciones tienen entre sí. Las consecuencias más inmediatas de estas discrepancias no se reducen a problemas teóricos sino que se plasman, además, en el plano político, jurídico (nacional e internacional) y en los modos de relacionarnos con otras culturas, problemas más que urgentes en el contexto de la globalización y de la generalización de las sociedades multiculturales.

En relación con las concepciones filosóficas desde las que se definen los derechos humanos, se parte del liberalismo y de sus análisis de los rasgos formales que se les atribuyen a los derechos humanos. En esta línea de trabajo emerge inmediatamente el problema acerca de si los derechos humanos son exclusivamente derechos individuales o también pueden existir derechos colectivos contemplados entre los mismos. Con la intención de llevar la polémica más allá de las fronteras del liberalismo, se presentan distintas posiciones sobre los valores universales, los valores transculturales, las diferencias culturales y las diferencias acerca del modo de entender a los derechos humanos.

Tales debates conducen a la necesidad de volver a pensar la universalidad de los derechos humanos a partir de observar la exclusión de gran parte de los seres humanos de las condiciones básicas para su ejercicio. La problemática de la universalidad se presenta desde la reiteración de la proposición universal “igual libertad”.

En las consideraciones finales se ensaya una articulación de los distintos aspectos trabajados para mostrar cómo los derechos humanos pueden operar como moduladores de las posiciones teóricas y de las prácticas ético-políticas, en la medida en que no se los congele en su evolución, sino que, por el contrario, se los conciba como una eterna demanda que permite proyectar ordenamientos globales más justos, aunque su realización será siempre parcial.

ABSTRACT

Current theories about human rights can be interpreted in the light of several ethics positions. Such ethics discussion allows to think human rights as unbounding dialectic processes between universalism and particularism.

I use dialectics to refer to the argumentative procedure that opposes theoretical positions with the intention, by so doing, of arriving to truths. As such confrontation is a permanent one, the procedure is characteristically inconclusive.

I hope to show that the human rights ethical dimension can be used to renew the dialectical exercise within current ethics debate, as much as the one about established human rights.

Although the vision of human rights as juridical, political and ethical supposes an initial universalistic viewpoint, the frame used to do so could be seen as a tool to mediate in some of the apparently insolvable conflicts between ethical universalism and particularism. Such endeavor will need to present the current main universalistic and particularistic theses and disagreements. The immediate corollaries of these discrepancies are not reduced to theoretical issues but are embedded in areas such as the political and juridical (national and international), and in the ways of establishing cross-cultural relationships, all of which are urgent problems in the midst of globalization and the multiplying of multicultural societies.

The philosophical ground used to define human rights starts with liberalism, and the analysis of the formal aspects attributed to human rights, which conduces to

the problem if human rights must be conceived exclusively as individual rights, or there is a possible collective dimension to be considered for some of them. With the intention of extending the debate further than the liberalism restricted frontier, several opinions about universal and cross-cultural values, cultural differences and human rights viewpoints are presented.

From such debates arise the need to rethink human right's universality starting from the exclusion of most human beings from the conditions needed to exercise them. The reiteration of the "equaliberty" universal proposition is used to illuminate universality problems.

In the final considerations I try to articulate the facets of the previous work to show how human rights may operate as modulators of both theoretical positions and political practices, only if they are not frozen in their evolution, but assumed as an eternal claim towards more just global orders, even if their fulfillment remains always incomplete.

Agradecimientos

Quiero agradecer:

- A la Universidad Nacional del Sur por abrir sus puertas a miembros de otras universidades del país haciendo posible la continuación de su formación académica.
- A los miembros de la Comisión de Posgrado del Departamento de Humanidades por la disposición a orientar a aquellos que estamos recorriendo esta etapa académica.
- Al Dr. Francisco S. Naishtat director de esta Tesis por sus correcciones y sugerencias.
- Al Mg. Agustín Estévez por haber aceptado desempeñarse como mi supervisor local.
- A Luis Justo por la lectura crítica de partes de este trabajo y tantas lecturas teóricas compartidas.
- A Verónica Viñao y María Inés Mudrovic por el estímulo y el acompañamiento.
- A los amigos del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y de la Facultad de Ciencias de la Educación por el apoyo y aliento cotidiano.
- A los compañeros de los equipos de investigación con quienes hemos discutido muchos de los temas trabajados en esta tesis: Juan Justo, Zulema Semorile, María de los Ángeles André, Carlos Ponce de León, Rodrigo Garay, Héctor M. Quiroga, Luis Justo y Daniel Barges.
- A Marta Herrera por su incalculable ayuda para mejorar el estilo de la tesis.
- A mis hijas Anaclara y Camila por la paciencia.

Índice

Introducción	3
Capítulo I. Algunas controversias en ética contemporánea.....	10
1- Liberalismo/ Comunitarismo.....	11
1-1 Notas sobre la teoría de J. Rawls.....	11
1-2 Críticas al liberalismo rawlsiano desde el comunitarismo de Michel Sandel.....	24
2- Universalismo / Particularismo, ampliando los términos del debate.....	30
2-1 La propuesta Universalista de J. Habermas: La ética discursiva.....	30
2-2 El particularismo ético de Charles Taylor.....	41
2-3 Una relación dialéctica entre vida buena y norma moral: Paúl Ricoeur.....	64
3- Universalismo / Pluriversalismo (Descolonialismo).....	79
Capítulo II. Algunos problemas en torno de la Globalización, el Multiculturalismo y la Identidad.....	86
1- Globalización/ Multiculturalismo.....	86
1-1 La globalización y algunas de sus consecuencias.....	87
1-2 El Multiculturalismo como problema.....	98
2- La cuestión de la Identidad en la perspectiva de A. Sen.....	115
3-Sobre la autonomía y la autenticidad.....	120
Capítulo III. Tensiones entre derechos.....	125
1-Los derechos humanos en la tradición liberal.....	126
1-1 Los derechos humanos individuales.....	132
1-2 Los derechos humanos colectivos en el multiculturalismo liberal.....	143
2-Los derechos humanos en una polémica latinoamericana.....	159
Capítulo IV. Notas para una tarea pendiente: el tema de la fundamentación de los derechos humanos.....	171
1- El intento de fundamentación desde la perspectiva de Carlos S. Nino.....	171
2- Sobre el constructivismo epistemológico.....	177
Capítulo V. ¿Los derechos humanos como demandas éticas universales?.....	204
1- Acerca del tema de la universalidad y de su vinculación con la proposición de igualibertad: Étienne Balibar.....	205
2- Consideraciones en torno de los derechos económico, sociales y culturales..	219
2-1 Otra mirada del problema: T. Pogge y la responsabilidad respecto del infra cumplimiento de los derechos humanos.....	219
3-La igualibertad como puente teórico entre tradiciones.....	235
Recapitulación y consideraciones finales	240
Bibliografía	247

Introducción

El tema de los derechos humanos se ubica en la intersección teórica de diversas disciplinas, por tanto, para poder afirmar que la dimensión ética de los derechos humanos puede ser una instancia dialectizadora de la polarización entre las posiciones universalistas y particularistas resulta indispensable, por una parte, hacer un recorrido teórico que dé cuenta de las principales posiciones actuales en relación con los derechos humanos; por otra parte analizar la triple dimensión que tales derechos tienen: jurídica, política y ética, y las implicaciones que se derivan de esas tres dimensiones a la hora de justificarlos y hacerlos efectivos. Pero además, resulta necesario intentar desentrañar los problemas que la noción de derechos humanos conlleva, lo que requiere un análisis conceptual.

Antes de ingresar a la presentación de los contenidos trabajados en los diferentes capítulos resulta importante realizar algunas aclaraciones acerca de los alcances que atribuyo al proceso de dialectización que a su vez dará sentido al modo en que se irán desplegando los distintos temas tratados.

El término dialéctica tiene una larga historia en la filosofía y en ella ha cobrado significados disímiles, por lo que resulta necesario aclarar en qué sentido será tomado como base de un proceso epistémico y metodológico. Una de las posibles acepciones de “dialéctica” alude al procedimiento argumentativo que enfrenta posiciones teóricas con la intención de que, a partir de tal confrontación pueden emerger verdades. La confrontación puede poner al descubierto, además de las tesis defendidas en forma explícita, los supuestos sobre los que tales tesis se sostienen y, de ese modo, es factible descubrir las jerarquías valorativas que motivan las diferencias profundas de las posiciones antagónicas. Con ecos del modo en que Adorno piensa a la dialéctica quiero señalar que en este trabajo ella es entendida a partir de considerar que la contraposición posee un carácter inconcluso permanente, por lo que se aleja de las pretensiones hegelianas de resolución de las tensiones entre opuestos a partir de alguna instancia superadora.

La dimensión ética de los derechos humanos sirve, según espero poder mostrar a lo largo de esta investigación, como motivo del ejercicio dialéctico permanente que renueva, tanto el debate ético contemporáneo como también el debate en torno de los derechos humanos establecidos. La incorporación de defensores de posiciones hasta el presente, sólo parcialmente contempladas, obliga a reformular los términos de las posturas tradicionales, por ejemplo, en los

debates internos en la tradición liberal entre los defensores de los derechos colectivos y sus críticos, pero, sobre todo, permite pensar a la confrontación como condición del conocimiento y como estrategia válida para fundar las normas en razones. Esas normas, promueven las transformaciones a las que se aspira en pos del mejoramiento de las condiciones de vida de la humanidad que, en última instancia, considero que es la razón de ser de los derechos humanos.

Esta investigación pretende, centrarse en la ética y desde esa disciplina filosófica se ocupará de algunas posiciones contemporáneas, remitiendo a la historia de la filosofía, sólo en la medida en que los autores tratados analizan aspectos o fundan partes, de sus posiciones en aquella.

Es, entonces, a partir del análisis del estado actual de ciertas controversias en ética que se intentará medir la eficacia de una teoría de los derechos humanos para ensayar mediaciones a algunas de las oposiciones que parecen ser insalvables. Si bien los derechos humanos vistos como jurídicos, políticos y éticos suponen adoptar, en principio, una mirada universalista, dependiendo del modo en que se los conciba, podrían, tal como se anticipó y aspiro a mostrar a lo largo de este trabajo, dialectizar y mediar en algunos de los conflictos aparentemente irresolubles entre el universalismo y el particularismo éticos. Para dar cuenta de esta posibilidad, será necesario presentar las principales tesis del universalismo y del particularismo actual, y las diferencias que estas posiciones tienen entre sí. Las consecuencias más inmediatas de estas discrepancias no se reducen a problemas teóricos sino que se plasman, además, en el plano político, jurídico (nacional e internacional) y en los modos de relacionarnos con otras culturas, problemas más que urgentes en el contexto de la globalización.

En el capítulo I se presentan en forma polémica algunas de las principales tesis defendidas por el universalismo de raíz kantiana y por sus críticos. En un primer momento serán enfrentadas las posiciones de J. Rawls y de Sandel, este último, desde una perspectiva comunitarista, objeta la concepción de persona moral y la posibilidad de establecer qué es lo justo sin una concepción previa del Bien que lo determine. La independencia de lo justo respecto de lo bueno es defendida por los representantes de, lo que M. Sandel denomina, liberalismo deontológico en el que inscribe a J. Rawls. El debate se desarrolla dentro de las categorías propuestas por esa versión del liberalismo, lo que marca una frontera teórica que Sandel no se propone traspasar, sin dejar de ser uno de los críticos más consistentes al que el universalismo liberal ha tenido que enfrentarse.

En un segundo momento la polémica será instalada en un contexto más amplio en la medida en que se la saca del terreno estrictamente liberal y en ella se hará intervenir a J. Habermas como representante del universalismo y a Ch. Taylor como defensor del particularismo, intentando mostrar las relaciones que existen entre ética, política, derechos humanos y democracia, en ambas concepciones. A continuación se presenta la posición de P. Ricoeur quien propone una relación dialéctica entre vida buena y norma moral, en otras palabras entre una determinada forma de particularismo y la necesaria aspiración al universalismo, articuladas en la sabiduría práctica.

Finalmente, con la intención de ampliar aun más el contexto en el que se desarrolla la polémica, el universalismo será confrontado con el pluriversalismo en dos de sus versiones, que presentan fuertes diferencias entre si: una de ellas, representada por D. Zolo asume un relativismo fuerte, mientras la otra, inscripta en la línea de investigación de R. Grosfoguel, aspira a la elaboración de un universalismo que pueda contener en su interior formas muy diversas de existencia y de creencias, sin establecer órdenes jerárquicos de validez moral o de eficacia epistémica y por eso alejado de los particularismos relativistas. Esta segunda forma de entender al pluriversalismo se desarrolla desde la denominada concepción descolonial y en ella se destaca el modo en que debe ser entendida la colonialidad actual, así como los modos posibles para revertir sus consecuencias.

En el segundo capítulo se muestra que si bien las polémicas sobre ética y derechos humanos tienen relevancia en sí mismas, ésta aumenta al situarlas en un momento histórico- político como el actual, caracterizado por la globalización, la generalización de las sociedades multiculturales y el fenómeno -directamente asociado a estos procesos- de la identidad que se configura, se fragmenta y se reconstituye desde diversas enunciaciones del “nosotros” en forma conflictiva y, muchas veces, incluso, violenta.

En relación con el fenómeno de la globalización se contemplan brevemente diferentes posiciones en cuanto a considerarlo como un proceso fundamentalmente asociado con la economía capitalista (M. Hardt y A. Negri) o como un proceso cultural que antecede al capitalismo (A. Sen).

Los aportes de J. Habermas sobre esta problemática permiten visibilizar las múltiples facetas que la globalización tiene respecto del papel actual de los Estados nacionales, sus vinculaciones internacionales y los riesgos ecológicos y bélicos mundiales. El autor destaca la impotencia de los Estados nacionales para

controlar al mercado, y la consecuente incapacidad para garantizar los derechos humanos sociales y económicos. Para salir de esa crítica situación la alternativa propuesta por Habermas es la constitución de organizaciones supranacionales, que puedan regular al mercado, y la conformación de movimientos sociales internacionales que, por su magnitud, no puedan ser desoídos.

Los movimientos sociales en general, y los antiglobalización en particular, también son depositarios de un potencial transformador, según A. Sen. El autor, aunque tiene una posición crítica en relación con parte de los reclamos de los movimientos antiglobalización, destaca positivamente en los mismos la existencia de alguna forma de identidad global y de un fuerte sentido ético con alcances universalistas.

Con respecto al multiculturalismo, resulta muy interesante la propuesta de L. Olivé, quien a partir de una determinada noción de cultura, excluye del ámbito del multiculturalismo muchos reclamos por el derecho a la diferencia y al reconocimiento. Habermas, por su parte, establece una clasificación de tales reclamos entre los que destacan aquellos que son herencias del colonialismo y los que son producto de procesos migratorios en la actual configuración mundial.

Retomar las ideas de Olivé conduce a la pregunta acerca de la posibilidad de establecer criterios para determinar la validez de sistemas normativos diferentes, cuestión que es nodal en relación con el derecho a la diferencia. El autor sostiene que las dos alternativas tradicionales, absolutistas y relativistas, resultan inadecuadas, no sólo desde el punto de vista ético sino, también, desde el epistemológico en el que se fundan. Intentará salir de esta encrucijada a partir de una propuesta alternativa a la que denomina “pluralismo”. En esta teoría parte de una base realista, pero otorgando un papel fundamental, tanto desde la ética como desde la epistemología, a los marcos conceptuales desde los que las teorías se crean y justifican.

Si bien el pluralismo de Olivé cree posible la comunicación y el establecimiento de criterios interculturales, no queda exento de las críticas que Benhabib formula en contra de las posiciones culturalistas radicales que llevan a un multiculturalismo fuerte. Las consecuencias de tales posiciones son, entre otras, las demarcaciones de las fronteras de cada cultura en forma autoritaria, y la generación de violencia, intra e inter cultural. En una línea teórica convergente en relación con los peligros de las posiciones culturalistas radicales, A. Sen distingue entre multiculturalismo y monoculturalismo plural considerando que, esta

segunda forma de defensa del derecho a la diferencia conduce a identidades adjudicadas, cuya consecuencia más inmediata es la restricción de la libertad.

Para trabajar la relación entre cultura e identidad reingresaran al debate Sandel, Sen y Taylor, y desde la problemática de la autonomía y la autenticidad, se hace intervenir a O. Guariglia. Ninguno de estos autores pone en tela de juicio la relevancia de los derechos humanos. Sin embargo, se puede observar que no otorgan a la noción de derechos humanos el mismo significado.

En el capítulo III los problemas que se trabajan son los vinculados con los modos en que se piensa a los derechos humanos desde concepciones filosóficas diferentes. Los primeros debates se enmarcan en la tradición liberal y desde ella, en el análisis de los rasgos formales que se les atribuyen a los derechos humanos. Para el análisis de tales rasgos se sigue inicialmente a F. Laporta, pero su posición resulta compleja en relación con la ampliación de los derechos que son considerados humanos, para lo que se incluyen las perspectivas críticas de A-E. Pérez Luño y G. Peces Barba . En esta línea de trabajo emerge inmediatamente el problema acerca de si los derechos humanos son exclusivamente derechos individuales (posición representada en este trabajo por E. Garzón Valdés) o también pueden existir derechos colectivos contemplados entre los mismos (tesis defendida por W. Kymlicka). Planteado este problema, resulta entonces necesario presentar algunas de las tesis sostenidas por las posiciones culturalistas, liberales o no, a las que se trabaja en términos de disputas teóricas entabladas entre los defensores de los derechos humanos individuales y los defensores de alguna de las variantes de los derechos colectivos, debates en los que se retoman algunos de los problemas planteados en el capítulo II, en la relación con el multiculturalismo y con la posibilidad de preservar la autodeterminación de las culturas, sin por ello tener que asumir posiciones relativistas radicales.

Con la intención de llevar la polémica más allá de las fronteras del liberalismo, se presenta el debate entablado entre Garzón Valdés y L. Villoro acerca de los valores universales, de los valores transculturales, de las diferencias culturales y de los derechos humanos, que emanan de la tensa relación entre universalismo y particularismo. La misma se articula en torno de la noción de “coto vedado” propuesta por Garzón Valdés, pero trasciende los alcances de esa noción.

Los conflictos de derechos son inevitables a la hora de articular políticas concretas en términos de la igualdad y de la libertad, particularmente para

aquellos que, históricamente, han sido privados de ambas. Para ejemplificar esta problemática, se realiza un breve comentario sobre los ensayos teóricos- prácticos a los que se debe enfrentar Bolivia en el intento de articular o compatibilizar concepciones indigenistas (fuertemente culturalistas) y políticas sociales de inclusión de los más postergados (enraizadas en tradiciones universalistas igualitarias).

En el capítulo IV se desarrolla el problema de la fundamentación de los derechos humanos. Al respecto, existen, también, posiciones controvertidas en las que algunos autores llegan incluso a sostener que los intentos de justificación son inconducentes o inútiles. Por el contrario, otros defienden la necesidad de justificaciones filosóficas. En la línea teórica trazada por Carlos Nino, se mostrarán argumentos de peso a favor de que los derechos humanos requieren de una fundamentación de carácter ético. Con tal propósito, Nino se centra en la práctica del discurso moral y en el análisis de los rasgos que caracterizan a la persona moral que participa de ese discurso. Es a partir de establecer tales rasgos, que el autor intenta hacer emerger a los derechos humanos. La propuesta metaética de Nino, el constructivismo epistemológico, considera que los juicios morales se justifican en la práctica social del discurso moral. El autor analiza distintos modos de asumir una posición constructivista alejándose del constructivismo ontológico y de otras perspectivas constructivistas como las defendidas por Habermas y Rawls, que presentan importantes diferencias entre sí.

Nino se enfrenta a los autores comunitaristas, pero desde un diálogo abierto con ellos que lo lleva a reconocer como correctas parte de las críticas que estos han hecho a los liberales. Entre ellas, y muy especialmente, admite que en la teoría liberal subyace una determinada concepción del bien, que prioriza el principio de autonomía de la persona, que a su vez es regulado por el principio de inviolabilidad y por el principio de dignidad.

Sin embargo, es necesario señalar que la prioridad de la libertad oculta o trata muy rápidamente, el tema de las condiciones de posibilidad para su ejercicio, problema que no queda resuelto en las teorías liberales, ni siquiera en las igualitaristas.

En el capítulo V se intenta volver a pensar la universalidad de los derechos humanos a partir de observar la exclusión de gran parte de los seres humanos de las condiciones básicas para el ejercicio de los derechos de igualdad. Ello pone en cuestión dicha universalidad, tal como denuncian aquellas posiciones que critican

la forma en que se conciben y se garantizan los derechos de la humanidad en el actual contexto mundial.

La problemática de la universalidad se presenta desde la propuesta teórica de E. Balibar y su reiteración de la proposición universal “igualibertad”. A partir de este imperativo absoluto y categórico, ensayo una posible singularización (que por la propia naturaleza de lo singular no podría ser otra cosa que parcial) en una teoría: la de T. Pogge. Este autor equipara en importancia a la igualdad y a la libertad globales y considera que los derechos humanos pueden universalizarse a partir de obligar a los poderosos a que asuman la responsabilidad moral que tienen respecto de la injusticia global.

En las consideraciones finales se ensaya una suerte de articulación de los distintos aspectos trabajados para mostrar cómo los derechos humanos pueden operar como moduladores de las posiciones teóricas y de las prácticas ético-políticas, en la medida en que no se los congele en su evolución, sino que, por el contrario, se los conciba como una eterna demanda con aspectos insurreccionales que permitan proyectar ordenamientos globales más justos, efectivizar mejores calidades de vida, sabiendo, al mismo tiempo, que su realización será siempre parcial. En otras palabras podría afirmarse, siguiendo a Ihering, el famoso teórico del derecho alemán, que para que el derecho luche contra la injusticia y no se niegue a sí mismo, resulta indispensable que diferentes colectivos se subleven ante la autoridad y obliguen al derecho a contemplar protecciones inexistentes hasta ese momento. Todo derecho, opina este autor, tuvo que ser adquirido mediante la lucha, y creo que los derechos humanos no son una excepción.

Capítulo I. Algunas controversias en ética contemporánea

El debate entre universalistas y particularistas, en sus principales núcleos, no es original del siglo XX, ya la ética kantiana puede ser vista como una contraposición a la ética de las virtudes y de la vida buena, de raíz aristotélico-tomista, así como las críticas de Hegel a Kant son también revitalizadas en la polémica contemporánea. Sin embargo, los contenidos del debate, los derechos subjetivos sobre los que se asienta, los casos concretos que son objeto de análisis y los elementos teóricos que se hacen entrar en juego, renuevan los términos de la controversia.

En cuanto se ingresa al ámbito de la ética, se observa que los desarrollos teóricos generados en la segunda mitad del siglo XX y en la década que ha transcurrido del siglo XXI, se estructuran en polémicas pero, además, incluso esa estructuración también es polémica. Por ello será necesario presentar algunos ejemplos en la medida en que puedan iluminar el suelo en el que los problemas se desarrollan, aunque creo de poca utilidad intentar una sistematización exhaustiva de todas las posibles controversias inscriptas en el ámbito de la ética (pero también de la meta-ética) contemporánea.

Una primera aproximación permite, siguiendo la ruta trazada por autores como Osvaldo Guariglia y Carlos S. Nino, distinguir entre: Liberales y Comunitaristas en un debate general (pero entendido desde el escenario anglosajón) y en América Latina establecer una oposición entre el Universalismo y la Ética latinoamericana emergida de la Filosofía de la liberación. Otro modo de clasificar las posiciones distingue entre Universalismo y Particularismo, Deontologismo y Consecuencialismo y Ética de Principios y Ética de las Virtudes como lo hacen María Julia Bertomeu y Graciela Vidiella. En el contexto Iberoamericano, desde hace más de una década, muchos autores han puesto en tela de juicio los términos del debate, centrando sus esfuerzos teóricos en mostrar que pueden existir acercamientos entre las posiciones antagónicas de raigambre kantiana y aristotélica. Sin embargo, en forma paralela, se ha configurado otro modo de entender la polémica planteada, ahora en términos de Universalismo y Pluriversalismo.

En este capítulo se irán desarrollando las tesis que defienden algunas de estas posiciones éticas, pero reservaré para el capítulo 4 la presentación de algunas

cuestiones metaéticas que resultan indispensables para caracterizar al constructivismo epistemológico que, en mi opinión, establece un modo de entender a los derechos humanos que podría permitir superar en gran medida los conflictos entre distintas posiciones éticas, tanto en el nivel teórico como en la práctica, en la que los conflictos no se reducen a discusiones académicas, sino que se traducen en intolerancia, discriminación, violencia y exterminio.

1- Liberalismo/ Comunitarismo

Para situar el tema ético en los términos planteados por la polémica entre liberales y comunitaristas es necesario instalarse en el período que va de los años 60 a entrados los 80. En esta etapa del siglo XX, se desarrollaron teorías ético políticas fundamentalmente en el marco del liberalismo político, asumiendo un claro posicionamiento neo-kantiano. A principios de los 80, esas teorías son criticadas por autores a los que puede denominarse, en un sentido general, particularistas, y más específicamente “comunitaristas”.

Con la intención de presentar algunos elementos que caracterizan a las distintas posiciones, comenzaré desde una polémica que puede ser entendida como más puntual para ir avanzando hacia posturas que intentan ser más abarcativas. Para ello, voy a bosquejar algunas líneas definitorias del Liberalismo en la versión de J. Rawls para, luego, presentar algunas de las objeciones que le fueron realizadas, como resultado de las cuales, la teoría rawlsiana sufrió modificaciones que en algunos aspectos la acercaron al comunitarismo.

1-1. Notas sobre la teoría de J. Rawls

La teoría de J. Rawls, sin duda, hizo dar un vuelco a los intereses académicos en los 70 en Estados Unidos, y traspasó esas fronteras influyendo en la teoría europea y en el resto de América. Es importante aclarar que no pretendo abarcar la totalidad de los temas trabajados por este autor, ni siquiera aquellos tópicos más relevantes o que han originado mayores debates, sino que la intención es reparar en los aspectos vinculados con la teoría ética y con la problemática de los derechos humanos.

En su *Teoría de la Justicia*, (publicada en 1971) Rawls se enfrenta a la teoría moral predominante en el contexto anglosajón: el utilitarismo, a partir de una reformulación de la estrategia del contrato social. Muchos trabajos han dado cuenta de lo que significó esta revalorización de las teorías contractualistas y el propio autor justifica su apelación a este recurso a partir de argumentar que otras

teorías no han sabido resguardar la individualidad de los derechos e impedir que algunos individuos puedan ser sacrificados, si esto redundaría en un beneficio para la mayoría. En pocas palabras, se puede afirmar que el gran tema acerca del cual hay que acordar en el contrato es qué derechos debemos otorgarnos unos a otros, para lograr una teoría de la justicia social. Para ello, será necesario comenzar, según Rawls, por los derechos de los primeros principios, derechos que el ciudadano tiene frente a su Gobierno, como el derecho al juicio justo o el de no verse obligado a luchar en una guerra injusta; derechos civiles y políticos, como el derecho al voto o al trabajo; y derechos económicos como el derecho a la protección contra la pobreza y la explotación.

Su propuesta contractualista parte, como es sabido, de una invitación a participar de un experimento mental en el que nos imaginemos tratando de arreglar las instituciones sociales y económicas junto con otras personas con las que tenemos que llegar a acuerdos. Es importante tener en cuenta precisamente que los contratantes son personas, podemos agregar, personas morales; pero dejaré para más adelante un comentario acerca de la relevancia que tiene este punto, para continuar ahora con el experimento mental propuesto por Rawls: la posición original. Esta estrategia de la posición original sólo podrá garantizar una teoría de la justicia adecuada si cumple con algunos requisitos tales como la igualdad y libertad de todos los participantes y el velo de ignorancia acerca de los talentos, intereses, sexo, raza, posición económica y social y cualquier otra determinación que impida ser imparcial a la hora de establecer los derechos que han de ser garantizados y las prioridades entre los mismos. La relevancia de este último requisito es expuesta también en trabajos posteriores como *El constructivismo kantiano en la teoría moral* (1980), en donde el autor intenta ampliar la fundamentación acerca del velo de ignorancia y responder a algunas de las críticas que le fueron formuladas.

La red de preocupaciones constituida por la necesidad de asegurar a cada individuo contra toda posibilidad de que sea sacrificado por el bien común, la defensa de las libertades individuales y la posición asumida acerca de que la justicia no puede ser tal si no es social, - por lo que ingresa a la teoría el valor de la igualdad, y lleva a la necesidad de compatibilizar los históricamente opuestos valores de libertad e igualdad-, explica el lugar que ocupan los dos principios sustantivos de justicia formulados por Rawls, que en su opinión serán adoptados en forma prioritaria por los contratantes en la posición original. Estos dos

principios han sido formulados de diversas maneras por el autor. La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. (Rawls, 1979: 82)

En esta misma obra reformula el segundo principio, al que denomina de la diferencia:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para proporcionar la mayor expectativa de beneficio a los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades. (Rawls, 1979:105)

Las libertades básicas más importantes son, en palabras de Rawls:

(...) la libertad política (el derecho a votar y a desempeñar puestos públicos), la libertad de expresión y de reunión, la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad personal que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio. (Rawls, 1979:82s)

Estos principios no deben ser garantizados de cualquier forma sino que el primero tiene prioridad respecto del segundo, por lo que los aspectos distributivos desde lo económico quedarían subordinados a la efectivización de los derechos civiles. El autor advierte que existen libertades básicas que pueden entrar en conflicto entre sí y que resultará complejo establecer cuáles de ellas son prioritarias, pero lo importante es no confundir las libertades con las libertades básicas, así por ejemplo, la propiedad de los medios de producción o la libertad contractual no están protegidas por la prioridad del primer principio. La conjugación de ambos principios permite afirmar que la injusticia consiste en las desigualdades que no benefician a todos.

Los principios fueron enunciados con ciertas modificaciones en *Justice as Fairness*, publicada en 2001.¹ Allí Rawls formula los principios de justicia en los siguientes términos:

- a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos;
- b) Las desigualdades sociales y económicas deberán satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de la diferencia). (Rawls, 2004:73)

Acerca de las reformulaciones de los principios hace algunas aclaraciones que es importante tener en cuenta. En relación con la igualdad equitativa de oportunidades, establecida en el segundo principio, Rawls advierte que no se debe entender que los cargos son formalmente abiertos, sino que todos tengan una oportunidad real para ocuparlos, no dependiendo de la clase social de origen a la que se pertenezca sino de los talentos que se posean. Para tales fines, será necesario regular el mercado para evitar la concentración excesiva de propiedad y riqueza que puede conducir a la dominación política. (Cfr. Rawls, 2004: 74). Pero, según el autor, los cambios del primer principio son más relevantes. Al comenzar a dar cuenta de ellos, en una nota al pie, Rawls hace una afirmación que resulta de suma importancia, pues afirma que el primer principio puede ir precedido por otro “que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción es una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos.” (Rawls, 2004: 75) En relación con el primer principio aclara que la prioridad de las libertades básicas no debe ser entendida como una afirmación de la libertad abstracta, sino como la imperiosa necesidad de garantizar derechos y libertades constitucionales, como las que aparecen en diferentes cartas de derechos o en las declaraciones de derechos humanos.

Mas allá del modo en que se construya una lista de libertades (histórico, a partir de comparar diferentes constituciones; o analítico), esos derechos y libertades básicos son garantes del espacio para el ejercicio de las dos facultades

¹ Se citará desde la traducción publicada en 2004 bajo el título *La justicia como equidad: una reformulación*.

morales -propias de los ciudadanos- requeridas en la justicia como equidad. Esas dos facultades morales son caracterizadas del siguiente modo: la primera, es la capacidad de tener un sentido de la justicia, entender y obrar según principios de cooperación social; la segunda, es la facultad de poseer una concepción del bien, esto supone tener fines y articular racionalmente los medios para lograrlos, persiguiendo lo que considera una vida valiosa. Generalmente estas concepciones del bien se articulan en teorías religiosas o filosóficas en las que entran en juego jerarquías de valores, creencias y supuestos metafísicos constituyendo teorías comprensivas. Las dos facultades morales atañen a dos rasgos humanos fundamentales: la razonabilidad y la racionalidad. La razonabilidad corresponde a un modelo de racionalidad intersubjetiva que permite poseer y practicar un sentido de la justicia. La racionalidad corresponde a un modelo de racionalidad estratégica tendiente a la búsqueda de los medios para el logro de alguna concepción del bien.

Rawls aclara que en la justicia como equidad la concepción de persona que se supone es normativa y política pero no metafísica, aunque esas personas posean, necesariamente concepciones de este tipo. Es importante tener en cuenta que el acuerdo en la posición original determina los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como tales personas, y es de allí que se puede hablar de justicia como equidad. (Cfr. Rawls, 2004: 40) En síntesis, las personas son pensadas como libres e iguales y dotadas de los poderes morales y la capacidad para poseer un sentido de justicia, que supone el reconocimiento de los fines propios, a la luz de los fines moralmente justificados de los otros. Al observar los presupuestos implícitos en la posición original se pone de manifiesto que esta concepción de la persona equivale a grandes rasgos a la concepción kantiana, y gracias a ello asegura la prioridad deontológica de la justicia sobre el bien.

A la primera estrategia de construcción de principios articuladores de una sociedad justa introducida en *Teoría de la justicia*, es decir, “al mecanismo de representación de la posición original” se le agrega una segunda estrategia a la que se denomina “equilibrio reflexivo”. Para explicar la relevancia de esta segunda estrategia es necesario tener en cuenta que Rawls advierte que la teoría contenida en *Teoría de la justicia* tiene un carácter moral comprensivo y que, por ello mismo, demanda excesivos acuerdos morales perdiendo su capacidad de neutralidad política y su independencia. Entiende por doctrinas morales

comprehensivas aquellas que, valiéndose de ciertos principios, creen poder responder a todas las cuestiones humanas en lo concerniente a una vida buena. Reconocido este rasgo de la teoría de la justicia, resulta imprescindible realizarle modificaciones si se pretende que pueda ser aplicable en las actuales sociedades democráticas, caracterizadas por el pluralismo. La vida pública de una sociedad requiere sólo *acuerdos parciales*, es decir acuerdos sobre los aspectos políticos, pero no necesariamente sobre los aspectos *morales* concretos a través de los cuales se accede a aquellos. La propuesta metodológica del equilibrio reflexivo, ya presentada en *Teoría de la Justicia* es retomada, por esos motivos, en obras posteriores. En pocas palabras, el método del equilibrio reflexivo pretende ser un modo de fundamentación racional (sin pretensiones concluyentes definitivas) a partir de comparar, evaluar, equilibrar, las convicciones morales propias y las presuposiciones sobre las que estas convicciones se fundamentan, intentado hacerlas coherentes; de modo que puedan fundamentar argumentaciones posteriores.

En una sociedad bien ordenada, es decir, regulada por una concepción pública de la justicia, el equilibrio reflexivo será amplio y general, esto es, producto de una ponderación de muchas concepciones de la justicia política, que forman parte de la tradición filosófica (por eso es amplio) y, es general, porque los ciudadanos advierten que comparten la misma concepción de justicia política. (Cfr. Rawls, 2004: 57) En otras palabras, el equilibrio reflexivo permite poner de manifiesto el sustrato común generador de consenso. Tal sustrato es la idea de la sociedad como un sistema de cooperación imparcial entre personas libres e iguales. [Cfr. Giusti, 1996: 118] Esta idea está implícita en la cultura pública de una sociedad democrática.

Rawls asume un modelo de razón práctica configurado por la intersubjetividad, la dimensión pública y la argumentación, y lo apoya en la idea de cooperación, derivando su legitimidad de la tradición democrática. Cultura pública o tradición democrática son nociones imprecisas pero que, sin duda, remiten a términos históricos y culturales, lo que acercaría a Rawls a las posturas comunitaristas.

Este primer acercamiento al comunitarismo podría verse profundizado en la idea de consenso por superposición o entrecruzado (*overlapping consensus*) que Rawls hace entrar en juego con la intención de adecuar la teoría a condiciones más realistas, en relación con las actuales sociedades democráticas caracterizadas

por el “pluralismo razonable”. Esta idea parte del hecho de que los ciudadanos poseen diversas concepciones religiosas, filosóficas y morales (doctrinas comprensivas) incompatibles entre sí e inconmensurables, pero no por ello están imposibilitados para acordar puntos de vista políticos relativos a cuestiones constitucionales esenciales. En este sentido afirma Rawls:

(...) en una sociedad bien ordenada la concepción política es afirmada a través de lo que llamamos un consenso entrecruzado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a nuestros partidarios y que perduran a lo largo del tiempo de una generación a otra. Ésta es, a mi entender, la base más razonable de unidad política y social disponible para ciudadanos de una sociedad democrática. (Cfr. Rawls, 2004: 59)

El consenso entrecruzado es la concreción política del constructivismo rawlsiano en la medida en que es producto de la reflexión y deliberación de personas libres e iguales contenidas en un marco constitucional, que garantiza el ejercicio público de la racionalidad. Es un instrumento procedimental para la convivencia democrática, pero supone elementos sustantivos (como los principios de la justicia como equidad) sin los cuales no resulta posible su ejercicio y estabilidad. El consenso supone un desacuerdo profundo entre las teorías morales comprensivas intervinientes pero, al mismo tiempo, un consenso de base sobre las virtudes de la concepción política liberal, que no se ubica simétricamente en relación con otras teorías a la hora de consensuar. Pero la aceptación de la concepción política liberal no se funda en cuestiones instrumentales o de distribución de ventajas parciales, sino en razones morales. En *Liberalismo político* escribe Rawls:

Primero, el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es en sí mismo una concepción moral. Segundo: se afirma sobre fundamentos morales; es decir, se incluyen concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una explicación que toma en cuenta las virtudes políticas en la que esos principios están encarnados en el carácter humano y se expresan en la vida pública. (Rawls, 1995:149)

Y esa concepción política, pero también moral, no entra en discusión. De aquí es que parece poder observarse un acercamiento a posiciones comunitaristas a

condición de considerar al liberalismo como una concepción del bien, o como dice Taylor: un credo combatiente.

Esta última cuestión puede ser un puente para introducir el tema de los derechos humanos puesto que ellos cobran especial relevancia a la hora de pensar posibles consensos con otros pueblos, algunos no liberales, otros “retrasados” en la adopción del liberalismo y otros opositores al mismo. Para tratar esta cuestión, será de utilidad presentar las ideas que Rawls expone en *The Law of Peoples*, trabajo que apareció primero como un extenso artículo, en una obra colectiva y, en 1999, publicado por Harvard University Press, como un texto independiente. Rawls en la Introducción a *El derecho de gentes*² escribe:

La idea básica consiste en seguir la orientación de Kant en *La paz perpetua* (1795) sobre lo que denomina *foedus pacificum* [confederación pacífica de Estados]. Ello significa que debemos empezar con la idea del contrato social en la concepción política liberal de la democracia constitucional y luego debemos extenderla mediante la introducción de una segunda posición original en lo que se podría llamar el segundo nivel, en el cual los representantes de los pueblos liberales celebran un acuerdo con otros pueblos liberales. Así lo planteo en los caps.3-4 y más adelante en los caps 8-9, en relación con los pueblos no liberales pero decentes. Cada uno de estos acuerdos se considera hipotético y ahistórico pues proviene de la concertación entre pueblos no iguales, simétricamente situados en la posición original tras un velo de ignorancia. [Rawls, 2001: 19]

De esta cita es importante destacar tres elementos establecidos por el autor: a) La teoría propuesta para regular el derecho entre los pueblos tiene una orientación kantiana, cuestión sobre la que, más adelante, advertirá que orientación no es identidad, por lo que se alejará mucho de los alcances dados por Kant a la teoría necesaria para garantizar la paz y la cooperación internacional. b) El medio elegido para desarrollar su propuesta será una transposición de la estrategia de la posición original, utilizada en obras anteriores para establecer una teoría de la justicia para una sociedad cerrada (en la que los contratantes eran ciudadanos racionales, libres e iguales), a un segundo nivel en el que el propósito es el establecimiento de normas internacionales de cooperación y en la que los contratantes serán, en una primera etapa, sólo representantes de los pueblos liberales. c) En directa relación con el punto anterior llama la atención que Rawls

² Se cita a partir de la traducción de 2001.

tome a los pueblos y no a las naciones (a diferencia de Kant) como contratantes, y además sólo a los pueblos liberales y luego a los “no liberales, pero decentes”.

Comencemos por el último punto, la clasificación entre liberales y no liberales pero decentes, es parte de una clasificación más amplia que se completa con tres tipos de sociedades más, en ella los pueblos quedan ordenados del siguiente modo:

- a- Sociedades bien ordenadas o liberales caracterizadas por una organización política que satisface los dos principios de justicia establecidos en la primera posición original.
- b- Sociedades jerárquicas decentes, en las que minorías son respetadas y consultadas, la tolerancia permite importantes grados de libertad, aunque las mayorías suelen adherir a alguna concepción religiosa. Sin embargo, al ser tolerantes no son agresivas. En lo jurídico respetan los derechos humanos.
- c- Los Estados criminales o proscriptos, definidos como tales por negarse a respetar el derecho de gentes, que están dispuestos a llevar adelante guerras si ello permite alcanzar sus objetivos racionales (no razonables). En estos Estados no se respetan los derechos humanos ni están organizados conforme a principios de justicia razonables.
- d- Sociedades menos favorecidas, entendiéndolo por ellas a aquellas sociedades que por condiciones históricas, sociales y económicas no han podido establecer un régimen bien ordenado (liberal o jerárquico decente). En ellas los derechos humanos no son garantizados, aunque se los pueda aceptar como deseables.
- e- Sociedades absolutistas benignas, en ellas los derechos humanos son respetados, pero las decisiones políticas son tomadas en forma inconsulta y unilateral por parte del gobierno.

La clasificación propuesta por Rawls es muy conflictiva, por ejemplo supone la incorporación de pueblos no democráticos pero decentes, caracterización poco neutral, que pone en tela de juicio, desde el principio, el interés de estos pueblos en incorporarse y la exclusión definitiva de otros Estados, esos con los que será necesario hacer la guerra porque son agresivos. Más allá de este punto central, puede observarse que el respeto por los derechos humanos es el principal criterio para la clasificación. Por ello, será necesario, un poco más adelante, revisar el

concepto de derechos humanos supuesto por Rawls. Para continuar un orden expositivo claro es preferible, primero, retomar los comentarios acerca de la última cita.

Acerca de la extensión de la posición original al acuerdo entre los pueblos (punto b) hay que hacer algún comentario acerca de la noción de pueblo. El modo en que Rawls trata este tema no resulta claro. Para una breve y precisa crítica en este punto seguiré a E. Vitale quien afirma:

“sostener la analogía entre el ciudadano en la esfera interna y el pueblo en la internacional o supranacional equivale a concebir orgánicamente el pueblo como sujeto dotado de una voluntad única, que no es suma de las voluntades particulares, heterogéneas y conflictuales de los ciudadanos, sino expresión viva de un carácter moral fundamental, y que se aproxima peligrosamente a la más estricta e inquietante inspiración romántica.” [Vitale, E, 2006:126]

Esta cuestión cobra mayor relevancia cuando Rawls admite la diversidad cultural de las actuales sociedades, constituidas a partir de orígenes históricos diferentes y del mestizaje entre grupos con diferentes culturas y memorias; y casi de inmediato, en un salto argumentativo afirma, siguiendo a J.S. Mill, la existencia de “simpatías comunes” y de una naturaleza moral, digamos, democrática.[Cfr. Rawls, 2001:35]

Finalmente, en relación con la herencia kantiana, se puede observar, tal como lo hacen muchos comentaristas -entre ellos Vitale-, que la propuesta de Rawls es mucho más débil que aquella en cuanto a los alcances pacificadores y que parece estar muy comprometida con las políticas defendidas por Estados Unidos en temas cruciales como la guerra justa, no sólo defensiva sino también preventiva; o con las acciones de asistencia a pueblos menos aventajados, pero con condicionamientos políticos y económicos como los realizados por el Banco Mundial. No se lee en Rawls la necesidad del desarme ni de la desintegración de los ejércitos, tema central en Kant para garantizar la paz. Pero, además, parece percibirse una sustitución de la afirmación kantiana de la universalidad de los derechos fundamentales, por la generalización de los derechos del liberalismo político en la versión occidental actual, con la consecuente proscripción de otras formas de entenderlos y, paradójicamente, con una reducción del ámbito de aplicabilidad a aquellas sociedades bien ordenadas y económicamente solventes. En síntesis, lo que parece defender Rawls es una generalización del modelo de vida americano sin poder percibir su carácter particularista desde la perspectiva

moral y su carácter colonialista en términos políticos y económicos. Si estas consideraciones son correctas volverán a manifestarse en el tratamiento del tema de los derechos humanos, cuestión que había quedado pendiente y que se tratará brevemente a continuación.

Desde una perspectiva amplia de los derechos humanos es posible considerar que toda la obra de Rawls trata sobre ellos en la medida en que intenta buscar un equilibrio justo entre la libertad y la igualdad, cuestión canónica en la problemática teórica de los derechos humanos. Sin embargo, el propio autor restringe el uso de la noción de derechos humanos y sobre ellos reflexiona específicamente en un breve capítulo de *El derecho de gentes* y hace mención a ellos en otras partes de este texto, sin tratarlos en el marco de los conflictos entre los valores de la libertad y la igualdad. Considera, por ejemplo, que entre los principios familiares y tradicionales compartidos por los pueblos libres y democráticos se encuentra como sexto principio aquel que dice: “Los pueblos deben respetar los derechos humanos.”(Rawls,2001:50) Un poco más adelante, agrega que los pueblos liberales limitan el derecho del Estado a la soberanía interna debido a su preocupación por los derechos humanos. (Cfr.Rawls,2001:55) Al ampliar los derechos de gentes a pueblos jerárquicos decentes condiciona su posible incorporación a la sociedad de los pueblos al hecho de que estos pueblos respeten los derechos humanos. En ese momento los enumera en los siguientes términos:

Entre los derechos humanos se encuentran el derecho a la vida (a los medios de subsistencia y a la seguridad) el derecho a la libertad (libertad respecto de la esclavitud, la servidumbre y el trabajo forzado, y libertad de conciencia, de pensamiento y de religión), el derecho de propiedad; y el derecho a la igualdad formal, expresada en las reglas de justicia natural (casos similares deben ser tratados de manera similar). Así entendidos, los derechos humanos no pueden ser rechazados como peculiares del liberalismo o de la tradición occidental. No son políticamente parroquiales.(Rawls, 2001:79)

En nota al pie, ratifica su convicción en que la seguridad económica mínima en el concepto de subsistencia debe ser considerada un derecho fundamental, porque el ejercicio de todas las libertades y del derecho a la propiedad supone “la disponibilidad de medios universales de carácter económico.”

A continuación, distingue dos maneras de hacer referencia a los derechos humanos: la primera como pertenecientes a una “razonablemente justa concepción

política liberal de la justicia”, en la que estos derechos forman una trama de derechos y libertades que se garantizan a todos los ciudadanos en una democracia constitucional; “La otra consiste en considerar que pertenecen a la forma social asociacionista, que ve a las personas como miembros de grupos (asociaciones, corporaciones y clases).” (Rawls, 2001:82) Aquí los derechos y libertades permiten a las personas cumplir con sus deberes y obligaciones para formar parte de un sistema decente de cooperación social.

En el derecho de gentes, los derechos humanos no se condicen con los derechos que las democracias constitucionales garantizan a sus ciudadanos, sino que forman una clase especial de derechos urgentes, como la libertad respecto de la esclavitud, la libertad de conciencia o la protección de grupos étnicos frente al genocidio. Pero la función de los derechos humanos, en el derecho de gentes, es más específica aún pues “restringen las justificaciones para librar la guerra y regular su conducción, y establecen límites a la autonomía interna del régimen.” (Rawls, 2001:94)

Los derechos humanos son diferentes de los constitucionales, de los derechos de ciudadanía y de otros derechos individuales o asociacionistas. Los derechos humanos establecen un modelo mínimo de decencia en las instituciones políticas y sociales en el ámbito doméstico, limitando, de ese modo, la admisibilidad en la sociedad de los pueblos. Las funciones de esta clase de derechos son:

- 1- Su cumplimiento es requisito de decencia de las instituciones políticas y jurídicas de la sociedad.
- 2- Su cumplimiento impide intervenciones justificadas de otros pueblos (sanciones diplomáticas, económicas o intervención armada).
- 3- Son el límite al pluralismo. [Ibid]

Rawls considera que hay algunos derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales que tienen un carácter liberal, otros un carácter social más definido, y que considerarlos como necesarios para la aceptación de un pueblo a la sociedad de los pueblos, sería inadecuado e innecesariamente excluyente. Así, por ejemplo, acerca de la Declaración de Derechos Humanos de 1948 considera que el Art. 1 es liberal, mientras los artículos 3 al 18 son derechos humanos en sentido estricto y por ello universalizables.

Estos derechos humanos son intrínsecos al derecho de gentes y tienen alcances políticos y morales universales, lo que quiere decir que son exigibles en todas las sociedades. Esto lo lleva a afirmar que “Un Estado criminal que viola estos derechos ha de ser condenado y en caso grave puede ser objeto de sanciones e incluso de intervención” (Rawls, 2001:95) La justificación de la intervención ofrecida no se funda en consideraciones teológicas, filosóficas o morales de la naturaleza humana sino, simplemente, en el hecho de que tal como ha sido formulado “el derecho de gentes para los pueblos liberales y decentes, estos pueblos sencillamente no toleran a los estados criminales. Esta intransigencia es consecuencia del liberalismo y de la decencia”[Ibid] Y como para no dejar ninguna duda agrega: “Los Estados criminales son agresivos y peligrosos; todos los pueblos están más seguros si dichos Estados cambian o son forzados a cambiar.”(Rawls, 2001:96)

Con lo expuesto parecen quedar confirmados los comentarios acerca del particularismo y de las intenciones de globalizar el liberalismo por parte de Rawls. La universalidad de la teoría ha quedado muy restringida, casi parece sólo aplicable a algunas pocas democracias europeas, pero, por una parte, el universalismo de raíz kantiana no se conforma con un ámbito de aplicabilidad tan restringido y por otra, los derechos humanos, si son tales, no sirven para garantizar en la justicia doméstica derechos a los ciudadanos, tal como afirma Rawls, sino para garantizar derechos a todos los seres humanos con independencia de su ciudadanía. Precisamente ése es el sentido que el derecho de gentes tiene, sentido que Rawls simplemente omite.

Los aspectos de la teoría presentados resultan suficientes para poder compararla con otras posiciones contemporáneas. En el capítulo IV se volverá al constructivismo aquí sólo mencionado.

1-2 Críticas al liberalismo rawlsiano desde el comunitarismo de Michel Sandel

El liberalismo de Rawls ha recibido críticas desde distintas posiciones teóricas, tanto de autores liberales como de autores comunitaristas. Las primeras, es decir, aquellas que surgen desde el interior de la amplia tradición liberal, se han focalizado en el igualitarismo y podemos sintetizarlas en dos posiciones

contrapuestas: las que consideran, como R. Nozick, que Rawls es extremadamente igualitarista y, por ello, que socava las libertades individuales; y las que consideran que la teoría de Rawls no es suficientemente igualitarista, como la crítica formulada por R. Dworkin.³ En este apartado sólo voy a presentar algunas de las críticas que fueron formuladas a Rawls desde el comunitarismo de M. Sandel. Este recorte se justifica porque considero que el trabajo analítico llevado a cabo por Sandel en relación con la obra de Rawls le permitió presentar a lo que denominó el liberalismo deontológico con mucha claridad. Sandel en *El liberalismo y los límites de la justicia*, obra publicada en 1982⁴, se propone criticar la prioridad de la justicia por sobre la idea del bien y para hacerlo se centra en: los alcances de la posición original rawlsiana, en la idea del yo supuesta por Rawls - como constitutiva de la subjetividad de los participantes en el experimento mental- y en las consecuencias que el velo de ignorancia trae aparejadas para la formulación de los principios de justicia. De la obra de Sandel presentaré en sus términos al liberalismo deontológico, el núcleo de la crítica formulada al mismo y algunos de los rasgos del comunitarismo que pueden ser extraídos de tales críticas.

Sandel denomina liberalismo deontológico a aquella concepción liberal en la que las nociones de justicia, de equidad y de derechos individuales tienen un papel central. Esta posición se funda en la filosofía práctica de Kant y en tanto ética “afirma la prioridad de lo justo sobre lo bueno.” (Sandel, 2000: 13) Lo que significa que la teoría deberá ser una teoría de la justicia en la que se justifique la primacía de la justicia sobre ideales políticos y morales. Acerca del liberalismo deontológico sostiene:

Su tesis central podría formularse de la siguiente manera: la sociedad, compuesta por una pluralidad de individuos cada uno de los cuales tiene sus propios fines, intereses y concepciones del bien, está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*. Lo que justifica estos principios regulativos por encima de todo no es el hecho de que maximicen el bienestar social ni que promuevan el bien, sino más bien el que estén en conformidad con el concepto de lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y es independiente de éste. (Ibid)

³ Para una síntesis de estas críticas ver R. Gargarella, 1999.

⁴ Las citas corresponden a la traducción publicada en 2000.

Los pilares sobre los que se asienta esta posición ética fueron contruidos por Kant, por lo que no sólo hereda la fuerza teórica de la ética kantiana sino, también, sus supuestos metafísicos, pero, al intentar deshacerse de ellos, pierde solidez. En particular, Sandel se refiere al sujeto trascendental kantiano que Rawls sustituye por un sujeto “deontológico” que parece ser excesivamente débil para soportar el resto de las consecuencias teóricas.

En opinión de Sandel, lo que distingue a la verdadera ética deontológica de otras éticas liberales, como la de John Stuart Mill o la de John Locke, es que la ética no sólo debe ocuparse de la moral sino, tal como piensa Kant, de su fundamentación. La prioridad de la justicia significa que, además de otorgar el debido peso a la ley moral, es necesario brindarle su fundamento determinante. La diferencia de los principios de la justicia, con respecto a otros mandatos prácticos, es que ellos no dependen de concepciones de lo bueno. Lo bueno y lo malo sólo pueden ser determinados después y a partir de la ley moral (lo justo).

Dice Sandel:

Esta oposición también podría presentarse en términos de dos sentidos diferentes de deontología. En su sentido moral, la deontología se opone al *consecuencialismo*, al describir una ética de primer orden que contiene ciertos deberes y prohibiciones categóricos que tienen prioridad incondicional sobre otras cuestiones morales y prácticas. En su sentido fundacional, la deontología se opone a la *teleología* porque describe una forma de justificación según la cual los primeros principios derivan de un modo que no presupone ningún propósito o fin humano final, ni una concepción determinada de la bondad humana. (Sandel, 2000:16)

Para Kant los dos aspectos de la deontología son indispensables. La prioridad moral de la justicia se hace necesaria por su prioridad fundacional. La justicia tiene prioridad sobre otros valores porque sus principios se derivan en forma independiente. La ley moral no se ve afectada por intereses o fines contingentes y no presupone ninguna concepción del bien. “El fundamento de la ley moral debe encontrarse en el sujeto de la razón práctica y no en su objeto”, agrega Sandel acerca de Kant. (Sandel, 2000:20) Esto supone un sujeto anterior a sus objetos e independiente de ellos. “Como lo justo es anterior a lo bueno, de ese modo el sujeto es anterior a sus fines”. (Ibid)

El hombre concebido no sólo como objeto de experiencia (determinado por las leyes naturales) sino, además, como sujeto experiencia, habita un mundo

inteligible en el que actúa según una ley que se da a sí mismo, es decir, es autónomo y libre. De esa manera, la primacía de lo justo sobre lo bueno, que es moral y fundacional, se sostiene sobre una noción de sujeto, dado en forma anterior a sus fines y por ello autónomo y libre para elegirlos. Resumiendo Sandel agrega:

La sociedad se ordena mejor cuando es gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción de lo bueno, ya que cualquier otro ordenamiento no lograría respetar a las personas en tanto seres capaces de elección. Los consideraría más bien como objetos antes que como sujetos, como medios antes que como fines en sí mismos. (Sandel, 2000:23)

Los temas deontológicos se encuentran en la actualidad en los pensadores liberales: Rawls, Dworkin, Fried, Ackerman, entre otros, que se han pronunciado a favor de la independencia de supuestos teleológicos y ontológicos sobre la naturaleza humana o sobre alguna teoría de la personalidad. Sin embargo, según Sandel, hay una idea operante de persona para que la justicia tenga primacía por sobre cualquier noción del bien. Esa idea supone que la persona es un agente que puede tomar distancia de sus circunstancias, puede pensarse en forma independiente de esas circunstancias. Los valores y fines que el agente posee no definen su identidad. En la versión kantiana, el yo es un principio de unidad que precede a toda experiencia y la hace posible, pero Rawls critica este yo trascendental kantiano e intenta evitar los supuestos metafísicos del idealismo trascendental, dándole al yo características de corte humeano. Sandel critica la posición rawlsiana en los siguientes términos:

La deontología con rostro humeano, o bien fracasa como deontología, o bien recrea en la posición original el sujeto no corporeizado que intenta evitar. La justicia no puede ser primaria en el sentido deontológico, porque no nos podemos considerar de manera coherente como el tipo de seres que la ética deontológica (ya sea kantiana o rawlsiana) exige que seamos. (Sandel, 2000:29)

Según Sandel el individuo que participa de la posición original está desvinculado y vacío, autodefinido con independencia de sus propósitos, valoraciones y vínculos. La estrategia de la posición original, en la que tales individuos participarán para formular los principios de justicia, es una traducción procesal de la autonomía y del imperativo categórico kantiano. Agrega Sandel:

De la misma manera en que el “yo” es anterior a los fines que afirma, el contrato es anterior a los principios que genera. Por supuesto, no cualquier contrato es anterior a los principios de justicia [...]. De forma similar, las personas reales, habitualmente concebidas como “llenas [...] de rasgos particulares” no son estrictamente anteriores con respecto a sus fines, sino que están rodeadas y condicionadas por los valores, intereses y deseos de entre los cuales el “yo” “soberano”, en tanto sujeto de posesión, tomará sus propósitos. (Sandel, 2000:154)

Para Sandel, los criterios de lo justo sólo pueden encontrarse en concepciones concretas del bien. Esta afirmación no pretende volver a posiciones tradicionalistas antimodernas sino describir lo que de hecho sucede desde el punto de vista epistemológico y desde la racionalidad práctica. En el caso de Rawls, se percibe la introducción solapada de una determinada concepción del bien en el principio de la diferencia y en la justificación del mismo a partir del concepto de acervo común de los méritos y las capacidades. En pocas palabras, considerar que los individuos sólo son depositarios de los méritos y no sus poseedores (y que estos pertenecen a la sociedad en su conjunto) obliga a utilizar esos méritos para ayudar a los menos favorecidos en pos de una sociedad más justa. Lo que subyace en la posición de Rawls es la derivación del principio de la diferencia de una particular concepción de lo que es moralmente bueno y no sólo de lo que es justo.

Con la intención de confluir en las mismas críticas, pero desde otro ángulo complementario, Sandel analiza la noción de comunidad implicada en la teoría de Rawls. Para ello distingue tres modos de concebir a la comunidad y a los individuos que la componen. La primera concepción de la comunidad considera que la misma está integrada por agentes individualistas con motivaciones egoístas. Las razones para la cooperación son estrictamente instrumentales y los acuerdos establecidos son respetados porque permiten el logro de los fines privados. Una segunda concepción de comunidad, a la que Rawls adscribe explícitamente, es aquella en la que los participantes tienen ciertos “fines últimos compartidos” y consideran a la cooperación como un bien. Los intereses de los agentes que conforman la comunidad no se presentan como necesariamente antagónicos sino que, en muchos casos, son complementarios. Al no suponer que los integrantes de la comunidad son necesariamente egoístas puede presumirse que algunos de ellos se preocupen y promuevan el bienestar de otros miembros. Estas acciones tendientes al bienestar de otras personas no se fundan en motivos de justicia en la

estructura básica de la sociedad sino en sentimientos tales como la benevolencia, por eso Sandel llamará sentimental a esta concepción rawlsiana de la comunidad.

La base de estas dos formas de concebir a la comunidad es individualista. En la explicación instrumental queda claro el individualismo sin necesidad de ampliar lo expuesto. En el caso de la concepción defendida por Rawls, el individualismo se origina en el supuesto de la individuación de los agentes que precede a la cooperación y cuyas motivaciones para la misma pueden ser tanto la benevolencia como el egoísmo. (Cfr. Sandel, 2000:187)

Finalmente, una tercera manera de pensar a la comunidad, también individualista, tendría semejanzas con la concepción sentimental admitida por Rawls, pues en ella el sentido de la comunidad se pone de manifiesto en objetivos y valores compartidos, como los sentimientos de fraternidad, por ejemplo; pero se diferencia en “que la comunidad describiría no sólo un *sentimiento* sino también una manera de autocomprensión parcialmente constitutiva de la identidad del agente.” (Sandel,2000:189, las cursivas son del autor) En esta idea de comunidad, los individuos que la constituyen definen su identidad, en parte, por su pertenencia a la misma, por lo que puede considerarse que el papel desempeñado por la comunidad es fuerte. En virtud de que este modo de pensar a la comunidad define el ser de los miembros que la componen, Sandel la denomina concepción constitutiva.

En su opinión, a pesar de que Rawls no lo reconoce, la concepción constitutiva de la comunidad es el soporte adecuado para la teoría rawlsiana que requiere de una coherencia y cohesión intersubjetiva ausente en las otras concepciones de comunidad. Sin una concepción constitutiva de la comunidad no hay modo, según Sandel, de justificar nociones como: la de “acervo común” de las capacidades y talentos naturales, nodal para justificar el principio de la diferencia; la de “destino común” central para la justicia como imparcialidad; la noción de “fines últimos compartidos” como fundamento de la vida en sociedad.

En opinión de Sandel, tanto Rawls como Dworkin, aun si reconocieran la necesidad de adoptar una concepción constitutiva de la comunidad, seguirían necesitando de una noción más fuerte de comunidad, ya no individualista para ser coherentes con la noción de sujeto como agente moral volitivo y cognitivo (el yo llega a sus fines no por elección sino por reflexión, según Rawls) y con el igualitarismo que, aunque con alcances diferentes, ambos sostienen.

Para cerrar este apartado propongo un comentario general acerca de las críticas de Sandel a Rawls y una aclaración del modo en que Sandel debe ser inscripto en la tradición comunitarista. Me parece correcta la opinión, expresada por varios teóricos, acerca de que las conclusiones que Sandel saca de las inconsistencias en la argumentación rawlsiana son apresuradas, pues que Rawls no logre argumentar concluyentemente la primacía de la justicia sobre el bien, no conduce necesariamente a afirmar que el bien tiene prioridad sobre la justicia. Por otra parte, en obras posteriores, Rawls modifica aspectos sustanciales de su teoría del yo y se aleja de una fundamentación fuerte desde el punto de vista moral, para adoptar criterios políticos de justificación. Este cambio teórico puede ser evaluado de modos diversos pero no puede ser obviado en los actuales análisis del liberalismo deontológico. Esto no constituye una crítica para Sandel en la medida en que su trabajo es de 1982 y el pensamiento rawlsiano ha seguido evolucionando hasta el año 2002 en que murió, pero en la actualidad no se puede dejar de señalar que se producen estas modificaciones.

Sandel sostiene una concepción fuerte de la comunidad, la misma evita el individualismo y le un papel constituyente en relación con el agente. “Y en tanto nuestra autocomprensión constitutiva comprenda un sujeto más amplio que el mero individuo, ya sea una familia, una tribu, una ciudad, una clase social, una nación o un pueblo, en esta medida definirá una comunidad en el sentido constitutivo.” (Sandel, 2000:214) Lo que distingue a esa comunidad es un vocabulario, prácticas, entendimientos implícitos e ideas del bien. Los criterios de lo justo sólo pueden encontrarse en concepciones concretas del bien, pero estas concepciones no son, ni tienen que ser, estáticas. Voy a cerrar este apartado con palabras de Sandel:

Si entendemos el “comunitarismo” como un término equivalente al mayoritarismo o a la idea de que los derechos deben descansar sobre los valores que predominan en una comunidad y en un momento dado, no es el punto de vista que yo defiendo. (Sandel, 2008: 329s)

2- Universalismo / Particularismo, ampliando los términos del debate

En esta segunda aproximación a los debates éticos intentaré mostrar otro modo de problematizar los temas de la ética y de los derechos humanos que permite ampliar, al menos parcialmente, la perspectiva hacia un contexto que trascienda los límites impuestos por el liberalismo. Para ello se presentarán

algunas nociones del universalismo en la versión de J. Habermas y aspectos nodales del particularismo sostenido por Ch. Taylor.

2-1 La propuesta Universalista de J. Habermas: La ética discursiva

La ética discursiva se define como tal, a partir de señalar la reducción injustificada de la racionalidad en términos de racionalidad instrumental (medios/fines), proponiendo una noción de racionalidad diferente entendida como consensual-comunicativa, que está presupuesta en el uso del lenguaje, y que accede a la reflexión a través de la racionalidad discursiva. El principio de la ética se mostrará en la estructura del discurso racional. Desde la noción de racionalidad comunicativa, Habermas fundamenta la ética discursiva, considerando que la racionalidad no se agota en la noción de racionalidad instrumental.

Sobre la base de las condiciones formales del habla y de la interacción orientada al entendimiento, Habermas defenderá una racionalidad comunicativa y sobre ella estructurará su teoría ética. La idea rectora es que los juicios morales pueden ser fundamentados racionalmente porque se derivan de normas básicas del discurso racional.

El entendimiento es posible en el diálogo porque sus integrantes comparten un consenso de fondo, constituido por ciertas condiciones que todo acto de habla orientado al entendimiento lleva implícitas. Estas condiciones son pretensiones de validez sin las cuales ningún diálogo tendría sentido. Habermas establece que estas pretensiones son la verdad para el contenido proposicional, la corrección normativa, la veracidad en la intención y la inteligibilidad.

Habermas intenta recuperar la dimensión ética y social de la racionalidad y, para ello, parte de concebir a la comunicación humana como una forma de interacción en la que el lenguaje opera como el medio de coordinación de las acciones, constituyendo un mecanismo racional que se pone de manifiesto en los acuerdos racionalmente logrados.

La ética discursiva, que puede erigirse a partir de la racionalidad comunicativa, reconoce explícitamente su herencia kantiana y a consecuencia de ello se define como: deontológica, cognitivista, formalista y universalista. Es deontológica porque el fenómeno básico que quiere explicar es “la validez deóntica de los mandatos o normas de acción”. (Habermas. 2000a:15) En otras palabras, la prioridad de lo justo por sobre cualquier opinión acerca de lo bueno

(restringiendo el planteo de las éticas clásicas que se preocupan por la totalidad de las cuestiones de la vida buena, en las que lo justo sólo es uno de los elementos a tratar). Esta ética es cognitivista porque concibe “la corrección de las normas o mandatos por analogía con la verdad de las proposiciones asertóricas.” (Ibid) Esto no significa igualar la “verdad” moral de las proposiciones deólicas a la validez asertórica de las proposiciones enunciativas, sino que significa afirmar que la corrección normativa es una pretensión de validez análoga a la de la verdad. Es decir, que la ética tiene que responder sobre cómo es “posible fundamentar enunciados normativos.” (Ibid) Es formalista porque mantiene como principio de justificación de la validez de una norma su universalizabilidad. Habermas sostiene:

En la ética del discurso, el lugar del imperativo categórico pasa a estar ocupado por el procedimiento de la argumentación moral. Esta ética establece el principio “D”: *solo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico.*

Al mismo tiempo, el imperativo categórico desciende al nivel de un principio de universalización “U”, que en los discursos prácticos asume el cometido de una regla de argumentación: *en las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tiene que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna.* (Habermas.2000:16, las cursivas son del autor)

Finalmente, esta ética es universalista porque afirma que el principio moral posee validez universal. Esto se afirma, no desde un factum de racionalidad, sino desde los presupuestos pragmáticos de toda argumentación, al respecto agrega Habermas:

Todo el que emprenda seriamente el intento de participar en una argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo; el principio moral se puede derivar entonces del contenido de esos presupuestos de la argumentación, con tal que se sepa qué significa justificar una norma de acción. (Habermas.2000:16)

En una nota al pie, Habermas hace una advertencia sobre un tema que ha tratado en su obra *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, recordando que el discurso práctico sólo puede resultar el medio para fundamentar normas, si ellas

afectan intereses universalizables. En cambio, si los intereses en discusión son particulares, la formación práctica de la voluntad toma la forma de una solución de compromiso.

Las éticas formalistas requieren imparcialidad al juzgar cuestiones morales. Tal perspectiva imparcial es denominada punto de vista moral. La formulación del punto de vista moral como procedimiento que permita evaluar la adecuación de una norma con independencia del contexto socio cultural, constituye, además, la condición de posibilidad del logro de acuerdos universalmente vinculantes, indispensables para la cuestión de la justicia política.

Según Habermas la ética del discurso, mediante el recurso del punto de vista moral, permite conceptualizar adecuadamente intuiciones morales que la tradición ética había confrontado obligándonos a tomar partido por una de ellas y que, ahora, pueden ser reconciliadas. Denomina morales a aquellas intuiciones que “nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas”. (Habermas, 2000:18) Dicha vulnerabilidad debe ser reconocida como intrínseca al ser humano inmerso en formas de vida socioculturales. Este rasgo es constitutivo de todo ser que logra su individuación por vía de la socialización. A diferencia de otros seres vivos, cuya individuación les viene regulada genéticamente de la especie al organismo individual, a los sujetos capaces de habla y acción, la individuación les requerirá aprendizajes, búsquedas, adaptaciones y creatividad. En sus palabras:

Sucedee más bien que los sujetos capaces de habla y de acción solamente se constituirán como individuos en tanto que, en calidad de miembros de su respectiva comunidad lingüística particular, crezcan y se integren en el mundo de la vida compartido intersubjetivamente. En los procesos de formación comunicativos la identidad del individuo y la del colectivo se constituyen y mantienen *igual de originariamente*: con el sistema de los pronombres personales está inserta en el uso del lenguaje propio de la interacción socializadora orientado por el entendimiento mutuo una inflexible coacción a la individuación, y simultáneamente, a través del mismo medio del lenguaje cotidiano, se despliega a sus anchas la intersubjetividad socializadora. (Habermas, 2000:18s, las cursivas son del autor)

La persona se va constituyendo como individuada quedando cada vez más envuelta en múltiples dependencias sociales, en tramas cada vez más densas, pero al mismo tiempo, se encuentra más desprotegida y, por ello, necesitada de protecciones recíprocas. Al respecto sostiene:

La persona solamente constituye un centro interior en la medida en que simultáneamente se enajene a favor de las relaciones interpersonales establecidas comunicativamente. Tal es la explicación del peligro por así decir constitucional que corre la identidad y de la crónica fragilidad de la misma, aún mayor que la vulnerabilidad física de la integridad corporal y de la vida. (Habermas, 2000:19)

La intrínseca vulnerabilidad requiere del respeto recíproco y este debe estar dirigido simultáneamente a “la integridad de la persona particular y al plexo vitalmente necesario de relaciones de reconocimiento recíproco, en los cuales las personas solo pueden estabilizar su frágil integridad *mutuamente*.” [Ibid] Estos dos aspectos han sido constitutivos de las concepciones morales en términos de principios de justicia y de solidaridad, pero de manera excluyente. El principio de justicia se ha articulado postulando iguales derechos para cada individuo, garantizando las libertades subjetivas modernas. El principio de solidaridad obliga a la empatía y preocupación por el prójimo, con el propósito de cuidar del bien de la comunidad. La ética del discurso, a diferencia de las morales tradiciones que oponen ambos principios, considera que los mismos provienen de una raíz común: la vulnerabilidad -que debe ser compensada- de unos seres que sólo se individualizan socializándose. Por ello, la moral no puede proteger un principio sin proteger al otro.

Según Habermas, los discursos en lo que se tratan como hipótesis pretensiones de validez problemáticas son una forma de actuar comunicativo que es reflexivo. El contenido normativo de los presupuestos de la argumentación surge de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento.

Por ello, el núcleo de verdad del Derecho natural se puede salvar con la tesis de que todas las morales están de acuerdo en una cosa: toman del mismo medio de interacción mediada lingüísticamente al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad los puntos de vista centrales para una compensación de esas debilidades. Todas las morales giran en torno a la igualdad de trato, la solidaridad y el bien común, pero éstas son ideas básicas que se pueden remitir a las condiciones de simetría y a las expectativas de reciprocidad del actuar

comunicativo, esto es, que se pueden encontrar en las imputaciones mutuas y en las suposiciones comunes de una praxis cotidiana orientada por el entendimiento mutuo. (Habermas, 2000:21)

El autor, en este punto, reconoce que las presuposiciones del uso del lenguaje orientado al entendimiento en la praxis cotidiana tienen un alcance limitado, pues las pretensiones de validez, la igualdad de trato, la reciprocidad y la solidaridad son acotadas al mundo de la vida concreto de la comunidad (clan, estado, etc.), por eso, el esfuerzo teórico de la ética del discurso es ampliar tal comunidad hasta los límites de una comunidad ideal de comunicación constituida por todos los seres capaces de hablar y de actuar y, de esa manera, los presupuestos del actuar orientado al entendimiento mutuo logran la universalidad. Afirma Habermas:

En efecto, en virtud de sus inesperadas propiedades pragmáticas el discurso práctico puede garantizar una formación de la voluntad guiada por el conocimiento, y de tal tipo que los intereses de cada individuo particular pueden verse satisfechos sin romper el lazo social que une objetivamente a cada uno de ellos con todos los demás. (Habermas 2000: 22)

Más adelante, en el mismo artículo, deja claramente expuesta la intención de la ética del discurso de ampliar la noción deontológica de justicia kantiana agregándole aquellos aspectos “estructurales” de la vida buena, propios de la socialización comunicativa, que permiten remitir a la universalidad aunque partan de formas de vida particulares, pero evitando de este modo, al mismo tiempo, los compromisos metafísicos de las posiciones neoaristotélicas.

La ética del discurso, reconoce el autor, depende de determinadas formas de vida, pues requiere de prácticas de socialización y educación que generen controles de conciencia, fuertemente interiorizados, e identidades del yo susceptibles de ser abstraídas. Toda moral universalista necesita el soporte de ciertas instituciones políticas y sociales que encarnen ideas jurídicas y morales postconvencionales. En opinión de Habermas, estas condiciones se cumplen en las sociedades occidentales desde hace dos o tres siglos, en las que la protección de derechos fundamentales ha tenido un papel relevante; aunque en forma falible, fracasando la mayor parte de las veces, con logros fragmentarios o apenas perceptibles. Tal orientación a la generalización de los derechos fundamentales es producto de acciones y esfuerzos de movimientos sociales y políticos. Es en esta clase de normas jurídicas en las que puede verse la aplicación, en el ámbito de la

eticidad, de las normas morales universales que la ética del discurso puede fundamentar.

Uno de los problemas que tiene que enfrentar la ética del discurso es el de la aplicación de las reglas a casos particulares. Esta cuestión tiene dos aristas, la primera tiene que ver con las consecuencias de la aplicación de la norma, cuestión que queda contemplada desde la formulación misma del “principio U” antes mencionado, en la medida en que la aquiescencia de todos los posibles afectados incluye, de suyo, las posibles consecuencias. La segunda arista nos enfrenta a la necesidad de establecer criterios de aplicación de la norma, cuestión que parece conducir a la necesidad de “una especie de *prudencia* o de capacidad de juzgar reflexionante, que esté vinculada a los convenios locales de la situación hermenéutica de partida, y por tanto, socave la pretensión universalista de la razón fundamentante.” (Habermas, 2000:27) Esto podría resultar un retorno a posiciones de raíz aristotélica o, como propone Habermas, resulta necesario atender a una prudente aplicación de normas según la cual se intente hacer prevalecer los principios universales de la razón práctica. Dichos principios, desarrollados por ejemplo por la filosofía del derecho, deben ser incluidos en el ámbito de lo moral. Entre ellos Habermas menciona el principio de atención a todos los aspectos de un caso que sean relevantes, o el de la proporcionalidad de los medios. La idea rectora es que al aplicar una norma se garantice la imparcialidad.

La propuesta de la ética discursiva habermasiana no persigue un fin en sí misma, sino que se constituye como un aporte teórico para la construcción de una sociedad más justa y por ello, se entronca con la filosofía política y con la filosofía del derecho pero, además, tal como ya adelantamos, requiere de determinadas condiciones para su factibilidad. El discurso no crea las condiciones para que todos puedan participar en él. Son necesarias instituciones que hagan socialmente esperable “la formación discursiva de la voluntad” y procesos de socialización en los que se adquieran disposiciones y capacidades para participar en argumentaciones morales pero, sobre todo, tienen que estar garantizadas ciertas condiciones de la vida material y de las estructuras sociales. Habermas es claro al respecto cuando da cuenta de algunas de las condiciones que suelen faltar para que la ética discursiva pueda desarrollarse y afirma:

Todavía más frecuentemente, las condiciones de vida materiales y las estructuras sociales son de tal índole que las cuestiones morales están a la vista de todos y ya hace largo tiempo que los desnudos hechos de la pauperización, la ofensa y los

atentados a la dignidad les han dado respuesta. Dondequiera que las condiciones dadas con que se encuentran las exigencias de una moral universalista sean un puro sarcasmo, las cuestiones morales se transforman en cuestiones de ética política. (Habermas 2000: 30)

Esta ética política es política, y tiene como tarea transformar las “formas de vida desde puntos de vista morales aunque no pueda proceder reformistamente, esto es, de conformidad con leyes existentes y consideradas válidas”. (Ibid) Esta ética política será entonces revolucionaria, en la medida en que deberá cambiar formas de vida y marcos legales, y para ello, no cuenta con teorías que hayan demostrado su eficacia a la hora de conjugar el respeto por la libertad y por la igualdad, sustentadas sobre la solidaridad, por lo que las respuestas deberán ser tentativas y sólo podrán justificarse en términos procedimentales.

Habermas concluye el artículo explicando que una ética deontológica, cognitiva, formalista y universalista, “debe su relativamente estrecha noción de moral a enérgicas abstracciones.”(Habermas, 2000:31) Sobre esa estrecha noción de moral se tendrá que construir una “modesta autocomprensión” de la teoría moral, cuya tarea será explicar y fundamentar el punto de vista moral, ilustrar “el núcleo universal de nuestras intuiciones morales” y refutar al escepticismo axiológico. Deja abiertas algunas preguntas vinculadas con la contradicción fáctica entre el principio fundamental de la ética del discurso, que exige la aquiescencia de todos, y la imposibilidad de reparar “la injusticia y el dolor que han sufrido por nosotros generaciones anteriores o al menos poner en perspectiva algo que sea equivalente a la fuerza redentora del Juicio Final” (Habermas, 2000:32). Sobre este tipo de problemas, no menores, y otros igualmente relevantes como los denominados por el autor: las cuatro cargas moral-políticas que pesan sobre nuestras existencias, a saber: 1- el hambre y la miseria del Tercer Mundo, 2- la tortura y la violación de la dignidad humana en los estados que no lo son de derecho, 3- el desempleo y el dispar reparto de la riqueza social en los países industrializados occidentales, 4- el riesgo autodestructivo de la carrera armamentista atómica. Habermas advierte que la ética del discurso debe abstenerse de “efectuar aportaciones sustanciales propias”, de hacerlo estaría entrando en contradicción con sus propios fundamentos. Lo que sí hace esta ética es indicar un procedimiento de formación de la voluntad en el que los afectados tienen su lugar garantizado y serán ellos los que deberán encontrar las respuestas a

los problemas que se les presentan con “objetividad histórica.”. “El filósofo moral no dispone de un acceso privilegiado a las verdades morales” (Habermas, 2000:33) Aunque esto pueda resultar, en opinión del autor, decepcionante para quien pretendía encontrar en su teoría moral una respuesta a los acuciantes problemas morales, la propuesta no puede ir más allá. No obstante, advierte que la filosofía no exime de la responsabilidad práctica. Para que el filósofo moral pueda hacerse un claro panorama de la situación, deberá contar con los aportes de las ciencias históricas y sociales; deberá, según Habermas, en reconocida alineación con Horheimer, “superar el carácter utópico de la noción kantiana de una Constitución perfecta” a partir de una “teoría materialista de la sociedad” (Cf., Ibid)

Hasta aquí se ha presentado un esbozo de la teoría habermasiana acerca de la ética, pasemos ahora a revisar algunos de los aportes que el autor hace en relación con el tema de los derechos humanos.

Para analizar este tema se sintetizará la reconstrucción que el autor realiza del nexo interno existente entre la democracia y los derechos humanos. Para ello, ubica el problema de la legitimidad del orden político en el marco justificatorio otorgado por el orden jurídico, el cual no sólo pretende ser tácticamente respetado sino, además, digno de tal respeto, es decir, reconocido.

La construcción moderna de órdenes jurídicos basados en derechos subjetivos, que otorgan ámbitos de acción legalmente definidos dentro de los cuales el individuo es libre, permite separar el derecho de la moral. Sobre esto escribe Habermas:

Mientras la moral nos dice por qué estamos obligados a hacer algo, de la estructura del derecho se infiere la primacía del estar legitimado para hacer algo. Mientras los derechos morales se derivan de deberes recíprocos, las obligaciones jurídicas se deducen de la restricción legal de las libertades subjetivas. (...) El universo moral, sin límites ya ni el espacio ni en el tiempo histórico, se refiere a todas las personas naturales en la complejidad de sus historias vitales. Por el contrario, una comunidad jurídica, localizada tanto en el tiempo, como en el espacio, protege la integridad de sus miembros sólo en la medida en que éstos asumen el estatus artificialmente generado de portadores de derechos subjetivos. (Habermas, 2000 b: 148s)

Todo orden jurídico positivo puede, no obstante, ser modificado por el legislador político. Esto es así, sobre todo, desde que no resulta posible buscar refugio en

legitimaciones del derecho natural fundadas en la religión o en la metafísica en las actuales sociedades pluralistas, en las que “se han desmoronado estas imágenes integradoras del mundo y las éticas colectivamente vinculantes.” (Habermas, 2000 b: 150) En este estado de cosas la legitimación ha sido dada en la teoría política a partir de la soberanía popular, por un lado, y los derechos humanos, por otro.

El principio de soberanía popular ofrece un procedimiento democrático que da fundamento, por ello mismo, a la legitimidad de los resultados. Este principio garantiza la autonomía pública de los ciudadanos. Los derechos humanos clásicos, garantes de la vida y de la libertad fundamentan, por su parte, un dominio legítimo de leyes. La conjugación de estos dos factores normativos hacen que el derecho producido asegure la autonomía individual privada y la ciudadana. Sin embargo, la historia muestra una tensión entre los derechos humanos y los derechos de soberanía que llega, incluso, a redefinir a los derechos humanos. Así, para la tradición republicana, estos derechos deben su legitimidad a “la autocomprensión ética y la autodeterminación soberana de la comunidad política” (Habermas, 2000 b:150) En cambio, para la tradición liberal los derechos humanos “establecen límites que deben impedir a la soberana libertad del pueblo la intrusión en la inviolable esfera de las libertades privadas de los sujetos” (Ibid) Según Habermas, los derechos humanos no tienen por objeto ni limitar el poder del legislador soberano, ni ser un instrumento para que este realice sus objetivos. Para tratar esta cuestión se pregunta:

¿cuáles son los derechos fundamentales que deben otorgarse recíprocamente ciudadanos libres e iguales si quieren regular legítimamente su vida en común con los medios del derecho positivo?
(Habermas,2000 b:151)

Es en la acción constituyente en la que se enlazan la soberanía popular con la creación de derechos. Pero no cualquier norma del derecho puede reclamar legitimidad sino sólo aquellas que se ajusten al principio de poder ser aceptadas por todos los afectados, que participando en el discurso racional pueden llegar a acuerdos sobre las mismas.

Antes de continuar con el tratamiento de la intrínseca relación entre derechos humanos y soberanía popular defendida por el autor, será importante hacer algunas aclaraciones sobre el principio de aceptabilidad por parte de todos los afectados. Este principio del discurso o principio D, que ya fue mencionado

cuando se caracterizó a la ética del discurso, es ahora colocado por Habermas en un lugar más fundante que en aquella oportunidad. Para comprender esta resignificación del Principio D será necesario detenernos un instante en una obra posterior a *Aclaraciones a la ética del discurso* publicada en 1991 que presenté para caracterizar la teoría ética habermasiana y anterior a *La constelación posnacional* de 1998 que estamos revisando en este momento; me estoy refiriendo a *Facticidad y validez* obra de 1992 y 1994 en la que Habermas saca al principio D del ámbito restringido de la ética y lo instala como garante de toda norma de acción, sea esta ética o jurídica. El principio del discurso expresa el sentido de las exigencias posconvencionales de fundamentación, en este nivel posconvencional en que la eticidad sustancial se derrumbó, el principio D aporta un contenido normativo: la imparcialidad de los juicios prácticos. Imparcialidad que es neutral frente a la moral y al derecho, refiriéndose sólo a normas de acción en general. Afirma Habermas:

Pues el principio moral sólo resulta de una especificación del principio general de discurso para aquellas normas de acción que *sólo* pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos. El principio democrático resulta de una correspondiente especificación del principio ‘D’ o “principio de discurso” para aquellas normas de acción que se presentan en forma de derecho y que pueden justificarse con ayuda de razones pragmáticas, de razones ético-políticas y de razones morales, y no sólo con ayuda de razones morales. [Habermas, 2000 c:173]

El tipo de razones, entonces, dependerá de la clase de cuestiones de las que se trate. Así, las cuestiones morales de la humanidad necesitarán de una fundamentación de reglas que sean en interés de todos por igual. Mientras que en el ámbito ético-político la forma de vida de la comunidad política será el marco de regulación de la autocomprensión colectiva.

Regresando ahora a la conexión entre soberanía popular y derechos del hombre, Habermas afirmará que “el sistema de los derechos no puede hacerse derivar ni de una lectura moral de los derechos del hombre ni tampoco de una lectura ética de la soberanía popular, porque la autonomía privada de los ciudadanos no puede ni sobreordenarse ni subordinarse a su autonomía política.” (Habermas, 2000c:169) Y un poco más adelante agrega:

La cooriginalidad de autonomía privada y autonomía pública muéstrase sólo cuando desciframos y desgranamos en términos de teoría del discurso la figura de

pensamiento que representa la ‘autolegislación’, figura conforme a la cual los destinatarios son a la vez autores de sus derechos. La sustancia de los derechos del hombre se encierra entonces en las condiciones formales de la institucionalización jurídica de ese tipo de formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes, en el que la soberanía popular cobra forma jurídica. (Ibid)

Es importante tener en cuenta la estructura intersubjetiva de los derechos y la estructura comunicativa de la autolegislación a la hora de analizar la relación entre derechos subjetivos y derechos objetivos, y la relación entre autonomía privada y autonomía pública. La concepción heredada, que divide derechos naturales y derechos positivos, no repara adecuadamente en la relación existente entre el plano de la eticidad tradicional de las normas jurídicas y las normas morales universales. Ambos tipos de normas se complementan. El concepto de autonomía debe poder articularse en función de ambos tipos de normas, en un caso como principio moral y, en el otro, como principio democrático. Las normas jurídicas deben distinguirse claramente de las morales. Agrega Habermas: “También los derechos del hombre que vienen inscritos en la práctica democrática de la autodeterminación, habrán de entenderse entonces de antemano como derechos en sentido jurídico, con independencia de su contenido moral” (Habermas, 2000c: 170) Sin embargo, afirma, ningún orden jurídico puede ser legítimo si contradice principios morales, pero esto no quiere decir que el orden moral esté por encima del jurídico, sino que “guardan entre sí un relación de *complementariedad*.” (Habermas, 2000c: 171, las cursivas son del autor) Esta noción de complementariedad entre el orden moral y el jurídico es expresada en varias de sus obras. En *La inclusión del otro*⁵ texto publicado en alemán en 1996, reitera esta noción y agrega una serie de rasgos de los derechos humanos. Allí afirma que los derechos humanos no tienen una procedencia moral, sino que derivan de la concepción moderna de derechos subjetivos y por ello son jurídicos. Lo que los hace aparecer como morales no es ni su contenido ni su estructura, “sino su sentido de validez que trasciende los ordenamientos jurídicos de los Estados nacionales.” (Habermas, 1999: 175) Como parte de un orden jurídico democrático, los derechos humanos tienen validez fáctica y legitimidad, lo que quiere decir que poseen una fundamentación racional. Además, en un ordenamiento jurídico nacional protegen no sólo a los ciudadanos sino a todas las

⁵ Se cita la traducción de 1999.

personas. Por eso, “los derechos humanos comparten con las normas morales esa validez universal referidas a los seres humanos en cuanto tales. [...] Los derechos humanos están provistos de aquella validez universal porque pueden ser fundamentados *exclusivamente* desde el punto de vista moral.” (Habermas, 1999: 176) Entendiendo por `exclusivamente' que los argumentos morales bastan, son suficientes, para su fundamentación.

Se han presentado hasta aquí los rasgos que caracterizan a la teoría ética habermasiana y algunas de sus opiniones acerca de los derechos humanos. Con ello se ha mostrado una visión universalista distinta del liberalismo rawlsiano y en mi opinión con una concepción más amplia de los derechos humanos en la medida en que no quedan sujetos a la contingencia de la ciudadanía. Pasaré a presentar la teoría de Ch. Taylor como exponente de un particularismo democrático no tradicionalista.

2-2 El particularismo ético de Charles Taylor

La obra de Charles Taylor se inscribe en el marco de los actuales debates en torno de la moral. Algunas de sus principales preocupaciones filosóficas están centradas en las concepciones del bien y la cuestión de la identidad personal y colectiva, la matriz lingüística y social del bien como valor, y la historicidad de las formas que las moralidades individual y colectiva han adoptado en las sociedades desarrolladas.

La teoría de Taylor se centra en la defensa de las ideas e instituciones que definen a la modernidad: la democracia, los derechos, las libertades, las ideas de tolerancia e igualdad. En su opinión, éstos son logros que no deben ser puestos en tela de juicio. Por ello, su propuesta filosófica está alejada de aquellas que realizan una crítica de la modernidad desde la añoranza de tiempos o tradiciones pasadas.

Taylor lleva a cabo una crítica a la epistemología naturalista de la modernidad sobre la base de considerar que los papeles que en estas concepciones les son asignados al lenguaje, a la racionalidad práctica y a las ciencias sociales son erróneos, e injustificadamente reduccionistas, en la medida en que interpretan a los fenómenos culturales con el paradigma mecanicista de las ciencias naturales. Para argumentar a favor de esta idea se opone a los modelos derivados de las ciencias naturales y asume una posición hermenéutica.

La tarea que Taylor se propone es recuperar las fuentes de lo moral que originaron un ideal moral sobre el que las vidas de los sujetos actuales se articulan, aunque no tengan conciencia de ello. El olvido de los marcos valorativos tiene efectos negativos en la constitución de las identidades individuales y colectivas y, por ello, es necesaria su recuperación. Los elementos que confluyeron para producir el actual estado de cosas fueron el liberalismo en la política y el racionalismo y el naturalismo en la moral.

Desde una perspectiva hermenéutica interpelará a la historia occidental en busca de los diferentes orígenes, muchas veces contradictorios, del estado actual de la moral y del yo, que se forma a partir de ella. En su obra *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*⁶ publicada en 1989 en inglés, se propone escribir una historia de la identidad moderna, entendiendo por identidad al “conjunto de comprensiones (casi siempre inarticuladas) de lo que significa ser un agente humano: los sentidos de interioridad, de libertad, de individualidad y de estar encarnado en la naturaleza, que encuentran cabida en el Occidente moderno.” (Taylor, 1996: 11) Con estas palabras deja claro, desde el inicio de esta extensa obra, su convicción acerca de la historicidad del yo.

Para iniciar su trabajo se plantea la necesidad de definir la identidad moderna describiendo su génesis, para lo que propone combinar un enfoque analítico con una perspectiva cronológica, tarea en la que establecerá las “conexiones que existen entre los sentidos del yo y las visiones morales, entre la identidad y el bien (...)” (Taylor, 1996: 12).

El autor afirma, enfáticamente, que la filosofía moral contemporánea ha reducido su campo de reflexión y el lenguaje admitido, haciendo incomprensibles gran parte de los problemas morales de los que legítimamente debería ocuparse. La filosofía moral centrada en establecer lo que es correcto, es decir, en la obligación moral, se desentendió de reflexionar acerca de lo que es bueno ser, de lo que es el bien y de aquellas cuestiones vinculadas con los intentos de “vivir la mejor de las vidas posibles”. Sin embargo, al analizar las obligaciones morales que consideramos adecuadas, en opinión de Taylor, es posible recuperar los trasfondos sobre los que se fundan nuestras “intuiciones morales y espirituales”.

Lo que hace que estas cuestiones puedan ser entendidas como morales y pertenecientes al ámbito “espiritual” –término cuya vaguedad es explícitamente reconocida por el autor- es que todas ellas suponen una “fuerte valoración”,

⁶ Se cita la traducción de 1996.

noción que remite a las discriminaciones entre lo correcto y lo incorrecto, lo mejor y lo peor, otorgando criterios para juzgar nuestros deseos e inclinaciones.

Posiblemente el conjunto más fuerte de mandatos que constituyen las valoraciones fuertes sea el respeto a la vida, la integridad y el bienestar de los demás. Mandatos compartidos por todas las sociedades humanas aunque con fuertes diferencias acerca de la clase de los beneficiarios (clan, tribu, raza, etc.). En la actualidad tales mandatos son entendidos como coextensivos de la humanidad, al menos para la mayor parte de las sociedades desarrolladas. Según el autor, estas intuiciones morales se arraigan tan profundamente en los seres humanos que puede suponerse que son instintivas aunque la educación y la cultura determinarán quienes integran la clase de los otros, a los que nuestros cuidados morales han de aplicarse.

Taylor se propone ensayar una *reconstrucción* de la ontología moral pues considera que ésta es la única base adecuada para las respuestas morales, aunque no la reconozcamos. (Cfr. Taylor, 1996:24) En este proceso reconstructivo destaca que algo característico del Occidente moderno es haber formulado el principio de que los seres humanos son merecedores de respeto en términos de derechos. La vida y la libertad fueron considerados derechos naturales y, por eso mismo, supuestamente, todos podían disfrutar de ellos. Con la formulación jurídica viene adosada la noción de obediencia a la ley. La vida y libertad que el hombre gozaba por ley natural, a partir del siglo XVII son consideradas derechos y, en virtud ello, el individuo hipotéticamente podía renunciar a ellos. Esta posibilidad es lo que obligó a J. Locke a formular la inalienabilidad de los tres derechos fundamentales: vida, libertad y propiedad.

Los derechos universales, sean estos formulados en términos de naturales o humanos, llevan a relacionar el respeto a la vida y a la integridad humanas con la noción de autonomía, lo que implica otorgar un papel activo al sujeto en la implementación del respeto debido de tales derechos. La libertad no es pensable si el individuo no es autónomo y, en la actualidad, el respeto por la personalidad se centra precisamente en respetar su autonomía moral. Sin embargo, la centralidad de la autonomía actual no se reduce a la formulación jurídica inicial sino que sufrió la influencia de la noción pos-romántica de la diferencia individual, dando como resultado la creencia ampliamente difundida de la necesidad de “otorgar a las personas la libertad para desarrollar su personalidad a su gusto, por muy

repugnante que ese gusto pueda parecer a nuestro sentido moral (...)” (Taylor, 1996:26)

Para comprender la noción moderna del respeto, al rasgo de la autonomía se deben sumar otros dos rasgos: 1- la importancia de evitar el sufrimiento, idea que se origina en el cristianismo de principios de la modernidad y que se seculariza en el utilitarismo y, 2- la afirmación de la vida corriente –originada en la Reforma- que se centra en la vida de producción y la familia como el lugar de la vida buena.

El autor elige tres ejes del pensamiento moral para centrar su análisis:

- 1- El sentido de respeto y obligación hacia los demás.
- 2- Lo que hace que una vida sea plena.
- 3- La noción de la dignidad: entendida como las características que nos hacen pensarnos a nosotros mismos como dignos de respeto.

En todas las culturas, opina Taylor, probablemente exista algo análogo a estos tres ejes aunque puedan existir profundas diferencias acerca de cómo se conciban y a la importancia que tienen cada uno de ellos.

Las cuestiones agrupadas bajo el eje 2 se pueden plantear para cualquier cultura y cada una de ellas tendrá un *marco referencial* desde el cual juzgar la plenitud de sus vidas o su vacuidad. La modernidad ha tornado problemáticos dichos marcos, y muchos han sido desacreditados o degradados al estatus de simple predilección personal. Así, por ejemplo, las religiones reveladas aunque aún sean sostenidas por muchas personas, no constituyen un horizonte para las sociedades modernas occidentales. El “desencanto” weberiano, la disipación del sentido del cosmos como orden significativo, supuestamente, ha destruido los horizontes en los que antes la gente vivía sus vidas espirituales. Muchas personas adoptan marcos referenciales dogmáticamente, otros lo hacen en forma tolerante con otros marcos referenciales y otros los adoptan en forma condicional o provisional. Estos últimos, son conscientes de sus propias incertidumbres y están en *búsqueda* como dice MacIntyre. El proceso -que podríamos denominar existencial- de la búsqueda, crea marcos referenciales no tradicionales y pone en tela de juicio incluso el que existan marcos referenciales creíbles. En esa situación es posible la pérdida del significado, precisamente porque el marco referencial es aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido espiritual de nuestras vidas. Carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por

eso la búsqueda es búsqueda de sentido. En la modernidad descubrir el sentido depende de la invención y del poder de expresión. Encontrar el sentido para la vida depende del encuadre que demos a las expresiones significativas adecuadas. Pero como la búsqueda puede no llegar a buen término es inminente el peligro de no encontrar un sentido de nuestra vida. Los marcos referenciales incorporan un conjunto de distinciones cualitativas. Dice el autor:

Pensar, sentir y juzgar dentro de dichos marcos es funcionar con la sensación de que alguna acción o modo de vida o modo de sentir es incomparablemente mejor que otros que tenemos más a mano. (Taylor, 1996:34)

Hay bienes y fines que son percibidos como superiores a otros y constituyen una fuerte valoración desde la que se podrá juzgar otros fines y bienes, es decir, que son el parámetro independiente de nuestros deseos o inclinaciones, que otorgan los criterios por los que se juzgan dichos deseos.

Es importante destacar que los marcos referenciales no siempre están teóricamente formulados, sin embargo, la gente funciona desde ellos en la medida en que “es posible que sus vidas estén totalmente estructuradas por distinciones cualitativas sumamente importantes, de acuerdo con las cuales literalmente viven y mueren.” (Taylor, 1996:36) Ese nivel no articulado, pero operante, en los seres humanos es a lo que Taylor denomina “sentido” de una distinción cualitativa. Los marcos referenciales proporcionan el trasfondo, implícito o explícito, para nuestros juicios, intuiciones o reacciones morales. Articular los marcos referenciales es explicar lo que da sentido a nuestras respuestas morales.

Taylor defiende la tesis (en contra de los por él denominados “naturalistas”) de que es imposible deshacerse de los marcos referenciales, es decir, de los horizontes dentro de los que vivimos nuestras vidas y que les dan sentido. Vivir en esos horizontes es constitutivo de la acción humana. La identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco referencial u horizonte dentro del cual el yo intenta en cada caso determinar lo que tiene que hacer. Sin el marco referencial el sujeto quedaría a la deriva, pero eso es lo que se denomina una crisis de identidad, como forma aguda de desorientación, es decir, una patología. La percepción de que los seres humanos están capacitados para alguna especie de vida mejor, forma parte del trasfondo de la creencia en que son objetos idóneos de nuestro respeto y de que gozan de

inmunidad en relación con que su vida sea dañada. El concepto de esa inmunidad ha evolucionado con el desarrollo de los marcos referenciales.

Desde otro enfoque, pero con el mismo propósito de analizar las fuentes del yo o la constitución de la identidad, Taylor considera que, como la acción humana no puede sostenerse sin una orientación al bien, ese rasgo debe ser constitutivo de la noción de Yo.

El yo está constituido en parte por sus autointerpretaciones. Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un lenguaje determinado y que son en parte constituidos por ese lenguaje. Pero el lenguaje sólo existe en una comunidad lingüística, por eso el yo sólo es yo, entre otros yoes. Esto suele ser obviado por la aspiración moderna a la libertad y a la individualidad que suponen la posibilidad de una identificación aislada. Responder a la pregunta acerca de quien soy supone nociones y definiciones que se construyen con otros y con significados de las palabras que se han adquirido en una comunidad lingüística, en un espacio común o público. Los distintos usos del lenguaje instituyen, enfocan o activan dichos espacios comunes. Según Taylor, el yo sólo existe dentro de lo que denomina la “urdimbre de la interlocución”. La completa definición de la identidad de alguien incluye su posición en las cuestiones morales y espirituales y una referencia a una comunidad definitoria. Según el autor, las tradiciones espirituales de nuestra civilización han instado, e incluso exigido, el desasirse de la dimensión de la comunidad histórico lingüística particular a la que se pertenece por nacimiento y crianza, por ejemplo, tanto la religión cristiana como la tradición filosófica griega instan a oponerse a la comunidad ignorante, de dios en un caso y de la verdad, en el otro.

Aunque ciertas visiones románticas del yo, que extraen su sustento de la naturaleza interna y de la naturaleza externa, se inclinan en la dirección de definirnos sin relación a ninguna urdimbre, sólo podemos vernos como sujetos aislados e independientes si ignoramos nuestro “incrustamiento” en las urdimbres de la interlocución.

En opinión de Taylor, en muchos casos las discrepancias culturales pasan por la aceptación occidental de esa identidad separable de la urdimbre y, en el otro polo, el oriental alienta una identidad en la que los deseos y sentidos están inmersos en redes afectivas. Esto ha llevado al etnocentrismo occidental a sobre dimensionar al individuo y a menospreciar otros modelos.

Taylor viene defendiendo la idea de que para encontrar un sentido a la vida, para tener una identidad, es necesaria una orientación al bien; lo que significa una discriminación cualitativa de lo incomparablemente superior. Esa percepción del bien “ha de ir entretejida en la comprensión que tengo de mi vida como una historia que va desplegándose. Pero esto es manifestar otra condición básica para poder entendernos: hemos de asir nuestras vidas en una narrativa.” (Taylor, 1996:64) De esta manera, Taylor se alinea con la posición narrativista del yo sustentada por Heidegger, Ricoeur y MacIntyre, para quienes dar sentido a nuestra vida en forma narrativa no es una opción, sino el único modo de articular nuestro pasado y proyectar hacia donde nos encaminamos. Taylor afirma:

Existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como “búsqueda” (Taylor, 1996:68)

Al transitar con Taylor el recorrido propuesto pasando distintas etapas del pensamiento moderno, se van desplegando complejas nociones que el autor articula en forma coherente. La amplitud del análisis realizado trasciende los límites de este trabajo por lo que debemos abandonar la presentación de esta obra para poder, al menos enunciar algunos de los temas que el autor trabajó en los años posteriores. En lo referente a *Fuentes del Yo* se puede señalar que a medida que se avanza en la obra comienzan a imponerse supuestos ontológicos, metafísicos y religiosos (en la conclusión manifiesta su filiación católica) que, en mi opinión resta en esta obra amplitud al proyecto teórico del autor. La pregunta que intentaré responder en el tratamiento de otros escritos del autor, es si más allá del particularismo de la propuesta, desde los elementos teóricos establecidos, su teoría ayuda a comprender procesos actuales de defensa de los derechos humanos fuera de los parámetros establecidos por algunas concepciones liberales centradas exclusivamente en los derechos individuales.

En su obra *La ética de la autenticidad*⁷ de 1991 Ch. Taylor analiza tres formas de malestar de la modernidad, entendiendo por malestar “aquellos rasgos de nuestra cultura y de nuestra sociedad contemporánea que la gente experimenta

⁷ Se cita la traducción de 1994

como pérdida o declive, aún a medida que se desarrolla nuestra civilización” (Taylor: 1994, p. 37)⁸

El individualismo es señalado como la primera fuente de preocupación. “Individualismo” designa, en este contexto, el derecho a elegir una forma de vida, bajo el amparo de sistemas legales que así lo garantizan. La libertad moderna se basa en la ruptura de los órdenes morales pasados, en donde el hombre tenía un lugar fijo impuesto por jerarquías sociales que reflejaban a su vez jerarquías naturales. Esta ruptura que dio origen a la libertad, trajo como efecto también la pérdida de los órdenes que daban sentido al mundo y a las actividades de la vida social. El descrédito de esos órdenes es, según Taylor, lo que se ha denominado “desencantamiento del mundo” y provocó, en primer lugar, el achicamiento de la visión del hombre. La gente perdió la visión amplia de verse como parte de un orden mayor y se centró en su vida individual. El desencantamiento del mundo se relaciona, en segundo lugar, con “la primacía de la razón instrumental” cuya medida de éxito es la mejor relación coste- rendimiento. El problema surge cuando se generaliza este criterio y se lo aplica a cuestiones vinculadas con los fines independientes que deberían guiar nuestras vidas y reduce el sentido de la existencia al *rendimiento*.

Los dos factores señalados: individualismo y primacía de la razón instrumental, cobran nueva relevancia si los enfocamos desde sus consecuencias en el plano político. La primacía de la razón instrumental y la pérdida de los lazos sociales no es una tendencia aislada del individuo sino que responde a mecanismos de la vida social que presionan a los seres humanos en ese sentido. A esta problemática se le suma otra asociada: la pérdida de interés de la gente por participar activamente en el gobierno. Los seres humanos preferirán vivir sólo la vida privada contando con que otros se ocuparán del gobierno y, desde ese lugar, proporcionarán los medios necesarios para hacer que la vida privada sea tan cómoda como sea posible. La sociedad actual está caracterizada por una alienación de la esfera pública, a partir de una política centralizada y burocrática, en la que está en juego la pérdida de control de su destino, por parte del individuo, y de la dignidad del ciudadano, lo que significa la pérdida de la libertad.

⁸ Para presentar los núcleos temáticos de *Ética de la autenticidad* y de *El multiculturalismo* y “*la política del reconocimiento*” utilizo casi textualmente un trabajo anterior incluido en Erazun, F, *Racionalidad en la epistemología social y en la filosofía práctica*. Cap.2.

En síntesis, las tres formas de malestar de la modernidad son: la pérdida del sentido por la disolución de los horizontes morales; el eclipse de los fines a partir de una generalización inadecuada de la racionalidad instrumental y por último, la pérdida de la libertad.

Taylor comienza por analizar el hecho de que en la actualidad se comparte una visión bastante cómoda del relativismo que no sólo tiene alcances epistemológicos, limitando lo que la razón puede establecer con certeza, sino que, además, tiene alcances morales, a partir de sostener que no se deben juzgar los valores de los demás. Este relativismo se funda en el principio de respeto mutuo y surge como una prolongación de alguna de las formas que adopta el individualismo, Taylor sostiene:

[...] cuyo principio es algo parecido a esto: todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se le pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. (Taylor: 1994:49)

Este individualismo exige centrarse en el yo, y por ello trae como consecuencia el desentendimiento respecto de aquellas cuestiones que están fuera del yo, sean estas políticas, históricas, religiosas o de cualquier otra índole. Obviamente, esta postura tiene consecuencias muy fuertes en el plano social que han sido tratadas por muchos autores de fin de siglo entre los que Taylor destaca a Allan Bloom, D. Bell, Ch. Lasch y G. Lipovetsky. Sin embargo, Taylor señala que la limitación en los análisis de estos autores es la falta de reconocimiento explícito de que existe un ideal moral en acción que subyace a estas formas adoptadas por la cultura: “El ideal moral que sostiene la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo” (Taylor: 1994: 51) Por ideal moral entiende una descripción de lo que sería un modo de vida mejor y superior. En el que mejor y superior se definen no por lo que de hecho deseamos sino por lo que deberíamos desear.

Taylor destaca que la tarea teórica estriba en comprender la fuerza moral que apuntala a nociones como la de autorrealización. Fuerza que lleva a la gente a optar por un conjunto de valores en detrimento de otros, y cuya realización implica esfuerzos, muchas veces, extraordinarios y en muchos casos sacrificios de partes importantes de su vida.

La gente de la cultura de la autenticidad, como la llama Taylor, adopta un ideal y presta, a sabiendas o no, apoyo a cierto tipo de liberalismo: el liberalismo

de la neutralidad (en obras posteriores lo denominará liberalismo procedimental). Para este tipo de liberalismo uno de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que significa la vida buena. Según esta concepción, “la vida buena es aquello que cada individuo busca a su manera, y un gobierno faltaría a la imparcialidad, y por tanto al respeto equitativo a los ciudadanos, si tomara partido en esta cuestión.” (Taylor, 1994: 53) Este modo ver las cosas deja fuera de discusión el ideal de vida buena, lo que trae aparejado la incapacidad de articular ese ideal constitutivo de la cultura moderna.

Lo que Taylor intenta presentar es una posición distinta a la de los defensores y a la de los detractores de la cultura contemporánea. Coincide con los detractores en considerar que las cosas no están bien en esta cultura, pero discrepa con ellos porque cree que la autenticidad es un ideal moral y como tal debería ser tratado. En tal sentido afirma:

La descripción que ofrezco es más bien la de un ideal que se ha degradado, pero que en sí mismo vale la pena y resulta, en efecto, imposible de repudiar por los modernos. De forma que lo que necesitábamos no es una condena de raíz ni una alabanza desprovista de toda crítica, ni tampoco un intercambio cuidadosamente equilibrado. Lo que nos hace falta es una labor de recuperación, mediante la cual esta idea pueda ayudarnos a restaurar nuestra práctica. (Taylor, 1994: 58)

Pero advierte que para estar de acuerdo con esto hay tres condiciones que deben darse y que serán objeto de discusión. La primera, es que la autenticidad es un ideal válido, esta idea desaparece ante las críticas de la cultura de la autenticidad. La segunda, es que se puede argumentar razonadamente sobre los ideales y sobre la coherencia de la práctica en relación con esos ideales, esto supone el rechazo del subjetivismo. La tercera, es que existe la posibilidad de que la argumentación haga variar la conducta de los agentes, esto es contradictorio con las posturas que sostienen que el sistema aprisiona irremediabilmente al ser humano, ya se defina al sistema como capitalismo, sociedad industrial o burocracia.

La segunda y tercera condición serán objeto de un trabajo de Taylor incluido en la obra *La calidad de Vida* (compilada por Nussbaum y A. Sen y publicada en castellano en 1996) en la que el autor en su artículo “La explicación y la razón práctica” argumenta a favor de la necesidad de una racionalidad distinta al modelo de racionalidad de las ciencias naturales modernas, una racionalidad ad hominem, dialógica, biográfica en muchos casos, en la que se vayan esclareciendo

los compromisos con las valoraciones fuertes y en la que el ejercicio de la argumentación práctica, pueda modificar a los participantes sin pretender partir de criterios absolutos ni llegar a conclusiones definitivas e incuestionables. A partir de recordar que existen distintos tipos de argumentación Taylor repasa en aquellas que denomina de transición, que permiten debatir racionalmente allí donde no hay fundamentos comunes o compartidos. Este tipo de argumentos pueden mostrar que una afirmación Y es mejor que otra X, más adecuada. Adoptar Y en lugar de X puede mejorar nuestro conocimiento. Pero Y no pretende ser el final de la argumentación, no se la considera como una ley universal.

Estas argumentaciones podrían permitir discutir con otras culturas y por ello son de gran importancia para temas urgentes como los derechos humanos, cuya base está en valores como el respeto a los seres humanos, su dignidad y su igualdad. En muchos casos, aceptar estos valores entra en conflicto con partes de una cosmovisión fuertemente arraigada (aunque no necesariamente articulada) que puede ser estudiada y desarticulada, a partir de la información y de la comparación con otros estados de cosas, por los propios agentes. Taylor reconoce que, de hecho, no siempre es posible la discusión racional, pero esto no agrega ninguna limitación a la racionalidad, no nos habla de la imposibilidad racional de argumentar sobre valores sino, solamente, de ciertas condiciones fácticas que no garantizan que la discusión se lleve a cabo o resulte satisfactoria. Sin embargo, para no caer en un etnocentrismo inadmisible debemos recordar que en otras civilizaciones y culturas los seres humanos viven, acuerdan pautas de acción, discuten y argumentan por lo que es posible suponer que el diálogo intercultural no es imposible y si no se realiza puede deberse a motivos políticos, religiosos, culturales o de otra clase, y no a los límites de la razón. (Cfr. Taylor en Nussbaum y Sen, 1996: 274-303)

Si volvemos ahora, luego de estas aclaraciones al segundo punto de controversia, es decir, a la pregunta por la posibilidad de razonar con aquellos que siguen posturas basadas en estas formas actuales del ideal de la autenticidad resulta interesante la pregunta formulada por Taylor: “¿Puede hablarse razonadamente a las personas profundamente asentadas en un blando relativismo, o a quienes no parecen aceptar lealtad más alta que su propio desarrollo, a aquellos, por así decir, que parecen dispuestos a arrojar por la borda amor, hijos o solidaridad democrática por el bien del progreso de sus carreras?”(Taylor,1994: 67) La respuesta es afirmativa, y el caso puede resolverse con argumentaciones

menos complejas que las de transición, puesto que más allá del cómodo relativismo blando asumido por esos agentes, existen fundamentos comunes compartidos acerca de la libertad y los derechos, sobre los que esos individuos fundamentan sus prácticas. En *Ética de autenticidad* la argumentación de Taylor se basa en el carácter dialógico de la constitución de la identidad humana. El ser humano se constituye como tal, se comprende a sí mismo y define una identidad, a partir de adquirir un lenguaje –tema que ya hemos mencionado– pero nadie puede adquirir ese lenguaje, indispensable para su “autodefinición”, en forma aislada. El carácter dialógico de la identidad es también destacado por la cultura de la autenticidad, sin embargo, esta cultura tiene ciertas exigencias inherentes al ideal de la autenticidad que terminan (al menos en sus formas más egocéntricas y narcisistas) obligando al individuo a perseguir cosas contradictorias, pues, por un lado, se afirma el carácter dialógico de la identidad y por otro, se exige no tomar en cuenta los lazos con los demás, e incluso, considerar exclusivamente como valiosas las aspiraciones individuales, sin medir consecuencias que trasciendan al hecho de la elección misma.

La posibilidad que el sujeto tiene de definirse se basa en un trasfondo de sentido que permite determinar lo que es significativo y así diferenciarse de otros. El subjetivismo, en cambio, sostiene que es posible auto-determinar el significado, y en opinión de Taylor, esto es un error. No vamos a repetir lo que ya se estableció en *Fuentes de yo* acerca del papel de los horizontes de significado, baste recordar que sin ellos el ser humano no podría elegir y por ello, no podría ser ni auténtico ni autónomo. Como un cierre parcial de lo expuesto Taylor agrega:

[...] la lección general es que la autenticidad no puede defenderse con formas que hagan desplomarse los horizontes de significado. Hasta el sentido de que la significación de mi vida proviene de que se elige –en cuyo caso la autenticidad se funda realmente en la libertad autodeterminada– depende de la comprensión de que, *independientemente de mi voluntad*, existe algo noble, valeroso y por tanto significativo en la configuración de mi propia vida. [...] Los horizontes constituyen algo dado. (Taylor: 1994: 74)

Negar las exigencias que proceden de afuera del yo, tiene como consecuencia la negación de las condiciones de posibilidad del ideal de la autenticidad. En síntesis, la definición de la identidad sólo puede lograrse contra

un trasfondo que la trasciende, en el que la naturaleza, la sociedad, la solidaridad, las creencias o los deberes ciudadanos, u otros factores resultan cruciales. Si estas cuestiones no son tenidas en cuenta se cae en una forma trivializada y degradada del ideal de la autenticidad.

Taylor entrelaza, a continuación, el tema de la identidad, el del reconocimiento y el ideal de la autenticidad, considerando que esta trama articulada es producto de ciertos cambios sociales y culturales, y por eso mismo puntualiza su historicidad. Desde el punto de vista histórico hay, según Taylor, “dos cambios que en conjunto hacen inevitable la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento.” (Taylor, 1994: 79) El primero es la sustitución de la noción de honor, propia de una sociedad jerarquizada basada en la desigualdad, por la noción de dignidad, que se utiliza en forma igualitaria y universalista. La democracia moderna sólo puede sustentarse en la dignidad propia de los seres humanos y esto supone el mutuo reconocimiento entre los mismos. El segundo cambio se produce por la intensificación de la comprensión de la identidad surgida del ideal de la autenticidad. El ideal de autenticidad convoca al individuo a buscar su forma de ser original y esto no se deriva socialmente sino de la interioridad del individuo. Pero tal como ya se señaló, recuerda Taylor, esta identidad no es monológica sino dialógica.

El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original, es que no disfruta de este reconocimiento a priori. Ha de ganárselo por medio del intercambio, y puede fracasar en el empeño. Lo que ha advenido en la era moderna no es la necesidad de reconocimiento sino las condiciones en que este puede fracasar. Y esta es la razón por la que la necesidad *se reconoce* ahora por primera vez. (Taylor, 1994: 82)

En la actualidad la importancia del reconocimiento es señalada en forma generalizada; en el plano de la intimidad se admite que los otros significativos forman o deforman nuestra identidad. En lo social se promueve una política de reconocimiento en el plano de igualdad.

El reconocimiento en un plano de igualdad no es solamente la forma apropiada de una sociedad democrática saludable. Su rechazo puede causar perjuicios a aquellos a quienes se les niega, de acuerdo a un punto de vista moderno muy

extendido. La proyección de una imagen inferior o degradante de otro puede distorsionar y oprimir en la medida en que se interioriza. (Taylor: 1994: 84)

Esta problemática de la construcción de una auto-imagen degradante está claramente vinculada al papel de las mujeres pero, también, a todos los planteos raciales y se enlaza con los temas propios del multiculturalismo. Se volverá a ella más adelante.

En el plano social podría parecer que el reconocimiento de la diferencia solo requiere de algún tipo de principio de justicia procedimental. Esta es la idea rectora del liberalismo de la neutralidad. No obstante, según Taylor, reconocer la diferencia es reconocer igual valor a modos de ser diferentes, pero sobre la base de algo más que la mera elección de formas de vida diferentes.

Unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia – es decir, del valor igual de identidades diferentes- requiere que compartamos algo más que la creencia en este principio; hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se demuestren iguales. Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura. [...] Reconocer la diferencia, al igual que la elección de uno mismo, requiere un horizonte de significación, en este caso compartido.[...] Reconocer la diferencia exige ir más allá de la justicia procedimental. (Taylor, 1994: 86)

La idea central que Taylor quiere defender es que la llamada cultura del narcisismo contiene un eje ético, el ideal de la autenticidad, pero que este ideal no autoriza las formas egocéntricas que ha adoptado esta cultura. Es más, desde este ideal tomado en su real magnitud, estas formas son perversiones y trivializaciones del mismo.

Hasta aquí se percibe una tensión entre aquellos elementos que serían propios de la identidad humana (como su constitución dialógica y la necesidad del reconocimiento) y aquellos factores que, como la igualdad, son producto de una determinada configuración histórica. Esta cuestión es tratada en otras obras, como por ejemplo *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, publicado en inglés en 1992⁹, en el que autores como A. Gutmann, S. Rockefeller, M. Walzer y S Wolf participan como comentaristas del ensayo de Taylor denominado “La política del reconocimiento”, luego incluido en *Argumentos Filosóficos* (1995 en

⁹ Se cita la traducción de 1993.

inglés). En este trabajo, Taylor señala que el tema de las consecuencias del discurso del reconocimiento se dan en dos planos: el de la esfera íntima (donde la formación de la identidad es un efecto del diálogo sostenido con otros significativos) y el de la esfera pública donde la política del reconocimiento igualitario tiene un papel preponderante. En relación con el reconocimiento igualitario en la esfera pública, del que se ocupará en este trabajo, advierte que hay dos modos diferentes de entenderlo, modos que suponen visiones políticas muy distintas.

El primer modo alude al ya mencionado advenimiento del ideal de la dignidad, propio de la política del universalismo (e indispensable para la democracia) que subraya la igual dignidad de todos los ciudadanos, lo que significó una igualación de derechos. Pero el modo de poner en práctica esto varía, y mientras algunos lo entienden desde la igualación de derechos civiles y de voto, otros sostienen la necesidad de igualación en la esfera socioeconómica y, para ello, la implementación de políticas que favorezcan a los más carenciados.

El segundo modo en que se pone de manifiesto el reconocimiento igualitario es el desarrollo del concepto moderno de identidad que hizo surgir la política de la diferencia (que también tiene una base universalista). En este caso, lo que se pide es el reconocimiento de la identidad única de un individuo o grupo. Se defiende la condición de ser distinto de todos los demás, cuestión que suele ser obviada por las identidades mayoritarias o dominantes. Esta perspectiva trae problemas similares a los ya mencionados en torno de las cuestiones de igualación, pues la política de la diferencia suele redefinir la discriminación exigiendo que se generen políticas de tratamiento diferencial cuya justificación es muy discutida.

De lo expuesto queda claro que la política de la dignidad igualitaria origina a la política de la diferencia, pero ambas persiguen objetivos distintos: mientras la primera se funda en los derechos universales, la segunda pone el énfasis en la identidad particular.

En síntesis, se puede afirmar que la idea subyacente a las democracias liberales analizadas por Taylor es la de dignidad igualitaria, basada en el supuesto de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. Pero en el liberalismo hay al menos “dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto”, y que entran en conflicto entre sí.

Para el uno, el concepto de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo. Esto ya sería bastante malo si el molde en sí fuese neutral: si no fuera el molde de nadie en particular. (Taylor, 1993: 67)

Pero a esto hay que sumarle que según esta posición el molde, compuesto de un conjunto de principios ciegos a la diferencia, es la matriz de la cultura hegemónica que somete a las minorías a formas que les son ajenas, cosa que no sólo resulta discriminatorio sino también inhumano. Según Taylor, existe “una forma de política del respeto igualitario, consagrada en el liberalismo de los derechos, que no tolera la diferencia porque: a) insiste en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, b) desconfía de las metas colectivas” (Taylor, 1993: 90) en la medida en que estas pueden violar los derechos y libertades de los individuos que no compartan dichas metas. Desde luego, afirma Taylor, esto no quiere decir que esta modalidad del liberalismo trate de abolir las diferencias culturales. Pero sí advierte que esta concepción liberal es “intolerante con la diferencia porque en ella no tiene cabida aquello a lo que aspiran distintas sociedades que es la supervivencia.” (Ibid) La supervivencia es, según Taylor, una meta colectiva, que casi siempre supone modificaciones legales. Existen, otras formas de sociedades liberales dispuestas a establecer una relación distinta entre a) y b), pues mientras exigen la defensa invariable de algunos derechos (por ejemplo el del *habeas corpus*) distinguen entre estos derechos fundamentales y otros derechos que al menos deben ser evaluados a la hora de garantizar la supervivencia de determinadas culturas, cosa que el liberalismo de los derechos presentado en primer lugar, estaría imposibilitado de hacer a riesgo de caer en contradicción con sus propios fundamentos.

Taylor defiende un tipo de democracia sustantiva, que persigue algún bien común, oponiéndose a las visiones procedimentalistas que, en su opinión, no pueden dar una solución al problema de la supervivencia de las comunidades, en particular, en el actual contexto del multiculturalismo. La política del respeto igualitario de tipo procedimental suele tomar la forma del liberalismo ciego a la

diferencia según el cual esta política garantiza la neutralidad, que hace posible la unión y coexistencia de personas de todas las culturas. Según sus defensores, esto se logra a partir de separar lo público y lo privado, lo político y lo religioso, etc. y relegando las diferencias a una esfera fuera de lo político. Sin embargo, es importante destacar que esta concepción que separa lo político de lo religioso, por ejemplo, no es universalmente aceptada y es producto de una contingencia histórica exclusivamente occidental. El liberalismo no es culturalmente neutral. “El liberalismo es también un credo combatiente” (Taylor, 1993: 93) Y según Taylor, la variante sustantiva que él defiende permite discutir más abiertamente qué excepciones pueden y deben hacerse para respetar las diferencias. Pero este problema no se soluciona relegando las creencias contradictorias a la esfera privada. Los límites en el respeto a las diferencias lo constituye, según su opinión, la violación de los derechos fundamentales básicos de todo ser humano. Las fronteras entre lo admisible y lo que no lo es, son objeto de discusión y no alcanza para establecerlas ni las tradiciones ni los principios de universalización formales.

La problemática se vuelve aún más perturbadora ante sociedades caracterizadas por ser multiculturales y porosas. Explica Taylor: “En realidad, estos dos hechos van unidos: su porosidad significa que están más abiertas a la migración multinacional y que un número cada vez mayor de sus miembros lleva la vida de la diáspora cuyo centro está en otra parte.”(Taylor, 1993: 93)

Dos cuestiones han sido expresadas al tratar esta problemática, la primera es si la supervivencia cultural puede ser reconocida como una meta legítima, es decir, si los objetivos colectivos se admiten como fundamento para reformas legales o políticas sociales diferenciadas. La segunda cuestión es la exigencia del reconocimiento de igual valor de diferentes culturas. Reconocer igual valor no es lo mismo que dejar sobrevivir. La idea del reconocimiento de igual valor tiene aristas muy problemáticas: en los polos encontramos posiciones que afirman que sólo una cultura tiene valor, la europea; en el otro extremo están los que defienden que toda creación cultural, por efímera que sea la cultura que la originó, tiene el mismo valor. Taylor cree que existe una posición alternativa partiendo de la afirmación de que a todas las culturas les debemos una presuposición de valor. La idea es establecer con ellas un diálogo hermenéutico al estilo gadameriano y que el estudio de las mismas se lleve a cabo con la intención de lograr una fusión de horizontes; pero esto no significa que estemos obligados a reconocer igual valor en el sentido de que la esfera ética del respeto a la diferencia nos obligue a

encontrar valores estéticos, filosóficos o científicos en donde estos no existan. Taylor ataca frontalmente a aquellas posiciones subjetivistas neonietzscheanas que defienden la imposibilidad de establecer criterios que permitan opinar acerca del mayor o menor valor de las producciones culturales de diferentes sociedades. Juzgar toda creación cultural como igualmente valiosa es un acto de respeto simulado y no de respeto real. “Tal acto contiene un gesto de desprecio a la inteligencia de quien lo recibe; ser objeto de semejante acto de respeto es denigrante.” (Taylor, 1993: 103)

Taylor no afirma que otras culturas no tienen creaciones valiosas, sino que trata de advertir sobre el peligro de juzgar con normas que no surgen de una fusión de horizontes, es decir, de seguir emitiendo juicios etnocéntricos velados por otras formas de ideología. Quien quiere reconocimiento busca eso, no caridad. Para Taylor es inaceptable la exigencia del reconocimiento igualitario, en tanto que exigencia *a priori*. Justamente sobre lo absurdo de esta exigencia es que los enemigos del multiculturalismo, por ejemplo académico, dejan el problema sin tratar. Pero observa Taylor:

Debe haber algo a medio camino entre la exigencia inauténtica y homogeneizadora, del reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra. Existen otras culturas, y tenemos que convivir, cada vez más tanto en la escala mundial como en cada sociedad individual. Lo que ya está aquí es la presuposición de igual valor antes descrita, y que consiste en la actitud que adoptamos al emprender el estudio de los otros. (...) (Culturas que aportaron) un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, durante un largo período –en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable- casi ciertamente deben tener algo que merece nuestra admiración y nuestro respeto, aun si este se acompaña de lo mucho que debemos aborrecer y rechazar. Tal vez podamos decirlo de otra manera: se necesitaría una arrogancia suprema para descartar *a priori* esta posibilidad. (Taylor, 1993:106)

La solución posible a este problema es de carácter moral, e implica la disposición para iniciar estudios culturales comparativos que abran nuestros horizontes hasta lograr la fusión necesaria. Aún no poseemos un horizonte último desde el cual juzgar el valor relativo de diversas culturas. El multiculturalismo es un desafío intelectual mucho más complejo que lo que pretenden hacer de él sus defensores y detractores.

Desde otra arista el tema es retomado en *Imaginarios sociales modernos*, obra publicada en inglés en 2004¹⁰, que inicia con la pregunta acerca de la posibilidad de pensar a la modernidad no como un fenómeno único sino en términos de múltiples modernidades, reflejando, de este modo, el hecho de que culturas no-occidentales se han desenvuelto por vías propias, que no pueden ser comprendidas a partir de teorías pensadas para Occidente.

Taylor sostiene que la modernidad occidental (tanto en su origen como en sus manifestaciones actuales) no puede ser separada de un determinado imaginario social y las múltiples modernidades mundiales actuales pueden ser comprendidas a partir de sus diferentes imaginarios implicados. Si bien el autor restringe su análisis a la modernidad occidental considera que su tarea puede ayudar a esclarecer lo común y lo distintivo de esa modernidad en relación con otras posibles.

Un imaginario social no es un conjunto de ideas, sino que es aquello que da sentido a las prácticas de una sociedad. La hipótesis fundamental de Taylor es que en “el centro de la modernidad occidental se halla una nueva concepción del orden moral de la sociedad.” (Taylor, 2006:14)

Para presentar muy brevemente los aportes teóricos de esta obra dividiré la exposición en dos puntos. En el primero, se esbozarán los rasgos del nuevo orden moral de la sociedad moderna y en el segundo, presentaré los elementos que constituyen el imaginario social moderno occidental, distinguidos por Taylor.

El orden moral moderno comienza a establecerse hacia el siglo XVII a partir de autores como Grocio y Locke. La idea es que una teoría acerca de la sociedad, sus fines y los medios para lograrlos, implica elementos normativos que indican cómo se debe vivir en sociedad. El nuevo orden establece que la sociedad está conformada por “un conjunto de individuos que se unen para formar una entidad política sobre la base de un cierto trasfondo moral preexistente, y con el objeto de alcanzar ciertos fines. El trasfondo moral son los derechos naturales; las personas de las que hablamos tienen ya ciertas obligaciones morales unas con otras.” (Taylor, 2006:15) Este orden moral instituye derechos y obligaciones recíprocas con independencia del orden político. Desde allí se produce una derivación en relación con la legitimación de la autoridad política, que se fundará en el consentimiento de los individuos que forman parte del contrato político.

¹⁰ Se cita de la traducción de 2006

En los siglos que transcurrieron entre estas teorías y la actualidad la idea del contrato ha quedado relegada al ámbito académico, pero la concepción de la sociedad como algo que existe para el beneficio mutuo de los individuos y para la defensa de sus derechos ha sufrido una doble expansión. Por una parte, se ha extendido convirtiéndose en dominante y por otra, ha cobrado mayor intensidad en la medida en que las demandas de derechos son cada vez mayores y se supone que afectan a más personas y en sentidos más amplios de la existencia. Taylor sintetiza las características de este orden moral nuevo en los siguientes términos:

1) el orden del beneficio mutuo sólo tiene lugar entre individuos (o al menos entre agentes morales independientes de órdenes jerárquicos mayores); 2) estos beneficios incluyen de forma destacada la vida y los medios para su sustento, aunque la promoción de estos fines va asociada a la práctica de la virtud; y 3) el orden tiene por objeto garantizar la libertad y se expresa a menudo en términos de derechos. Podemos añadir un cuarto punto a los anteriores: 4. Los derechos, la libertad y el beneficio mutuo deben garantizarse por igual a todos los participantes. Puede variar el sentido específico que se da a la libertad, pero el rechazo mismo del orden jerárquico supone la afirmación de algunas de sus formas. (Taylor, 2006:34s)

El orden moral forma parte del imaginario social pero este último está conformado por otros elementos. Taylor entiende por imaginario social los modos en que las personas corrientes imaginan su entorno social, los modos de relacionarse, las expectativas habituales y las ideas normativas profundas que subyacen a esas expectativas, las narraciones, historias y leyendas. “El imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad.” (Taylor, 2006: 37)

El imaginario social moderno occidental actual es el resultado de una transformación histórica en la que han confluído distintos procesos sociales, económicos y políticos. Los elementos constitutivos de este imaginario, que permiten la autocompresión de la modernidad occidental son: la economía, la esfera pública y la idea de autogobierno democrático o soberanía popular.

El pensar a la sociedad como economía, como un esquema de relaciones articuladas en torno de la producción, el intercambio y el consumo, que tiene leyes propias y una dinámica autónoma, fue el primer cambio articulador del nuevo orden social. Lo económico deja de estar reducido a un espacio garante de la supervivencia material del grupo, para transformarse en el fin principal de la

sociedad. Los individuos actúan persiguiendo sus propios beneficios, pero los resultados globales de tales acciones sólo son previsibles a partir de conocer las leyes que gobiernan la concatenación de tales acciones, es decir, a partir de la ciencia. Tal ciencia se estructura con autores como Adam Smith. La economía de mercado constituye una esfera propia, separada de la política, en la que se establecen modos de relaciones particulares entre las personas. La economía es la primera forma de sociedad enteramente constituida en un nivel extrapolítico y en un tiempo profano (secular), forma parte del contexto en que surgió la esfera pública, pero mantiene su autonomía.

El segundo elemento constitutivo señalado por Taylor es el cambio producido a partir de la creación de la esfera pública: espacio común en el que los miembros de una sociedad discuten temas de interés común con el objeto de generar una opinión compartida. Este espacio es abierto y puede darse en múltiples reuniones, medios informativos y sus alcances trascienden los límites de una nación –es uno de sus rasgos el potencial cosmopolitismo-, es producto de la acción colectiva, solo depende de la participación y se constituye y funciona en un tiempo secular (no dependiendo de una fundación trascendental). Este espacio es extrapolítico y permite juzgar el espacio político (aquí el término político es entendido como poder). Las conclusiones –opinión pública- a las que se lleguen son producto de la reflexión crítica y del debate abierto, lo que les otorga un estatus normativo: el gobierno debe escuchar a la opinión pública. Acerca de este tema escribe Taylor:

En otras palabras, con la esfera pública moderna llega la idea de que el poder político debe ser supervisado y controlado por algo externo a él. Lo nuevo no era, por supuesto, la idea de que hubiese un control externo, sino la naturaleza de la instancia encargada de ejercerlo. No se define como la voluntad de Dios, o la ley de la Naturaleza (aunque podría pensarse que reflejaba ambas cosas), sino como un tipo de discurso que emana de la razón y no del poder o de la autoridad tradicional. (Taylor, 2006:113)

El tercer elemento transformador del imaginario social es, tal como se indicó, la soberanía popular. Aunque su origen es teórico paulatinamente la idea se infiltró en los imaginarios sociales y los transformó. Las dos grandes revoluciones del siglo XVIII son su manifestación y en ambas (aunque sus desarrollos posteriores las diferencian radicalmente) la acción colectiva instaura un nuevo orden moral: “como voluntad de un pueblo que no necesita remitirse a

ninguna ley preexistente para actuar como tal, sino que se veía a sí mismo como fuente de la ley” (Taylor, 2006, 137) Sin embargo, el hecho revolucionario fue anterior al cambio en el imaginario social, lo que trajo aparejado largos y traumáticos procesos para establecer un orden democrático. Se hizo necesario inventar al pueblo como nueva agencia colectiva y esto se realizó sobre los viejos y los nuevos imaginarios. De hecho, mientras se introducían cambios radicales en partes del imaginario social (la economía, la esfera pública, la soberanía popular) otros elementos permanecían inalterables. Como ejemplo de estos factores heredados puede señalarse las relaciones patriarcales en el plano familiar, las relaciones de servidumbre e incluso la esclavitud, que eran la contra cara de los discursos igualitarios, liberales y republicanos. Parte del proceso de igualación y democratización se ha dado en los últimos años y todavía no puede considerarse que ha culminado. Por otra parte, los cambios no se han dado en forma uniforme en todo Occidente. En algunos países parte de esos cambios se fundaron en la acción de los trabajadores articulada en torno de la categoría de clase, cosa que no sucedió, por ejemplo, en los Estados Unidos. Sobre éste tema agrega:

Ya en Occidente, los imaginarios sociales modernos se han visto diversamente refractados por las respectivas historias nacionales. Esto debería advertirnos en contra de esperar una simple repetición de las formas conocidas en Occidente cuando estos imaginarios son impuestos o adoptados en otras civilizaciones. (Taylor, 2006: 181)

Con la intención de completar las nociones contemporáneas de orden moral, Taylor agrega una cuarta forma de existencia social que se articuló históricamente en Occidente a partir de teorías filosóficas, cartas de derechos y constituciones: los derechos humanos. Este proceso comenzó en el siglo XVII y se plasma en nuestros días en una concepción de los derechos, antes naturales ahora humanos, entendidos como “previos y resistentes a las estructuras políticas, y expresados en cartas de derechos que pasan por encima de la legislación ordinaria cuando viola dichas normas fundamentales.” (Taylor, 2006:201). Según el autor, estas declaraciones de derechos son la expresión de un orden moral subyacente al político, que debe ser respetado por este.

El proceso de horizontalización del poder y de la soberanía popular, como origen y legitimación de la democracia, se produjo con una narrativa doble, por una parte se plasmó como nacionalismo (con el problema asociado de tener que

crear y definir al pueblo que conforma la nación) y casi paralelamente, por otra, como civilización. Esa noción de civilización tiene varios sentidos, uno de ellos es normativo e instituye a algunos como los civilizados y a otros como los salvajes no civilizados. Europa se ha visto a sí misma como “el principal estandarte de la civilización” (Taylor, 2006: 2007) Este orden supranacional, a partir de sucesivas transformaciones, se autodefinió a partir del gobierno democrático y del respeto por los derechos humanos. Y se expandió imaginariamente a escala mundial hasta incluir formalmente a todos los miembros de la comunidad global. Sin embargo, cuando esta idea pretende abandonar el plano estrictamente formal y materializarse en acciones políticas puede resultar altamente peligrosa, por ejemplo, cuando una nación toma en sus manos el papel de civilización y pretende imponerlo a otras culturas, o cuando se usa el discurso de la defensa de los derechos humanos para imponer formas de vida y de gobierno y, para ello, no se duda en violar tales derechos.

A modo de recapitulación y de puente para otras posiciones teóricas que tengo intenciones de analizar concluiré este apartado siguiendo el modo en que Taylor concluye esta obra. Luego de recordar al lector que su intención fue argumentar a favor de la tesis de las múltiples modernidades, tarea que llevó a cabo a partir de mostrar la interdependencia de los imaginarios sociales con las historias particulares de Europa premoderna, sus creencias religiosas, sus teorías y procesos económicos, sus mitos fundacionales y sus órdenes morales. Este entramado original y constitutivo de la identidad del imaginario social moderno, argumenta Taylor, no es homogéneo ni entre los países del norte occidental, ni siquiera en la propia Europa y ello debería advertirnos sobre lo inadecuado que puede ser transportado e imponerlo a otras grandes civilizaciones.

La tarea que es necesario realizar, es aquella que Dipesh Chakrabarty denominó “provincializar Europa”, que Taylor toma como nombre del último capítulo de la obra aquí presentada y como compromiso teórico. En palabras del autor:

Esto quiere decir, que deberíamos dejar de ver la modernidad como un proceso unificado del que Europa sería el paradigma, para concebir el modelo europeo como el primero, sin duda, y como el objeto de cierta imitación creativa, naturalmente, pero a fin de cuentas como un modelo más entre muchos otros, una provincia dentro del mundo multiforme que esperamos (un poco contra toda esperanza) que emerja de forma ordenada y pacífica. Sólo entonces podrá

comenzar la tarea realmente positiva, la de construir puentes de comprensión entre uno y otros.” (Taylor, 2006:226)

Con esta cita¹¹ finalizo la presentación de la teoría de Taylor, aunque el horizonte abierto por esta perspectiva seguirá siendo objeto de indagación desde otra visión hermenéutica. En ella, el centro de la argumentación es la interrelación dialéctica de las tradiciones éticas en debate. Para ello, en el siguiente apartado, se expondrán los rasgos distintivos de la teoría ética de P. Ricoeur, quien propone operar en la frontera que separa al universalismo del particularismo, afirmando la necesidad de articular, jerárquicamente, la visión teleológica que persigue el bien y la visión deontológica que aspira a lo justo.

2-3 Una relación dialéctica entre vida buena y norma moral: Paúl Ricoeur

P. Ricoeur presenta su propuesta ética en diversos textos, conferencias, entrevistas e incluso artículos periodísticos (dirigidos a un público no especializado), a partir de entablar diálogos entre tradiciones filosóficas clásicas –aristotélica y kantiana– y contemporáneas: neo kantianas como la teoría de J. Rawls, las de J. Habermas y K. O. Apel y, particularistas como las de Ch. Taylor y M. Walzer. Será en esa trama en la que se deberá buscar la teoría ética de Ricoeur, teoría que, si bien se distingue claramente, se resiste a ser aislada en una exposición absolutamente independiente.

La tarea que me propongo en esta parte del trabajo es determinar los rasgos definitorios de la propuesta de P. Ricoeur en relación con la ética y sus vinculaciones con lo justo, con el objeto de investigar si esta teoría aporta una visión diferente que medie entre las tradiciones éticas en conflicto.

Si bien la teoría ética de Ricoeur aparece, como ya mencioné, en distintas obras a lo largo de su amplia trayectoria intelectual,¹² voy a centrarme en dos de

¹¹ La cita de cierre del párrafo anterior puede servir de bisagra para abrir otro enfoque ético, político y epistémico que se presentará más adelante y que, en sus posiciones más radicalizadas, vería en el uso que Taylor hace de la noción de D. Chakrabarty –provincializar Europa– la consumación del proyecto colonial en la medida en que la sigue considerando como modelo a seguir. Creo que más allá del diálogo académico y de la consideración mutua entre ambos autores, puesta de manifiesto en sus obras, la idea del autor indio es más fuerte que la interpretación de Taylor,

¹² Entre las que se puede mencionar, sólo a modo de ejemplo, “Le socius et le prochain” en *Histoire et vérité* de 1955, “Éthique et politique” en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* de 1986, *Soi-même comme un autre* de 1990, “Éthique et morale” en *Lectures I. Autour du politique* de 1991, *Le juste* de 1995, *Amour et justice* de 1997 o *Le juste 2* de 2001.

ellas que considero nodales para caracterizarla: *Sí mismo como otro* y *Lo justo 2*.¹³ Es en la primera de estas obras, entre los estudios séptimo y noveno, en donde el autor articula una teoría ética a la que irónicamente, según sus opiniones posteriores, denomina “pequeña ética”, la que será corregida en algunos aspectos importantes en la segunda obra mencionada, *Lo Justo 2*, por lo que es posible entre ambas, establecer las ideas rectoras del pensamiento ético de Ricoeur y su evolución.

En *Sí mismo como otro*, las reflexiones acerca de la ética se inscriben en el marco general aportado por el análisis del *¿quién?* respondiendo al subconjunto de problemas abierto por la pregunta *¿quién es el sujeto moral de imputación?* Responder este interrogante lleva a Ricoeur a establecer una diferencia entre “ética” cuando contemple la intencionalidad de una vida realizada y “moral” cuando aluda a la “articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción.”(Ricoeur, 1996:174) Esta distinción remite a dos herencias: la aristotélica, en la que la ética se caracteriza por su perspectiva teleológica y, otra, kantiana, en la que la moral se define por el carácter de obligación de la norma y por ello, por un punto de vista deontológico. Establecida esta separación, el autor sintetiza el alcance de sus reflexiones explicando que se propone establecer: 1- la primacía de la ética sobre la moral, 2- la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma y 3-la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando las normas conducen a aporías y no pueden ofrecer una guía firme para la acción ética.

Ricoeur afirma que la ética incluye a la moral, y con ello instituye entre las dos tradiciones heredadas una relación de subordinación y de complementariedad (no de sustitución), por el recurso final de la moral a la ética. Establecer la primacía de la ética sobre la moral es equivalente a afirmar que la intencionalidad ética tiene prioridad sobre la norma moral (idea que en la evolución de su pensamiento luego modificará parcialmente). Para justificar esta aseveración iniciará sus reflexiones a partir de la siguiente definición:

Llamaremos “intencionalidad ética” a la *intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas*. (Ricoeur, 1996:176, las cursivas son del autor)

¹³ En adelante se citará a partir de las traducciones de *Sí mismo como otro* de 1996, y de *Lo justo 2* de 2008.

El primer elemento de la definición propuesta, conduce a la ética de Aristóteles para quien “vivir - bien” o la “vida buena” es el objetivo mismo de la ética. Las acciones tienen como meta alcanzar una vida realizada, con independencia de qué características tenga, en cada caso, ese ideal. Lo que se persigue es el bien como lo busca el hombre, lo que significa el bien que se puede alcanzar en la *praxis*. Esta es la primera noción que Ricoeur quiere mantener vigente de la tradición aristotélica. La segunda noción fundamental que el autor destaca es el reconocimiento de la teleología constitutiva de la *praxis* que se transforma “en principio estructurador de la vida buena.” (Ricoeur, 1996:177)

Ricoeur regresa a los análisis realizados en los primeros estudios de su obra y se centra en el concepto de acción, en su vinculación con la teoría narrativa de la identidad. Desde esta perspectiva, la *praxis*, las prácticas y los planes de vida son reunidos y jerarquizados por la anticipación de la unidad narrativa de la vida. Las prácticas (oficios, juegos, artes) se articulan bajo un principio unificador que supone relaciones lógicas de coordinación y reglas constitutivas que, siendo éticamente neutrales, abren el espacio de sentido que conduce a las evaluaciones vinculadas con hacer el bien y, luego, con cumplir la norma. La dimensión ética en esta esfera se articula con lo que A. MacIntyre llamó, en *Tras la virtud*, “patrones de excelencia” para referirse a las reglas de comparación que se aplican en cada práctica y que permiten medir los distintos modos de desempeñarse con respecto a los ideales de perfección compartidos por la colectividad de ejecutantes. Estos patrones son transmitidos por los maestros y virtuosos de la práctica correspondiente, lo que muestra que las prácticas son actividades cooperativas, que cumplen con reglas establecidas socialmente y heredadas, que aunque puedan ir cambiando con el tiempo, anteceden al ejecutante.

Estos patrones de excelencia se relacionan con el objetivo ético de vivir bien, pues aportan la idea de *bienes inmanentes* a una práctica y permiten, al ejecutante, reconocerse como autor de la acción conforme a tales bienes. Luego permitirán, también, en los análisis correspondientes a la norma moral construir las máximas que llenen de contenido al imperativo categórico (segunda etapa del movimiento dialéctico de la perspectiva ética, tema que será trabajado más adelante). Los patrones de excelencia guían las prácticas y otorgan coherencia a las acciones aisladas, que deben integrarse en planes de vida. Y agrega Ricoeur desde sus análisis precedentes:

Recordemos cómo la teoría narrativa ha llevado a tener en cuenta este grado más elevado de integración de las acciones en proyectos globales, que incluyen, por ejemplo, vida profesional, vida de familia, vida de ocio, vida asociativa y política. (Ricoeur, 1996:182)

La “vida buena” es una “nebulosa de ideales” (Ricoeur, 1996:182) y de proyectos respecto de los cuales una vida puede ser evaluada como realizada, por eso la búsqueda de la adecuación entre lo que nos parece mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que orientan nuestras prácticas, supone un permanente trabajo hermenéutico, que incluye interpretación y conflicto de interpretaciones en el juicio práctico.

Con estos elementos, que han surgido del análisis del primer componente de la definición de intencionalidad ética, es posible pasar a analizar el segundo factor interviniente, a saber, el “con y para el otro”, que Ricoeur llamará “solicitud”

La solicitud es el modo en que la reflexión evita plegarse sobre sí misma y, en cambio, se abre a la esfera del diálogo. El sí es digno de estima por sus capacidades, por el yo-puedo, que evalúa las acciones y las juzga como buenas o no, pero en esta evaluación opera la figura mediadora del otro. Ricoeur regresa al pensamiento de Aristóteles para recordar que:

La amistad sirve de transición entre el objetivo de la “vida buena”, que hemos visto reflejarse en la estima de sí, virtud aparentemente solitaria, y la justicia, virtud de una pluralidad humana de carácter político. (Ricoeur, 1996:188)

La amistad conduce a la idea de reciprocidad y ésta a la de igualdad, porque es una relación igualitaria de reciprocidad, entablada entre un grupo reducido de personas. La amistad linda con la justicia, pero esta última implica a muchas personas y debe articularse en instituciones que, si bien aspiran a ser igualitarias, no pueden presuponer la igualdad como algo dado, tal como sería presupuesta en la amistad. Tanto la amistad como la justicia suponen la reciprocidad y ello sólo puede darse en el compartir una vida en común. Esa vida en común obliga al sí a reconocer al otro como similar, como un ser capaz de actuar, de estimar fines de esas acciones y de estimarse a sí mismo, como el sí se estima. Ricoeur sintetiza esta relación en los siguientes términos: “De este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*.” (Ricoeur, 1996:202, las cursivas son del autor)

El tercer componente de la definición de la intencionalidad ética lo constituye “las instituciones justas” Ya ante la aparición de los otros en la dimensión de la “vida buena” se insinuó este componente que, a su vez, contiene dos elementos: las instituciones y la justicia, y una relación entre ellos, pues son las instituciones el lugar de aplicación de la justicia. Pero además, se debe tener en cuenta que la justicia tiene como factor constituyente, desde la ética, a la igualdad. Sobre esta problemática sostiene Ricoeur:

Por institución, entendemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.- estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución podrá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. De este modo, somos llevados al *ethos* del que la ética toma su nombre. Una manera afortunada de subrayar la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política es la de señalar, con Hannah Arendt, la distancia que separa el *poder-en-común* de la *dominación*. (Ricoeur, 1996:203)

En esta cita se marca con claridad el peso que tiene, en la perspectiva de Ricoeur, la comunidad y las costumbres sobre las que se articula, cuestión que resulta problemática, tal como ya ha quedado expuesto en el trabajo, a la hora de establecer derechos que protejan a las personas, incluso en comunidades que por motivos diversos (tradiciones, costumbres, políticas, económicas, etc.) atenten contra la integridad de las mismas. No voy a extenderme aquí sobre el particular porque será una temática que retomaré en el próximo capítulo, por lo que prefiero continuar con la exposición de la teoría de Ricoeur.

En relación con la distinción establecida acerca del poder, a Ricoeur le interesa especialmente lo referido al poder-en-común y en la línea trazada por Arendt, destaca la condición de pluralidad y la característica de concertación, propias de este modo del poder. La pluralidad indica que las relaciones humanas a contemplar incumben a todos, incluso a aquellos que no son un rostro ante nosotros. La concertación, por su parte, alude a la acción pública entendida como tejido de relaciones humanas, en el que salen a la luz las diferentes prácticas, en las que se manifiestan las vidas de las personas. Ambos autores coinciden en que, por lo general, este espacio de la pluralidad y de la concertación está invisibilizado por relaciones de dominación, y sólo se hace visible cuando está por desintegrarse y deja abierta la posibilidad de la violencia. Esta situación permite

afirmar que el querer-vivir-juntos tiene el estatuto de lo olvidado. (Cfr. Ricoeur, 1996:205) No obstante, es importante destacar que el querer-vivir-juntos es el que aporta al objetivo ético la aspiración a la justicia. Sobre el tema expresa Ricoeur:

A mi entender, lo *justo* comprende dos aspectos: el de lo *bueno*, del que se señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal*, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción. (Ricoeur, 1996:206)

Advierte el autor que, por el momento, sólo se ocupará del primer aspecto. El sentido de la justicia (y de la injusticia) tiene orígenes inmemoriales y para dar cuenta del papel central que la justicia desempeña en el querer-vivir-juntos nuevamente es posible remitir a Aristóteles quien se ocupó fundamentalmente de la justicia distributiva. La operación distributiva se produce en el compartir de las instituciones. Es la comunidad política la que reparte entre sus miembros honores, riquezas, otros bienes, funciones y tareas. Al interpretar de esta manera amplia la noción de distribución aristotélica, Ricoeur considera que ella permite superar los falsos dilemas entre el individuo y la sociedad. Considerar a la sociedad como sistema de distribución evita, por una parte, la ontologización de la sociedad propia de aquellas posiciones que la conciben como algo más que la suma de los individuos que la componen y, por la otra, evita pensar a la sociedad como la mera suma de individuos, que se asocian por conveniencia en la búsqueda de sus intereses egoístas. En palabras del autor:

La concepción de la sociedad como sistema de distribución trasciende los términos de la oposición. La institución en cuanto regulación de la distribución de las funciones, por tanto en cuanto sistema, es mucho más y otra cosa distinta que los individuos portadores de funciones. Con otras palabras, la relación no se reduce a los términos de la relación. Pero una relación no constituye tampoco una entidad suplementaria (...) No era necesario levantar un muro entre el individuo y la sociedad, impidiendo cualquier transición desde el plano interpersonal al plano de la sociedad. Una interpretación distributiva de la institución contribuye a derribar este muro y garantiza la cohesión entre los tres componentes individuales, interpersonales y de sociedad de nuestro concepto de objetivo ético. (Ricoeur, 1996:210)

Desde la perspectiva aristotélica, la institución como órgano de distribución supone la idea de igualdad (justicia) y debe reparar la desigualdad

(injusticia). La igualdad es entendida como igualdad proporcional, en función de que las personas tienen partes desiguales según sus méritos. Se observa que Aristóteles justifica filosóficamente la igualdad como fundamento de la justicia, pero no asume una posición igualitarista radical. En este punto Ricoeur explícitamente corre el foco de atención sin tomar partido por ninguna de las dos posiciones sobre la igualdad, prefiriendo, en cambio, destacar la justificación de la unión entre justicia e igualdad. (Cfr. Ricoeur, 1996:211s) Sobre el particular establece la siguiente relación: “La *igualdad*, cualquiera que sea el modo como la maticemos, *es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales.*” (Ricoeur, 1996:212, las cursivas son del autor) Y esto es así porque la solicitud vincula al sí con otro sí, mientras que la igualdad le presenta al sí otro, que es en cada “caso uno”. La justicia supone a la solicitud para poder considerar a cada persona como irremplazable, pero además, la justicia “acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad” (Ibid)

Aquí voy a hacer un paréntesis en la presentación del Séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, porque creo necesario hacer algunos comentarios críticos antes de pasar el siguiente estudio, para poder ir midiendo la teoría en relación con los problemas que me ocupan en esta investigación. El salto que se efectúa entre las instituciones (propias de una comunidad histórica determinada según se expuso antes) como el lugar de administración y garantía de la justicia, y la adjudicación del nuevo campo de la justicia a toda la humanidad, no es justificado aquí por el autor. El pasaje de la comunidad a la humanidad es el núcleo del debate entre universalistas y particularistas y entre los defensores de los derechos humanos universales y sus críticos, por eso llama la atención que Ricoeur no preste atención a este problema. En los últimos dos temas mencionados: comunidad/humanidad e igualdad proporcional/igualdad radical Ricoeur evita tomar posición o elude dar cuenta del núcleo del problema, cuestión que es llamativa en la medida en que, en relación con el primer par de nociones (comunidad/humanidad), se propuso aportar una teoría superadora de las perspectivas éticas universalistas y contextuales –que se excluyen mutuamente- a partir de establecer una relación de jerarquización y subsunción de la moral en la ética. En cuanto al segundo par de nociones configurado en modos excluyentes entre sí de entender a la igualdad, resulta problemática la ausencia de un tratamiento pormenorizado del tema, por el papel central que otorga a la igualdad

respecto de la justicia y de lo justo e injusto, asociada a la noción, también nodal (y candente) de distribución.¹⁴ Hechas estas observaciones es posible continuar con la exposición de la teoría ética de Ricoeur.

Una vez presentadas las reflexiones que conducen a Ricoeur a afirmar la primacía de la ética sobre la moral, se mostrarán los argumentos por los que, según el autor, resulta “necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma.” (Ricoeur,1996: 213) Según el autor, si bien es innegable que el formalismo kantiano rompe con la tradición teleológica y eudemonista, es posible observar que en la ética de Aristóteles hay anticipaciones implícitas del universalismo y, en sentido inverso, se pueden apreciar elementos pertenecientes a la tradición teleológica en el universalismo kantiano. En la regla aristotélica de la *mesotés*, del término medio, como criterio común de todas las virtudes, ve Ricoeur un antecedente de la universalidad. En su propia propuesta, enraizada profundamente en el aristotelismo, Ricoeur considera que el objeto de la estima de sí son las capacidades (iniciativa de acción, elección de razones, etc.) que también pueden tener un sentido universal. En relación con el universalismo kantiano, el autor considera que la noción de obligación moral, fundante en dicha concepción, se asocia con el objetivo de la “vida buena” cuestión que se pone de manifiesto en el concepto kantiano de buena voluntad. La buena voluntad en el sentido kantiano, es lo único bueno sin restricción y asume la forma del deber y del imperativo. El proceso moral consiste en ascender de la buena voluntad finita hasta el plano de la razón práctica, concebida como autolegislación o autonomía. El objetivo de la “vida buena” se distancia paulatinamente de la ética universalista en las distintas etapas que Kant indica como el proceso que lleva de una voluntad empírica finita, sujeta a las inclinaciones, a una razón práctica producto de la depuración de la prueba de universalización de la máxima.

Resulta imposible reproducir aquí el pormenorizado análisis que lleva a cabo el autor de la teoría moral kantiana, pero sí considero necesario destacar el importante papel que ocupa, en las reflexiones de Ricoeur, la propensión al mal y la perversión de las inclinaciones propias de los seres humanos, según Kant. Hay máximas malas, y en tanto que tales, no resisten el test de universalización propuesto en la primera formulación del imperativo categórico, pero, no obstante,

¹⁴ En *Lo Justo 2*, Ricoeur hace referencia a las utopías igualitarias y comentando algunas citas de la obra de Nagel *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, destaca la reivindicación moral de la igualdad defendida por Nagel, y los problemas antropológicos que se derivan de ello. Aunque no lo expresa directamente, de tales comentarios parece inferirse que Ricoeur estaría más próximo a los defensores de la igualdad proporcional.

pueden ser seguidas en virtud del libre albedrío. El libre albedrío tiene, según Ricoeur, una herida originaria que influye en su capacidad de obrar por o contra la ley. Agrega el autor:

Porque *hay* el mal, el objetivo de la “vida buena” debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: “Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que no sea lo que no debería ser, a saber, el mal.” (Ricoeur, 1996:231)

El hecho de que el objetivo de la “vida buena” deba ser controlado por la obligación moral sólo significa desplegar lo que ya está implícito en la ética, en otras palabras, la solicitud contiene el respeto a las otras personas. Lo que permite a Ricoeur pasar a analizar la segunda formulación del imperativo categórico pero dando un rodeo reflexivo que conduce, en última instancia, a interpretarlo en términos de la tradición judeo-cristiana como sustituible por la Regla de Oro. Dicha regla ha sido enunciada de diversas formas pero una de ellas, bastante aceptada, dice: “No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que te hiciera.” De ella, Ricoeur rescata la formulación de la *norma de reciprocidad* y la presuposición de una relación de disimetría de base, en la que un agente puede actuar y otro padecer. Esta relación podría ser sintetizada como *poder-sobre*, cuyo efecto es la violencia que disminuye o anula el *poder-hacer* del otro. (Cfr., Ricoeur, 1996:234) La consecuencia de esa violencia es la destrucción de la estima de sí. El rechazo de toda acción que conduzca a la indignidad infligida a otro es el sentido de las reglas éticas que prohíben hacer el mal. Según Ricoeur, la segunda formulación del Imperativo categórico no es más que la formalización de esa Regla de Oro, cuya adecuada ubicación en el esquema que reproduce el pasaje de la ética a la moral, es estar en lugar intermedio ente la solicitud y el Imperativo categórico, en su segunda formulación, cuyos alcances son la humanidad. Sobre el particular afirma:

A la luz de la dialéctica íntima de la solicitud, el segundo imperativo kantiano aparece como sede de una tensión entre los dos términos clave: el de humanidad y el de persona como fin en sí. (...) Aquí entra en juego la noción de *humanidad* superpuesta a la polaridad del agente y del paciente. En este sentido, la noción de humanidad puede considerarse como la expresión plural de la exigencia de universalidad que presidía la deducción de la autonomía, por tanto como el despliegue plural del principio mismo de autonomía. Introducida como término mediador entre la diversidad de las personas, la noción de humanidad tiene como

efecto atenuar, hasta el punto de vaciarla, la alteridad que es la raíz de esta diversidad misma y que dramatiza la relación disimétrica de poder de una voluntad sobre otra, a la que hace frente la Regla de Oro. (Ricoeur, 1996:236s)

Kant desconfía de la Regla de Oro (la evita o se refiere a ella con cierto desdén, según Ricoeur) porque es imperfectamente formal, en la medida en que se funda en inclinaciones como amar, odiar, aborrecer, etc. Kant aspira a una posición formalista pura, y por ello remite a la humanidad como noción universal, pero para evitar despojar a cada ser humano particular de la dignidad que le corresponde afirma la noción de persona como fin en sí mismo. Tratar a las personas como medios (aquello que debe ser evitado, según el Imperativo categórico) es, según Ricoeur, ejercer violencia sobre ellas, lo que lleva a la relación de disimetría, ya expuesta, entre el hacer y el padecer. De aquí que Ricoeur se siente autorizado a afirmar que:

La Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto debido a las personas no sólo tienen el mismo campo de ejercicio: tienen, además, el mismo objetivo: establecer la reciprocidad donde reina su carencia. Y detrás de la Regla de Oro, vuelve a salir a la superficie la intuición, inherente a la solicitud, de la alteridad verdadera en la raíz de la pluralidad de las personas. A este coste, la idea unificadora y unitaria de humanidad deja de aparecer como un doblete de la universalidad que actúa en el principio de autonomía, y la segunda formulación del imperativo categórico reencuentra toda su originalidad. (Ricoeur, 1996:239)

En síntesis, Ricoeur considera imprescindible, para garantizar la justicia entre los hombre y para evitar el mal (en el sentido de dañar) que la ética sea moderada por la regla de obligación moral, pero no coincide con Kant en la necesidad de una formalización pura, ni con la abstracta noción de humanidad que, en su opinión, no reconoce adecuadamente la alteridad de las personas.

Ricoeur, al analizar críticamente la propuesta neo-kantiana de J. Rawls, pone el peso de su argumentación en la figura del contrato social a la que considera consecuencia de la noción de autonomía y, tras una serie de reflexiones sobre *Teoría de la Justicia*, afirma que el contrato social ocupa, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía tiene en la teoría moral, pero que se debe recordar que el contrato es sólo una ficción. Esta ficción resulta imprescindible a las posiciones universalistas (formalistas y deontológicas) porque no están

dispuestas a reconocer que el fundamento último de la vida en sociedad es el deseo de vivir bien, con otros y para otros en instituciones justas.¹⁵

Con este retorno dialéctico al fundamento ético, queda abierta la problemática del papel asignado por Ricoeur a la sabiduría práctica, la que se articulará en torno de la noción de convicción. La moral engendra conflictos cuando, a partir de la norma, se debe decidir para el caso específico, en situaciones concretas. El autor se ocupa de aclarar que este retorno dialéctico no constituye una tercera instancia, de tipo hegeliano, en la que la eticidad, establecida como superior a la moralidad, se sustenta en el espíritu (Geist). Este retorno, creo que podría ser entendido más adecuadamente, si se lo asocia con la aplicación¹⁶, como tercer momento hermenéutico destacado tanto por Ricoeur en otras obras, como por Gadamer. Ante el juicio moral en situación, la sabiduría práctica retorna a la intuición ética inicial, pero lo hace sin olvidar la norma, y decide según la convicción. En muchos casos, afirma Ricoeur, hay más de una norma moral en conflicto cuando se debe decidir en situación o resulta imposible adecuar la norma, la generalidad abstracta de la humanidad y la persona concreta cuya dignidad debe ser garantizada. Por eso, el autor, se siente en condiciones de afirmar que: “La sabiduría práctica consiste en inventar comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla.” (Ricoeur, 1996:294) La guía para esa adecuación parcial de la norma al caso, es la solicitud, pero esta forma de solicitud es denominada por Ricoeur solicitud “crítica”, en tanto que resulta de haber “atravesado la doble prueba de las condiciones morales de respeto y de los conflictos suscitados por este último.” (Ricoeur, 1996:300)

La moralidad genera conflictos que sólo pueden resolverse retornando a la afirmación ética originaria. Ricoeur considera que el test de universalización propuesto por Kant, que conduce a la eliminación de aquella máxima que entre en contradicción al ser universalizada, es erróneo; pues la máxima no debe ser evaluada en forma aislada, sino en función de su coherencia con otras reglas vigentes inscriptas en una cultura histórica. Esta coherencia supone la conservación de cierto entramado de normas vigentes en todo sistema jurídico y

¹⁵ Para una crítica muy bien fundamentada de la interpretación que Ricoeur hace de Rawls, véase López Castellón, E., 1997.

¹⁶ Como hace el propio Ricoeur en *Lo Justo 2*, por ejemplo en la Introducción o en el Segundo estudio.

ético, y la construcción de nuevos conceptos, cuando algún caso no pueda ser subsumido bajo las leyes existentes.

El autor advierte que la coherencia de un sistema jurídico no es sinónimo de justicia y considera que es tarea de la filosofía moral criticar los prejuicios y residuos ideológicos que tal sistema contiene. Tal tarea sólo puede ser realizada a partir de una perspectiva que defienda la universalidad, pero inscribiéndola en los problemas de la historicidad.

Ricoeur valora positivamente la propuesta dialógica de Habermas y Apel para dar cuenta de esa función crítica de la filosofía, ya que en ella el principio de la moralidad se despliega en la actividad comunicativa que incluye los conflictos de la vida cotidiana. “La discusión práctica es una discusión *real*.” (Ricoeur, 1996:310, las cursivas son del autor) Y por no pretender, en el caso de Habermas, una fundamentación última y definitiva de la norma moral, habilita el permanente movimiento entre la ética y la moral, en otras palabras, entre lo particular y lo universal. Esto permite, según Ricoeur, colocar en primer plano el carácter histórico y comunitario que determina el papel de los bienes, los criterios de distribución de los mismos, según las distintas esferas de la justicia, siempre en tensión, por las luchas en el interior de las sociedades. Tal como se mencionó, éstas se producen tanto en las prácticas políticas como en las relaciones interpersonales propias de la ética y de la moral. En este último plano, los conflictos emergen por “*la escisión entre respeto de la ley y respeto de las personas*.” (Ricoeur, 1996:313, las cursivas son del autor) La alteridad de las personas se opone al aspecto unitario del concepto de humanidad.

El problema radica en los conflictos que se generan entre el respeto a las personas, en cuanto seres racionales, y la dubitativa búsqueda de soluciones ante situaciones concretas. Tales conflictos sólo pueden dirimirse en la discusión racional y, en tal sentido, Ricoeur adscribe a las éticas dialógicas, oponiéndose a sus críticos culturalistas que, asumiendo una concepción etnográfica de la cultura, terminan diluyendo el sentido de cualquier debate. En palabras del autor:

Desembocamos así en una apología de la diferencia por la diferencia que, en definitiva, convierte en indiferentes todas las diferencias, en la medida en que hace inútil cualquier discusión. (Ricoeur, 1996:315)

Pero discrepa con las éticas dialógicas en la intención de depuración de toda convención. En su opinión, en la instancia de diálogo operan tanto los argumentos

como las convenciones, a partir de una relación dialéctica entre argumentación y convicción, que no se resuelve teóricamente sino por el “arbitraje del juicio moral en situación.” (Ricoeur, 1996:316) Y luego agrega:

La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión –y la más frágil- en *el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas*. (Ricoeur, 1996:318)¹⁷

Un ejemplo de esta sutil dialéctica lo proporciona la actual discusión sobre los derechos del hombre, que bien pueden ser considerados, según Ricoeur, como el resultado de buenos argumentos emergidos de la discusión racional. Esos derechos declarados fueron ratificados por la mayoría de los Estados, aunque sobre ellos cae la crítica de ser producto de la historia y de la cultura Occidental. Es allí donde puede observarse la implicación imperfecta entre el universalismo y el contextualismo. A las declaraciones de esos derechos le siguen reformas constitucionales de distintos Estados para reconocerlos, y tales reformas son el resultado del debate en cada sociedad. La crítica de etnocentrismo occidental se traslada, entonces, a cada sociedad que ratifica los derechos del hombre constitucionalmente. Pero, advierte el autor, esta estrategia crítica es poco conducente; la solución radica en mantener por una parte “la pretensión universal vinculada a algunos valores en los que lo universal y lo histórico se cruzan; por otra, ofrecer esta pretensión a la discusión, no en el plano formal, sino en el de las convicciones insertadas en formas de vida concreta.” (Ricoeur, 1996:319)

La discusión sólo tiene sentido y puede producir consensos, si cada parte reconoce que, en la otra, pueden existir universales en potencia (o en contexto). Este diálogo en el que la ética de la argumentación se verifica en el conflicto de las convicciones, es una de las formas que adopta la sabiduría práctica.

En esta “pequeña ética”, el autor aboga por una *phrónesis* crítica en la que el juicio moral en situación es producto del debate público del que forman parte las convicciones compartidas.

Parte de estas ideas, y de las expuestas en obras posteriores como *Lo Justo y Amor* y *Justicia*, son revisadas, como ya se adelantó, en sus escritos publicados en 2001 bajo el título de *Lo Justo 2*¹⁸. Presentaré sintéticamente, y sólo en

¹⁷ En una nota al pie, Ricoeur destaca que vincula convicción con atestación, noción fundamental a lo largo de esta obra.

¹⁸ Las citas corresponden a la traducción editada en 2008.

aquellos puntos en los que el autor modifica sus tesis anteriores, las reflexiones allí expuestas.

En esta obra Ricoeur parte de considerar a “lo justo” como un “adjetivo sustantivado”. Lo justo se realiza en la vida humana y delimita la *praxis* de la justicia. La ética y lo justo se entrecruzan en la ética aplicada; la hermenéutica de la acción conduce a una hermenéutica de lo justo, tema que entreteje las tres partes de esta obra: estudios, lecturas y ejercicios.

Es en el primer estudio, titulado “De la moral a la ética y a las éticas” en donde el autor presenta su teoría entendiéndola como “un complemento y un correctivo a lo que modesta e irónicamente” (Ricoeur, 2008:9) llamó en *Sí mismo como otro*, “pequeña ética”. Dos son las correcciones que Ricoeur hace a su teoría anterior. La primera, se centra en advertir que en aquella teoría no había dado suficiente peso a la intensidad del lazo que existe entre la ética y la capacidad de acción y, en virtud de ello, de imputación (en el sentido de dar cuenta de nuestros actos en cuanto autores de los mismos). La segunda corrección, se focaliza en considerar erróneo el orden de la relación dialéctica que había establecido entre ética del bien, moral del deber y sabiduría práctica en las situaciones concretas conflictivas. Esta segunda modificación afecta lo nodal de aquella “pequeña ética” y por ello será importante detenerse en ella y en la nueva propuesta que se presenta a partir de las correcciones realizadas.

En el primer ensayo, antes mencionado, Ricoeur se propone repensar todo el ámbito de la filosofía moral partiendo de la experiencia moral -fundamental y común- en la que se produce “la conjunción entre la posición de un sí mismo autor de sus elecciones y el reconocimiento de una regla que obliga.” (Ricoeur, 2008:10) El ámbito de la ética se desdobra entre una ética fundamental primigenia y diferentes éticas regionales posteriores. Y el autor agrega:

Me parece, por una parte, que el enraizamiento de la experiencia moral en el deseo, que se puede llamar con Aristóteles razonado o razonable, no se agota en la prueba de la pretensión de validez universal de las máximas de nuestra acción. ¿Qué deseamos fundamentalmente? (...) Esta cuestión nos lleva corriente arriba: de la moral de la obligación a la ética fundamental. Por otra parte, corriente abajo, veo la ética distribuirse entre dominios dispersos de aplicación, como los de la ética médica, la ética judicial, la ética de los negocios y actualmente la ética del medio ambiente. Sucede como si el fondo de deseo razonado, que nos hace aspirar a la felicidad y busca estabilizarse en un proyecto de vida buena, sólo pudiera mostrarse, exponerse y desplegarse pasando sucesivamente por la criba del juicio

moral y la prueba de la aplicación práctica en campos de acción determinados. De la ética a las éticas pasando por la moral de obligación, tal me parece que debe ser la nueva fórmula de la “pequeña ética” de *Sí mismo como otro*. (Ricoeur, 2008:11)

Considero que esta cita resume los cambios de perspectiva propuestos por Ricoeur. Ahora, el énfasis está nuevamente puesto en el anhelo del sí a la felicidad, en su deseo, y la norma, si bien opera desde el principio (cuestión que modifica la relación establecida anteriormente) parece no tener la exclusividad, en la función de regulación, atribuida en la perspectiva inicial. En cada etapa hay elementos que regulan al deseo de vivir bien en función de los otros afectados. El papel asignado a la obligación moral es asegurar el pasaje dialéctico entre la ética y las éticas regionales, articulando la relación entre lo justo y lo injusto.

Es en el segundo estudio, “Justicia y Verdad” en donde Ricoeur trabaja el modo en que la ética es conducida, en sus diferentes etapas dialécticas, por lo justo (como adjetivo sustantivado) y la justicia. Explica Ricoeur:

El enfoque de lectura propuesto hace aparecer lo justo en dos relaciones diferentes: una relación horizontal sobre el modelo de la terna del sí mismo, de los próximos y de los otros, y una relación vertical sobre el modelo de la jerarquía del bien, de la obligación y de lo conveniente. La primera terna se encuentra repetida en cada uno de los tres niveles teleológico, deontológico, prudencial; y en cada nivel la justicia aparece en tercer lugar: posición no inferior, sino verdaderamente culminante. (Ricoeur, 2008:13)

A diferencia del esquema inicial propuesto en *Sí mismo como otro*, en las reflexiones expuestas en *Lo Justo 2*, la dialéctica entre el deseo de vivir bien/ con otros/ en instituciones justas, se reproduce en los tres niveles distinguidos por Ricoeur: la ética, la moral y la sabiduría práctica. El proceso se produce, en cada caso, por las tensiones originadas entre la aspiración de universalidad y la historicidad. El autor sintetiza su teoría en los siguientes términos:

En conclusión, propongo las tres consideraciones siguientes:

1. El universalismo puede ser considerado como una idea reguladora que permite reconocer como perteneciente al dominio de la moralidad actitudes heterogéneas susceptibles de reconocerse como cofundadoras del espacio común desarrollado por la voluntad de vivir juntos.
2. Ninguna convicción moral tendría fuerza, si no elevase una pretensión a la universalidad. Pero nos debemos limitar a suministrar el sentido de universal presunto a lo que se presenta, en primer lugar, como universal pretendido;

entendemos por universal presunto la pretensión a la ofrecida a la discusión pública que espera el reconocimiento de todos. En este intercambio, cada protagonista propone un universal pretendido o incoativo a la búsqueda de reconocimiento; la historia de este reconocimiento está ella misma trazada por la idea de un reconocimiento que tuviera valor de un universal concreto; el mismo estatuto de la idea reguladora invocado en la conclusión precedente permite conciliar dos niveles diferentes, el de la moral abstracta y el de la sabiduría práctica, la exigencia de universalidad y la condición histórica de contextualización.

3. Si es cierto que la humanidad no existe más que en culturas múltiples, al igual que las lenguas, -en lo que consiste fundamentalmente la tesis de los críticos comunitaristas de Rawls y Habermas- las identidades culturales presuntas por estos autores sólo pueden ser protegidas contra la vuelta a la intolerancia y el fanatismo mediante un trabajo de comprensión mutua para el que la traducción de una lengua a otra constituye un modelo destacable. (Ricoeur, 2008:225s)

Mantuve esta cita en toda su extensión porque muestra, en una apretada síntesis elaborada por el propio autor, sus conclusiones sobre las interrelaciones entre la ética y la moral y entre lo universal y lo particular. Además, señala con claridad los límites tanto del universalismo contemporáneo como del comunitarismo, y ofrece un camino alternativo para conducir el diálogo necesario para construir sociedades más justas, la hermenéutica y en particular el modelo de la traducción. Con ello considero que quedan expuestas las líneas fundamentales de la concepción ética de Ricoeur y sus implicaciones respecto de la política y de la justicia. Los ensayos teóricos que se presentan en el siguiente apartado se podrían considerar análogos al pensamiento de Ricoeur, aunque enraizados de un modo muy diferente en la tradición filosófica occidental.

3-Universalismo / Pluriversalismo (Descolonialismo)

La perspectiva que intento presentar en este apartado es difícil de agrupar bajo una sola denominación. Esta dificultad se debe al hecho de que en este enfoque se incluyen teorías marxistas, neo marxistas, no marxistas, surgidas en y para Asia, África y Latinoamérica, posiblemente, unidas solamente por el intento de pensar desde culturas que sufrieron el colonialismo y para sus miembros, los “condenados de la Tierra”.

La intención de esta etapa del trabajo es muy modesta, no podría ser de otra manera porque el horizonte que se abre apenas se inicia es tan amplio que resulta apabullante. Las críticas al universalismo hasta ahora formuladas provinieron de posiciones comunitaristas o particularistas, pero aparece en el debate la noción de pluriversalismo que es usada al menos en dos sentidos diferentes: uno opone pluriversalismo a universalismo desde posturas relativistas; el otro, pretende mantener un alto nivel de generalidad en cuanto a cuestiones éticas y de derechos humanos, sin caer en lo que consideran un particularismo generalizado, como puede serlo el universalismo de origen ilustrado.

El primer uso del término pluriversalismo puede ser ejemplificado en la posición de Danilo Zolo, quien en una entrevista que le realizaron en 2006 critica al universalismo de origen kantiano a partir de una caracterización del mismo llamativamente simplista, en los siguientes términos:

Existen dos filosofías acerca del orden internacional y en general sobre el orden del mundo. Una que apunta a la unificación, a la homologación, a la simplificación de los universos simbólicos y de los valores y que se ilusiona con que la unidad del mundo pueda, *eo ipso*, realizar la paz, la justicia, el progreso, la felicidad.(...)Los universalistas como Kant, Kelsen, Habermas, Beck y en general los *Western globalists* piensan en una unificación ética y política del mundo como la condición no sólo de la promoción de todo aquello que ellos consideran bueno y justo, sino también y nada menos que como condición de supervivencia de la humanidad. (Zolo, 2006:200)

Atribuye a esta posición la idea de una unificación del mundo a partir de un gobierno mundial cohesionado, normativa, administrativa y jurídicamente en torno de los valores occidentales y cuya implementación supone formas coactivas, militares y judiciales. Tales valores son, por ejemplo, la libertad negativa, el individualismo, el formalismo jurídico, la democracia procedimental y la economía de mercado. La, en mi opinión, inadecuada, generalización simplificadora del universalismo llevada a cabo por Zolo podría ponerse de manifiesto con la sola mención de las preocupaciones teóricas de Kant presentadas en *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico* y las advertencias allí expuestas acerca del peligro de un gobierno mundial.

Otra actitud teórica podemos encontrar en autores críticos del universalismo que distinguen esclarecedoramente algunas de las posiciones que el universalismo contemporáneo contiene en su interior, mostrando el estado de un

debate vivo y plural. Estoy pensando, entre otros, en Dipesh Chakrabarty, quien realiza una detallada descripción de algunas perspectivas universalistas de pensadores no liberales. Zolo opone a esta forma de universalismo que ha caracterizado, una posición que denomina pluriversalismo. Comenta el autor:

Y existe otra visión del mundo que considera el pluralismo, la diferencia, la confrontación entre la diversidad, la complejidad como un precioso patrimonio evolutivo de la experiencia humana. El ideal de los unificadores del mundo es el universalismo. La idea de los defensores de la complejidad es lo que propongo llamar “pluriversalismo”. (Ibid)

Los pluriversalistas consideran que la unificación del mundo es altamente peligrosa, en particular ante la disparidad de poder, riqueza y condiciones de vida existente entre los pueblos lo que provocaría el “despotismo de un poder imperial” (ibid) Los pluriversalistas se oponen al “monoteísmo” imperial de la política exterior de los Estados Unidos por su ideología neocolonial y racista, buscando nuevos equilibrios de fuerzas que puedan contener el poder absolutista, que se ha establecido más allá del derecho internacional.

Pero el término pluri- versalismo (esta vez separado) es usado por R. Grosfoguel desde un contexto teórico diferente al del realismo político de Zolo: la teoría decolonial (así la denomina el autor). La inscripción en esta concepción otorga al pluri- versalismo algunos matices distintivos por lo que puede resultar de interés delinear los rasgos de la posición decolonial – que se autodefine como un programa de investigación más que como una teoría- antes de presentar la posición de Grosfoguel acerca del mismo.

Si seguimos a Escobar en su artículo de 2003 “Mundos y conocimientos de otro modo”, el programa de investigación puede ser tentativamente caracterizado de la siguiente manera:

-Es interdisciplinario o, mejor, transdisciplinario. Aunque la filosofía, la economía política y la teoría literaria han tenido un papel fundamental en su desarrollo, disciplinas como la historia, la sociología y la antropología son crecientemente importantes. Otros campos, tales como la teoría feminista y la ecología política son considerados imprescindibles para completar el programa.

-El Programa está anclado en “Latinoamérica”, pero no puede decirse que pertenezca exclusivamente a la Latinoamérica geográfica, ya que debería ser entendido como una “perspectiva” o espacio epistemológico. Aunque puede decirse que este enfoque tiene sus raíces en el estudio de la experiencia

latinoamericana, se conecta con otros programas de investigación de otras latitudes geográficas al articularlas en torno de reflexiones críticas acerca de la subalternidad.

-El objetivo es labrar nuevas formas de análisis sin contribuir a los ya establecidos sistemas de pensamiento eurocéntrico, independientemente de cuán críticos éstos puedan llegar a ser.

En la línea de Castro Gómez y Grosfoguel es necesario agregar que el programa de investigación propicia una perspectiva epistemológica, una noción de sujeto y un proyecto político que cuestionan los modelos eurocentristas del conocimiento y de la acción. Para mostrar algunos de los alcances de esta perspectiva se establece una distinción entre colonialismo y colonialidad. El colonialismo es una forma de dominación político-administrativa, con instituciones que le son propias y con una relación clara –de subordinación- entre metrópoli y colonias. La colonialidad se refiere a un *patrón de poder* global, comprensivo, que supone la adopción de valores, lenguajes y autoconciencias construidas a partir de la dominación física, pero que trascienden la experiencia histórica del colonialismo que le dio origen. En síntesis, la colonialidad permanece aunque la dominación física colonial concluya. Es el sociólogo peruano Aníbal Quijano quien con su noción de colonialidad del poder señala que la misma es un patrón de poder que estructura el sistema-mundo en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los territorios y las poblaciones son jerarquizados y gobernados para la producción y distribución –desigual- de la riqueza.

Para el pensamiento descolonial, la colonialidad no es una desviación o consecuencia indeseada de la modernidad sino que es su otra cara. La relación entre ellas es de co-constitución. Desde esta perspectiva, hablar de modernidad-colonialidad nos remonta a los siglos XV y XVI, período en el que se constituyó el sistema-mundo moderno. No hay un *nosotros* moderno sin que al mismo tiempo se defina un no-nosotros, un *ellos* no moderno que debe ser modernizado y, para eso, conquistado en cuerpo y mente. El *moderno* se va definiendo a sí mismo como tal, contraponiéndose al medieval y al antiguo (categorías que él inventó) y como *blanco europeo*, ontológicamente superior al indio y al negro, en cuya naturaleza está el ser dominado, según una definición de naturaleza humana construida a los fines de tal dominación.

En virtud de lo expuesto, desde la perspectiva descolonial resulta necesario problematizar los discursos eurocentrados y para ello será necesario entender a Europa también como una construcción resultante de un sistema geopolítico, que incluye tecnologías de gobierno y teorías que sustentan determinadas formas de existencia como las únicas admisibles para lo humano. Lo que constituye a lo descolonial como paradigma-otro es su intento de elaborar un conocimiento situado desde la diferencia con respecto a la colonialidad.

Sus aspiraciones salen de lo estrictamente académico en busca de contribuir a la realización de otros mundos posibles oponiendo a las bases éticas y políticas universalistas (que en realidad resultan, en su opinión, ser un particularismo generalizado), el ideal pluri-versalista según el cual podría hacerse visible una multiplicidad de conocimientos y una igualdad en la diferencia.

Al presentar la noción de Pluri-versalismo Grosfoguel se remite a Aimé Césaire quien en su carta de renuncia de 1956 al Partido Comunista Francés, ataca al universalismo marxista europeo y adscribe a otra forma de universalismo en los siguientes términos:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución de lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. (Césaire, 2006:84, citado por Grosfoguel)

El universalismo europeo se “perdió” por disolver los particulares y olvidar que es el emergente de una determinada cultura. Pero es importante destacar que, los autores que se están presentando, al universalismo oponen como alternativa el pluri-versalismo, y no el particularismo relativista. Los motivos de la necesidad de proponer otra forma de entender al universalismo evitando el relativismo son, por una parte, la certeza en que los particularismos suelen devenir en tradicionalismo fundamentalista y, en tanto que tales, intolerantes y totalitarios; y por otra, que sería inconsistente con la propuesta crítica del propio Programa defender un relativismo ético-epistemológico como alternativa generalizable, en la medida en que se caería en un particularismo generalizado análogo al que se critica del eurocentrismo universalista, con la sola diferencia de su origen latinoamericano.

La perspectiva pluriversalista, entendida como diálogo intercultural profundo y respetuoso de la diferencia, persigue el objetivo de lograr la paz y la

convivencia en sociedades caracterizadas por la confluencia de culturas diferentes. El diálogo intercultural no jerarquizado es un requisito para el bienestar humano y puede ser un escudo ante los efectos destructores de la globalización cultural. Así entendida, la perspectiva pluriversalista tiene coincidencias con algunas nociones acuñadas en otras perspectivas críticas a las que, en un sentido amplio, es posible denominar descoloniales y que remiten, en mi opinión, a una idea común acerca de la necesidad de seguir pensando en términos universalistas, pero redefiniendo los términos de la universalidad.

Por ejemplo, la noción de “cosmopolitismo subordinado” utilizada por Boaventura de Souza Santos se refiere a una globalización desde abajo que según el autor ha emergido en movimientos sociales, redes y otras acciones colectivas, que se manifiestan transnacionalmente en contra de la globalización neoliberal, por ejemplo, el Foro Social Mundial. El autor analiza las posibilidades de un globalismo respecto al derecho en términos de pluralismo jurídico a partir de una “reconstrucción transcultural” que permita el reconocimiento de las diferencias y la elaboración de derechos humanos multiculturales. La posibilidad del pluralismo jurídico depende de la reivindicación de tradiciones normativas y de ordenamientos jurídicos diferentes a nivel planetario. (Cfr. B. de Souza Santos, 1998 y 2005) Esa interlegalidad transnacional que es el supuesto y la meta del cosmopolitismo subordinado debería formar parte, según entiendo, del programa del pluriversalismo descolonial.

Dipesh Chakrabarty, en un breve artículo de 2006, analiza distintos modos en que el universalismo fue asumido por autores anti y descoloniales durante el siglo XX para, a partir de allí, delinear su propuesta humanista cosmopolita. Dicha propuesta intenta radicalizar la historicidad del habitar –siempre errante– del ser humano. Todo lugar que el ser humano habita fue habitado por otros seres humanos que dejan rastros acerca de cómo ser humano en ese lugar. Expresa Chakrabarty:

Al pensar en la relación entre lo particular y lo universal y la cuestión del humanismo actual, he permanecido junto al joven Kant: lo universal debe ser abierto a lo particular y bajo su presión debe estar sujeto a una seria revisión. Quizá las cuestiones de lo universal y lo particular, a medida que se intensifican en una era de globalización, sean en el fondo reminiscencias de viejos problemas del razonamiento humano. Refiriéndome de nuevo Kant, quizás sean cuestiones que el razonamiento humano no puede ignorar ni responder con un grado permanente de insatisfacción. Lo universal, así, funciona como una hipótesis que

debe ser constantemente verificada en relación con la realidad. (Chakrabarty, 2006:42s)

La mención que el autor hace del joven Kant viene de otra parte de su trabajo en el que considera posible reconciliar a Kant con Herder, cuestión en la que no entraré porque considero que significaría otra investigación. En cambio quiero destacar el alcance provisional de lo universal, que lejos de caer en el relativismo lo inscribe en una posición perfectible y allí es donde me parece necesario dejarlo para poder, más adelante, vincularlo con el constructivismo.

Continuar con el humanismo dialógico cosmopolita conduciría a la necesidad de incluir pensadores como Eduard Said, W.J.T. Mitchell, Saree Makdisi entre otros, además de tratar la obra de Chakrabarty aquí solo mencionada y esa tarea está fuera de los alcances de este trabajo. Sólo creo imprescindible señalar que desde estas perspectivas se están ensayando modos de entender a los derechos humanos como emergiendo de alguna forma de humanismo que promueve el acercamiento y el respeto hacia los diferentes “significados de vida” que los seres humanos tenemos derecho a perseguir.

Las cuestiones del universalismo, el particularismo, el pluriversalismo han abierto la orientación de este trabajo hacia la necesidad de tratar algunos de los rasgos del actual contexto mundial: global y multicultural, lo que trae a la discusión infinidad de temas entre los que se presentarán los referidos a la identidad (individual y colectiva) y el multiculturalismo, por estar directamente vinculados a los núcleos de los actuales debates en torno de los derechos humanos y a la ética.

Capítulo III. Tensiones entre derechos

Reflexionar acerca de los derechos humanos implica instalarse en alguno de los marcos de la filosofía política, de la ética y de la filosofía jurídica; desde los que se debate acerca de su justificación, de sus alcances y de sus posibilidades de implementación efectiva. El irresuelto problema de su fundamentación será, por el momento, omitido; se presentarán las posiciones paradigmáticas del mismo en el próximo capítulo.

En la filosofía occidental, una primera aproximación al tema de los derechos humanos nos introduce en la tradición liberal y en los múltiples debates que tienen lugar en su interior. Uno de los problemas que creo necesario presentar es el originado en la multiplicidad de reclamos que son justificados bajo la, cada vez más abarcadora, categoría de derechos humanos. Ese crecimiento puede ser aceptado, generalmente, por los defensores de la teoría de las generaciones de derechos; o cuestionado por aquellos que argumentan en términos de acotar los derechos humanos a unos pocos, para salvaguardar su carácter absoluto y la obligatoriedad de su cumplimiento efectivo. Sin que sea posible trabajar en toda su amplitud las múltiples consecuencias que pueden derivarse de la adopción de una u otra de estas posturas, considero importante presentar algunas de las tesis centrales de la controversia porque en ella se pueden distinguir, con cierta claridad, los supuestos compartidos que caracterizan a la defensa liberal de los derechos humanos, así como también, las importantes cuestiones no resueltas. Uno de los problemas emergentes en la tradición liberal, que trataré en una segunda parte de este capítulo, es el del carácter exclusivamente individual de los derechos humanos o la posible defensa de derechos colectivos, sin renunciar a los ideales de libertad e igualdad que definen, aunque en forma conflictiva, a la tradición liberal.

Para finalizar el capítulo presentaré algunos rasgos de una posición que se aparta de la tradición liberal y que se configura desde Latinoamérica, a la que en un sentido bastante general denominé descolonial en el capítulo I. Desde esta posición, se ponen en tensión los modos liberales de concebir a los derechos humanos y se defienden derechos colectivos como medios idóneos para alcanzar ideales de la vida buena que permitan a los subalternizados alcanzar la igualdad y la libertad, que el capitalismo y la democracia liberal les adeudan.

1-Los derechos humanos en la tradición liberal

En un debate entablado hace más de dos décadas por destacados teóricos de la filosofía del derecho F. Laporta presentaba el problema de la ampliación de los derechos, que pueden ser considerados derechos humanos, a partir de señalar su alarma ante la creciente apelación a los derechos humanos para promover, no sólo los clásicos derechos del hombre y del ciudadano sino también derechos sociales, económicos y de medio ambiente, ampliación con la discrepa porque considera que “cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrán como, exigencia, y cuanto más fuerza moral o jurídica se les suponga más limitada ha de ser las lista de derechos que la justifiquen adecuadamente” (Laporta, 1987:23)

El autor ofrece una serie de especificaciones acerca de la noción de derecho para poder analizar, posteriormente, los alcances conceptuales de la noción de derechos humanos. Entre tales especificaciones señala que los “derechos” son algo que está antes de las acciones, pretensiones o exigencias, antes que los poderes normativos, antes que las libertades normativas y antes que las inmunidades. Considera necesario distinguir entre derechos y técnicas de protección de derechos. Y agrega:

Se entienden mejor cuando se les concibe como el *título* (MacCliskey, 1965, 1976, Marshall, 1973) que subyace a todas esas técnicas de protección y a otras más, es decir, cuando se les concibe como justificante de la puesta en marcha de tales técnicas. Sugiero que cuando usamos la noción de “derecho” no estamos haciendo referencia a ciertas normas primarias o secundarias de un cierto sistema normativo, sino a la razón (Raz, 1984) que se presenta como justificación de la existencia de tales normas. (Laporta, 1987:27s)

Según el autor confundir los derechos con las técnicas de protección de derechos ha llevado, en primer lugar, a considerar que los derechos son privativos de los sistemas jurídicos (y no posibles componentes de otros sistemas normativos) y, en segundo lugar, a que los sistemas normativos se componen exclusivamente de normas, cosa que debe ser cuestionada si se aspira a que dichas normas puedan estar fundadas en razones (derechos). Los derechos son “la expresión de una especial consideración que los sistemas normativos atribuyen a ciertas situaciones o estados de cosas relativos a los individuos de una cierta clase.” (Laporta, 1987:29)

Los sistemas normativos jurídicos, morales o sociales, contemplan aspectos de ciertos individuos como algo valioso, como un bien, que justamente por serlo, se constituye en una razón y otorga una justificación para articular un sistema normativo en pos de su protección. Mientras la formulación de un deber puede hacerse en términos impersonales: se debe x; la adscripción de un derecho es siempre individual, x tiene derecho, significa que todos y cada uno de los integrantes de la clase x tienen ese derecho.

Lo expuesto hasta aquí por Laporta le permite ubicarse entre aquellos teóricos que niegan que los derechos sean tales sólo a condición de pertenecer al sistema jurídico. En otras palabras, se aleja del iuspositivismo fuerte. Además, sus afirmaciones acerca de la anterioridad de los derechos a cualquier orden normativo, permite en principio considerarlo un defensor de alguna de las versiones del iusnaturalismo, cuestión que sólo dejaré planteada en esta etapa, por estar más directamente vinculada con el tema de los fundamentos de los derechos que con el de su conceptualización.

Según el autor, las características formales que suelen ser adscriptas en la ética, la política y el derecho a los derechos humanos son: la universalidad, su carácter absoluto y su inalienabilidad. Trataré cada uno de estos rasgos brevemente: La universalidad significa que los derechos humanos se adscriben a todos los seres humanos y esto obliga a considerar irrelevante cualquier circunstancia del caso, condición del sujeto y características del contexto. Esta condición tiene como consecuencia que los derechos humanos quedan “fuera del ámbito del sistema jurídico positivo” (Laporta, 1987:32) porque se han tornado independientes del sistema jurídico circunstancial en el que el sujeto de derecho viva. De allí que se justifique, según Laporta, la ubicación de estos derechos en el ámbito de la ética tal como hace C. Nino, aunque esto conduzca a otros problemas vinculados con las éticas positivas y la ética crítica, tema que Laporta no profundiza en el artículo que se está presentando y al que volveré en el próximo capítulo en el que se tratará la propuesta teórica de C. Nino. De todos modos, es necesario aclarar que el adjudicar los derechos humanos a la ética obliga a descontextualizarla. “La noción de “universalidad” implica por sí misma el hacer caso omiso de instituciones y roles para poder adscribir los derechos morales a *todos* al margen de su circunstancia vivencial o contextual.” (Laporta, 1987:33)

A partir de suponer la universalidad moral de los derechos humanos Laporta propone una primera definición:

- a) Para todos y cada uno de los miembros individuales *de la clase –ser humano–*...
- b)...una posición, situación, aspecto, estado de cosas, etc....
- c)...que se considera moralmente un bien tal que constituya una razón fuerte...
- d) para articular una protección normativa en su favor...(Laporta, 1987:34)

La consecuencia que extrae el autor de la propiedad de universalidad y de la definición propuesta, es que los derechos humanos deben ser formulados en forma muy abstracta y general porque cualquier especificación los ataría a un contexto determinado, lo que atenta contra la posibilidad de su validez universal.

La otra cara de la universalidad de los derechos tiene que ver con los deberes y obligaciones que también se universalizan. Mientras un derecho cualquiera en el marco de un contexto determinado supone la obligación de alguien de satisfacerlo o protegerlo, un derecho moral sin escenario específico es una demanda para cualquiera, según el autor. Tras presentar una clasificación de las obligaciones generales y especiales, negativas y positivas concluye que lo característico de los derechos humanos por su universalidad es “fundamentar la presencia de obligaciones *generales* y no tanto obligaciones especiales, es decir, de obligaciones de todos y no tanto de obligaciones meramente posicionales.” (Laporta, 1987:35) Y en concordancia con Garzón Valdés, afirma que los derechos humanos demandan la exigencia de obligaciones generales positivas, es decir, que todos y no sólo las instituciones tenemos la obligación de realizar acciones conducentes a la realización de los derechos humanos. Desde la perspectiva de la ética esto supone la solidaridad, justificada por ser una exigencia ética fuerte y no basada en la caridad voluntaria, lo que Mill caracterizó como el paso de la ética de la “beneficencia” a la ética de la “justicia”. Esto significa la obligación de todos y cada uno a colaborar activamente en la protección de los bienes y la satisfacción de las exigencias que forman los derechos humanos. En opinión del autor esto conduce a pensar seriamente en la ampliación ilimitada del catálogo de derechos que forman parte de los derechos humanos. Cuestión en la que puedo coincidir, pero que no considero un argumento importante en contra de considerar a los derechos económicos, sociales, culturales y medio ambientales como derechos humanos. No creo que sea correcto concluir que dado que los derechos humanos generan obligaciones positivas en todos y cada uno de nosotros, entonces es mejor no considerar derechos humanos a aquellos que pudieran generar disminuciones en mis recursos económicos para posibilitar una

redistribución de la riqueza, cuestión que queda implícitamente planteada por el autor.

El segundo rasgo formal de los derechos humanos es su carácter absoluto. Esta característica alude a la fuerza, a la urgencia de la exigencia moral contenida en estos derechos que constituye un bien básico y necesario, que debe ser garantizado por alguna técnica. Afirma Laporta:

Cuando decimos que los derechos humanos son derechos “absolutos” lo que queremos decir es, precisamente, que se trata de requerimientos morales que, en caso de entrar en conflicto con otros requerimientos morales, los desplazan y anulan, quedando ellos como exigencia moral que hay que satisfacer. Y queremos decir que los desplazan y anulan *en todo caso*. (Laporta, 1987:39, las cursivas son del autor)

El carácter absoluto de un derecho significa que no puede ser suprimido por ninguna circunstancia y que debe ser satisfecho sin excepción. Sólo puede haber conflicto racionalmente justificable cuando éste se produce entre dos derechos de igual categoría moral, es decir, entre dos derechos humanos. En tales casos será necesario evaluar cuestiones de índole no-formal vinculadas con el contexto, la urgencia, las circunstancias, etc., pero un derecho humano no puede ser desplazado o limitado por derechos de menos jerarquía.

El tercer rasgo formal de los derechos humanos es su inalienabilidad. Este rasgo se ha interpretado de modos diferentes según el marco ideológico desde el cual se ha hecho tal interpretación. La línea interpretativa fundada en Locke y desarrollada posteriormente por los liberales considera que el carácter inalienable de un derecho remite a la irrenunciabilidad de ese derecho por parte de su titular, en otras palabras, restringe en forma absoluta “la idea de consentir en ser privados de un derecho básico”. El autor sintetiza este tema en los siguientes términos:

Los derechos humanos, en tanto en cuanto son “inalienables”, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad. (Laporta, 1987: 44)

Hasta aquí se presentaron parte de las opiniones de Laporta quien tiene la virtud de analizar en forma clara los rasgos formales que caracterizan a los derechos humanos. Su posición recibió muchas críticas entre las que me parece interesante subrayar la formulada por A-E Pérez Luño, quien sostiene que los compromisos teóricos de Laporta con una posición iusnaturalista dura, encadenan

al autor a un enfoque sincrónico de los derechos humanos impidiéndole reconocer la diacronía propia de los mismos, cuya consecuencia es su condicionamiento histórico e institucional. Pérez Luño también objeta, en general, los rasgos formales propuestos por Laporta como propios de los derechos humanos y, en forma particular, discrepa con la característica de absolutos que les fuera atribuida. Si los derechos humanos son absolutos los documentos fundamentales que estipulan qué derechos han de ser considerados derechos humanos no tratarían de derechos humanos pues, como ya Laporta había señalado, en ellos no se respeta este rasgo. Esta situación, según Pérez Luño, puede ocasionar perplejidad y tener efectos retrógrados en la práctica y la lucha por la garantía de los derechos humanos. Sin embargo, en mi opinión, el que los derechos humanos reconocidos en los tratados y pactos internacionales no garanticen aún adecuadamente su carácter absoluto, no es un argumento formal adecuado para eliminar tal rasgo. Pero además, desde el punto de vista de la práctica de los derechos humanos es bastante evidente que tales documentos son un mínimo necesario de garantías, pero están muy lejos de ser suficientes. Tiene razón Pérez Luño cuando señala los serios inconvenientes que tienen estos rasgos formales y que son objeto de análisis tanto en la hermenéutica jurídica teórica, como en los intentos de compatibilizar los distintos derechos reconocidos en el derecho positivo, a nivel nacional como internacional, sin embargo, concluir por ello que posiblemente no tenga sentido “perfilar la significación de los derechos humanos(...) a partir de sus pretendidas notas de universalidad, absolutismo e inalienabilidad” (Pérez-Luño, 1987:55) resulta, en mi opinión, una giro teórico peligroso para la posibilidad de justificar la validez de los derechos humanos, especialmente donde éstos no son reconocidos.

La teoría de la generación de derechos considera que los derechos humanos son una categoría histórica que sólo puede aplicarse con propiedad en el contexto de la modernidad europea, y que se plasma en las revoluciones burguesas del siglo XVIII. Escribe Pérez Luño:

Ese contexto genético otorga a los derechos humanos unos perfiles ideológicos definidos. Los derechos humanos nacen, como es notorio, con marcada impronta individualista, como libertades individuales que configuran la “primera fase o generación” de los derechos humanos. Dicha matriz ideológica individualista de los derechos humanos sufrirá un amplio proceso de erosión e impugnación en las luchas sociales del siglo XIX, que evidenciará la necesidad de completar el

catálogo de libertades de la primera generación con una segunda generación de derechos: los económicos, sociales y culturales. (Pérez Luño, 1987: 55s)

En la primera generación, los derechos son vistos como defensas de las libertades en la esfera privada, protegiéndola de las posibles intromisiones de los poderes públicos. En la segunda generación, los derechos son concebidos como posibilidades de participación, y su garantía supone acciones por parte de los poderes públicos para posibilitar su ejercicio. Pero los cambios acontecidos durante la segunda mitad del siglo XX han producido lo que puede ser denominado, siguiendo el modo en que los teóricos sociales anglosajones han propuesto, el fenómeno de la “contaminación de las libertades”. Con esta noción se pretende aludir a la degradación que sufren los derechos fundamentales ante determinados usos de la tecnología, por ejemplo, el desarrollo de la industria bélica con capacidad para destruir varias veces el planeta, o la enajenación ilimitada del medio ambiente, justificada a partir de una sesgada visión del desarrollo que encubre una racionalidad instrumental orientada al lucro desmedido. Los dos problemas, mencionados como ejemplos, originan legítimas preocupaciones que deben ser atendidas para garantizar el derecho a la paz y el derecho a un medio ambiente sano respectivamente, y ambos como elementos constitutivos de las condiciones que hacen posible el desarrollo de los planes de vida de todo ser humano, lo que se articula en una tercera generación de derechos humanos.

La perspectiva histórica de los derechos humanos tiene buenas razones para ser defendida, aun cuando la teoría de las generaciones puede ser objetada desde muchos puntos de vista. Pero sus defensores reconocen que no se trata de un esquema evolutivo lineal y preciso, sino más bien de rasgos que perfilan, en determinados contextos, protecciones ante la posible reiteración de violaciones a las libertades o ante potenciales, pero muy probables, nuevas formas de violaciones a aquellas. Hay sobrados ejemplos de derechos económicos que han sido protegidos desde la primera generación, y de derechos civiles y políticos, cuyo ejercicio sólo fue posible a partir de las luchas que generaron los derechos considerados de segunda generación. Esto ha llevado a autores como Gregorio Peces Barba, que defendieron la teoría de la generación de derechos, a afirmar:

Todo esto nos lleva a la necesidad de reformular, al hilo de la evolución histórica, los conceptos de distinción entre derechos civiles y políticos y derechos

económicos, sociales y culturales y, también, a reformular las técnicas de protección en uno y otro supuesto. Me parece que esta reformulación conduce a borrar la separación y la ruptura entre ambos niveles de los derechos fundamentales y entre sus orígenes filosóficos, conduciendo a una posición más integradora que desmonta la maniquea interpretación de que sólo los derechos de origen liberal son susceptibles de ser reconocidos como tales, y desenmascara el artificial edificio que pretende la exclusiva en esta materia para el pensamiento liberal y que genera a su vez la antítesis, igualmente errónea, de que el socialismo es incompatible con los derechos fundamentales (versión leninista totalitaria del socialismo). (Peces Barba, 1988: 199 a 202)

Según el autor, todos los derechos fundamentales son derechos de libertad, pero las técnicas para su protección han requerido la incorporación del componente igualitario que “matiza y completa” la libertad haciéndola posible.

Tanto Laporta como Pérez Luño separan la justificación formal de los derechos humanos de la teoría de la generación de derechos, como tesis incompatibles. Pero esta división puede ser puesta en tela de juicio, tanto desde su justificación teórica como a partir de una mirada más global que trascienda los límites euro-céntricos que la perspectiva diacrónica de la generación de derechos arrastra.

En una línea teórica que contempla la dimensión histórica de los derechos humanos sin desatender a sus rasgos formales es posible ubicar la propuesta de E. Garzón Valdés, la que será presentada en el próximo apartado, desde la noción de “coto vedado” la que, además de su interés teórico, resulta un puente adecuado para pasar al tema de los derechos colectivos defendidos por las posiciones culturalistas, liberales o no, a las que Garzón Valdés critica, pero en abierto diálogo con sus defensores.

1-1 Los derechos humanos individuales

Garzón Valdés utiliza la metáfora del “coto vedado” para hacer referencia a ciertas limitaciones en las competencias parlamentarias destinadas a evitar que “el principio de la mayoría” se transforme en “el dominio de la mayoría” (según los términos kelsenianos adoptados por el autor en relación con este tema) cuyo efecto potencial es la violación de los derechos humanos de las minorías. (Cfr. Garzón Valdés; 1989a: 153). En un texto posterior afirma el autor:

Desde hace tiempo abogo por el concepto de “coto vedado”, en el que han de resguardarse los derechos fundamentales no negociables, como condición necesaria de la democracia representativa. Sólo fuera de este “coto vedado” cabe el disenso, la negociación y la tolerancia. (Garzón Valdés, 2000:20)

El “coto vedado” está constituido por aquellos derechos imprescindibles para la satisfacción de los bienes básicos, es decir, de aquellos bienes “que son condición necesaria para la realización de cualquier plan de vida”. (Garzón Valdés; 1989b: 209) Los bienes básicos corresponden a necesidades básicas, las que a su vez pueden ser “naturales” o “derivadas”. Las necesidades básicas naturales son las mismas para todos los seres humanos como, por ejemplo, el alimento o la protección de las inclemencias climáticas (vivienda y vestimenta). Las necesidades básicas derivadas dependen de las sociedades en las que las personas se desarrollen, y podrían ser ejemplificadas con la necesidad de la lectoescritura en sociedades modernas e industriales. Las necesidades básicas derivadas mutan históricamente con una marcada tendencia a la expansión. Es necesario atender a la incorporación de derechos en el “coto vedado” para garantizar la homogeneidad social necesaria en una democracia (más adelante se tratará el tema de la homogeneidad). La expansión de derechos depende de dos factores: los cognitivos y los materiales. Los factores cognitivos están basados en que “la intelección de que algunas conclusiones hasta ahora no percibidas, pueden ser inferidas de las premisas del sistema ético.” (Garzón Valdés, 2000: 22) Este tipo de expansión es la base, según el autor, de la teoría de las generaciones de derechos, en las que en realidad no se incluyen nuevas premisas sino que se derivan nuevas conclusiones de las premisas ya establecidas. Para ejemplificarlos, el autor menciona que el derecho a la vida (de primera generación) se relaciona directamente con el derecho a un medio ambiente no contaminado (derecho reconocido como de tercera generación); claramente se observa que el segundo derecho es una explicitación de una de las condiciones necesarias para garantizar el primero, y no un derecho nuevo e independiente del primero. El segundo tipo de factores mencionados alude a cambios en la disponibilidad de recursos “económicos, técnicos o culturales” (Ibid) que justifica la ampliación de los límites del coto vedado. Por ejemplo, si existen los recursos técnicos necesarios para proporcionar agua potable a todos los ciudadanos, la efectivización de esta posibilidad puede

ser incorporada al coto vedado en la medida en que es condición para el cumplimiento de otros derechos allí resguardados.

Los derechos que forman parte del “coto vedado” , es decir aquellos que quedan excluidos de la discusión parlamentaria y de la votación ciudadana, no tienen por qué corresponderse con aquellos bienes adoptados por el consenso fáctico, y son independientes “de la voluntad o deseos de los integrantes de la comunidad”. Incluso, si los afectados no comprenden la importancia de los bienes básicos, el autor justifica actitudes paternalistas, puesto que quien no acepta la garantía de sus bienes básicos demuestra ser un “incompetente básico”. (Cfr. Garzón Valdés, 2000: 22) Para determinar estos derechos será necesario recurrir al punto de vista de una moral crítica o ética, y los mismos responderán a criterios como la imparcialidad y la universalidad.

La tarea del legislador será, por una parte, fortalecer la defensa del coto vedado y promover la expansión de sus límites y, por otra, ocuparse de promover la satisfacción de lo que, siguiendo a James Grunebaun, Garzón Valdés llamará “los deseos secundarios” de la gente (es decir, no relacionados con los bienes primarios). Aquí el criterio de selección será de tipo prudencial, utilizando pautas de tipo costo-beneficio y midiendo los niveles de prioridad, ante la posible contradicción, entre la promoción de bienes que satisfagan diferentes deseos secundarios. Los deseos de los representados serán condicionantes relevantes en las decisiones adoptadas por el legislador. Este es el ámbito de negociación prudencial que, aunque abierto y libre, deberá ser limitado por un umbral proporcionado por consideraciones éticas. Este umbral es establecido por Garzón Valdés, a partir del principio de homogeneidad social, que es considerado como una condición necesaria a toda democracia. En palabras del autor:

Una sociedad es homogénea cuando todos sus miembros gozan de los derechos incluidos en el coto vedado de los bienes básicos. (Garzón Valdés, 2000:23)

El “coto vedado” constituye el núcleo no negociable de cualquier constitución democrática liberal que propicie el “Estado social de derecho” (ibid) y el principio de homogeneidad promueve el desarrollo saludable de la democracia, evitando los vicios que se pueden asociar a ella cuando las diferencias sociales son tan marcadas que la igualdad no es otra cosa que un postulado formal, y la libertad una propiedad de pocos. Queda claro que el modo en que debe ser entendida la homogeneidad es radicalmente diferente de aquellos que apelan a ella “para

justificar una política de asimilación de las etnias minoritarias a la cultura nacional hegemónica” reconoce L. Villoro al referirse a la propuesta de Garzón Valdés. La “homogeneización” entendida como supresión de las diferencias culturales y adopción de los valores de la cultura dominante “forma parte de una ideología de unidad nacional, en detrimento del pluralismo cultural. Pero ese no es el caso de Garzón Valdés.” (Villoro, L. 2000:45)

La vigencia de los derechos en el “coto vedado” de los bienes básicos, tal como ya se dijo, no depende de los integrantes de la comunidad ni de su moral positiva, sin embargo, tales derechos, deberán poder ser compartidos por los miembros de todas las culturas (garantizando la pluralidad). Se ampliarán los comentarios que Villoro hace de la propuesta de Garzón Valdés en relación con los derechos de los pueblos y el universalismo un poco más adelante, por el momento respetaré el orden expositivo del autor para terminar de presentar los elementos constitutivos del “coto vedado”.

La cuestión que está pendiente es la de justificar el contenido del “coto vedado” y para ello el autor recurre a una “vía negativa” debido a las dificultades que reconoce que existen en la posibilidad de establecer qué es lo bueno. La vía negativa intentará establecer qué es lo malo, pero para ello partirá de tres suposiciones básicas: 1- Se supone una concepción de “agente humano cuyas reglas de comportamiento no son las de un club de suicidas ”. (Garzón Valdés, 2000:25) En síntesis, tenemos que suponer que la gente quiere vivir. 2- En coincidencia con J. Rawls y B. Barry en este punto, es necesario admitir que se puede dudar por razones adecuadas de toda concepción del bien, sin embargo y tomando distancia de los autores mencionados, Garzón Valdés considera que ello no es un motivo para adoptar necesariamente una posición neutral, por el contrario, considera que “así como la tolerancia, si es que no quiere convertirse en tolerancia boba, ha de estar enmarcada por un cerco de intolerancia, así también lo razonable requeriría el cerco de lo irrazonable.” (Garzón Valdés, 2000:25) 3- Este supuesto se origina en el señalamiento de B. Barry acerca de que existe una diferencia importante en la moral del sentido común entre hacer un bien y evitar un mal; diferencia que se funda en las grandes discrepancias existentes entre lo que la gente concibe como lo bueno y bastantes coincidencias, en cambio, acerca de lo que daña.

Sobre la base de estos supuestos la vía negativa consiste en partir de alguna concepción de lo malo, cuya aceptación sea irrazonable. En términos de

von Wright tal concepción sería una “perversión irracional.” (v. Wright, 1993:24, citado por Garzón Valdés 2000:26) Los estados de cosas que se incluyen en esta categoría son “aquellos que afectan básicamente la supervivencia de la especie humana.” (Garzón Valdés, 1998:26) Otro modo de referirse a esa idea de perversión irracional es la noción de “mal radical” acuñada por Kant y que, con modificaciones, es tomada por autores contemporáneos, por ejemplo C. Nino, para hacer alusión a atrocidades cometidas por los seres humanos en contra de otros seres humanos (por ejemplo, los genocidios). Lo radicalmente malo impide la realización de cualquier plan de vida, con independencia de las concepciones de lo bueno que orientan planes diferentes. Según Garzón Valdés y en coincidencia, nuevamente, con B. Barry las variaciones de daños posibles son reducidas entre seguidores de distintas concepciones del bien. Los daños justificados, como castigos por faltas cometidas por los agentes, no presentan variantes demasiado originales entre las culturas, con independencia de la opinión que tales prácticas puedan originar entre personas pertenecientes a distintas culturas o poseedoras de diferentes concepciones del bien. “Es decir que las diferentes concepciones morales no se diferencian tanto por lo que respecta a qué ha de constituir un daño sino más bien por las razones que justifican la imposición del mismo. Obviamente, ellas serán tanto más razonables cuanto menos se acerquen innecesariamente al cerco de lo irrazonable.” (Garzón Valdés, 2000:29)

La vía negativa partirá, entonces, de lo irrazonable (o mal radical) para iniciar un recorrido en el que cada etapa deberá ser un avance hacia un grado de razonabilidad. Estos pasos razonables que se alejan de la irrazonabilidad extrema no son uniformes, por el contrario, dependen de la situación de cada sociedad. Las exigencias de razonabilidad pueden ser diferentes según los tiempos y los lugares, existiendo un condicionamiento contextual de la razonabilidad esperable.

Saltando algunos pasos de la argumentación de Garzón Valdés creo importante citar una síntesis, que el propio autor propone, que deja expuestos algunos temas nodales del debate con autores multiculturalistas acerca de los derechos en general, y de los derechos humanos en particular. Expresa el autor:

- i) Personas razonables son aquellas que rechazan máximas irrazonables de acción.
- ii) Esto vale para todas las personas, cualquiera que pueda ser su concepción de lo bueno.
- iii) Las concepciones de lo bueno no son inconmensurables, como suelen sostener algunas versiones del multiculturalismo.

iv) Todas aquellas concepciones de lo bueno que excluyen máximas irrazonables son razonablemente aceptables.

iv) Entre dos concepciones de lo bueno razonablemente aceptables, aquélla que permite una promoción mayor del bienestar (entendido como un mayor alejamiento del mal-estar) es mejor. (Garzón Valdés, 2000:33)

Es importante destacar de la cita que el criterio adoptado como canon de razonabilidad tiene alcances universales, preocupándose por ser lo suficientemente inclusivo, como para permitir que sea adoptado por personas que pertenecen a culturas muy diferentes. Si bien el autor no se ocupa en el artículo que se está trabajando de ampliar la cuestión de la conmensurabilidad entre tradiciones, la estrategia de la vía negativa aporta razones atendibles para considerarla un buen recurso a la hora de justificar derechos humanos universales, o transculturales como veremos más adelante que propone denominarlos L. Villoro.

En un trabajo posterior, Garzón Valdés indica una serie de problemas conceptuales que, en su opinión, están obstaculizando el debate acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural. Las principales “confusiones” e inferencias falsas derivadas de vinculaciones conceptuales inadecuadas indicadas por el autor son cinco y cada una de ellas provoca, además, confusiones derivadas. No resulta pertinente, por la naturaleza de las mismas, ahondar en cada una de ellas en este trabajo, pero puede ser de utilidad una breve presentación, en la medida en que su relación con los derechos humanos y sus alcances morales es clara, y las consecuencias que pueden tener en relación con los derechos individuales y grupales es de suma relevancia para ir explicitando los núcleos del debate. En palabras del autor, las confusiones son las siguientes:

- 1- La confusión entre tolerancia y relativismo moral.
- 2- La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral.
- 3- La confusión entre identidad personal e identidad social.
- 4- La confusión entre unidad cultural y unidad institucional.
- 5- La confusión entre sujetos jurídicos y sujetos morales. (Garzón Valdés, 2004: 94)

En relación con la primera “confusión”, el autor sostiene que es muy común afirmar que como las diversas culturas (con sus respectivas concepciones de bien y formas de vida) son inconmensurables –resultando, por ello, imposible

evaluarlas mediante juicios morales universales- la única posibilidad razonable es asumir una posición tolerante basada en el relativismo moral.

Garzón Valdés considera que este argumento no es correcto, en primer lugar, porque de la diversidad cultural no se infiere necesariamente la inconmensurabilidad (cuestión que ya se había planteado) y en segundo lugar, porque no considera que exista una relación conceptual entre tolerancia y relativismo. La tolerancia indiscriminada, radical, ante cualquier forma de vida “equivale a la eliminación de toda regulación del comportamiento humano.” (Garzón Valdés, 2004: 95) La tolerancia sensata, a diferencia de la anterior considerada insensata, acepta que hay límites inviolables que sería intolerable lesionar. No todo comportamiento tiene que ser tolerado ni a nivel individual ni a nivel grupal, y el número de individuos que realice una acción no cambia en nada su aceptabilidad o inaceptabilidad moral. El relativismo moral carece de criterios para discriminar lo que puede o no ser tolerado, por lo que no es adecuado equiparar ambas posiciones. En directa vinculación con lo anterior, Garzón Valdés afirma:

Otro falso dilema que resulta de la confusión entre tolerancia y relativismo moral (entendido como una consecuencia inevitable de la diversidad cultural) es el que sostiene que o se es tolerante, y en este caso no sería posible afirmar la vigencia universal de los derechos humanos, o se la afirma y entonces uno se convierte en un etnocentrista intolerante. (Garzón Valdés, 2004: 97)

Si bien la defensa indiscriminada de la diversidad cultural suele ser un argumento generalizado en la lucha contra el imperialismo y a favor del igualitarismo cultural, en realidad sus alcances son muy limitados, pues si se acepta la radical diferencia cultural y la consecuente inconmensurabilidad, no hay modo de defender la noción de igualdad, idea que sólo es considerada un valor universal desde la modernidad occidental. Aún si se abandona toda perspectiva prescriptivista universal, del mero reconocimiento de la diversidad moral no puede inferirse adecuadamente ni la obligatoriedad moral del respeto por las normas morales de cada cultura, ni la creencia en que esta diversidad sea valiosa.

Garzón Valdés defiende la posibilidad de encontrar criterios transculturales a partir de lo que denomina “razones puente”. Como ejemplo de este tipo de razones –siguiendo la propuesta de Hugo Grotius- establece que hay dos principios que toda sociedad tiene que seguir si no quiere autodestruirse: “el

derecho a la autodefensa y la prohibición de dañar arbitrariamente o innecesariamente a sus semejantes.” (Garzón Valdés, 2004: 99) Sobre estos dos principios básicos es perfectamente posible inferir un buen conjunto de derechos humanos, universales y formulados desde el punto de vista imparcial.

En relación con la “confusión” entre diversidad cultural y enriquecimiento moral (2), en un tono claramente polémico, el autor señala ejemplos de prácticas culturales que no resultan enriquecedoras moralmente (circuncisión femenina, quema de viudas en India o violencia física ejercida sobre las mujeres admitida en muchos grupos culturales, entre otras). Sobre el particular duda de que se puedan encontrar “razones puente” y afirma que la defensa indiscriminada de la diversidad cultural como enriquecimiento moral se funda en una “confusión” más profunda que no distingue entre moral positiva y moral crítica. La moral positiva se refiere a reglas y principios morales válidos en una sociedad, mientras que la moral crítica remite a reglas y principios que satisfacen los criterios de universalidad e imparcialidad. La existencia de determinadas reglas en una sociedad no supone que estas deban ser aceptadas incondicionalmente. Agrega el autor:

Ningún punto de vista puramente cultural tiene, por el mero hecho de ser tal, valor ético. Las pretendidas justificaciones historicistas de los derechos humanos, que aducen que estos son sólo un producto cultural de la historia europea, son tan inadecuadas como la defensa de costumbres moralmente aborrecibles con el argumento de que son justificables desde el punto de vista de quienes las practican. (Garzón Valdés, 2004: 101)

La tercera “confusión” indicada es aquella que se produce entre identidad personal e identidad social. Como ya he expuesto en este trabajo las opiniones de Ch. Taylor (coincidentes con las de M. Sandel) respecto de la tesis que defiende la determinación social de la identidad personal, no creo necesario reiterar esta cuestión. A esas posiciones puede agregarse, pero desde la tradición liberal, la de W. Kymlicka “quien sostiene que la membresía a una comunidad es un bien primario cuya defensa deberían propiciar también los liberales inspirados por el igualitarismo del tipo propuesto por John Rawls.” (Garzón Valdés, 2004: 104s) Garzón Valdés no acuerda con esta posición y considera que su defensa no sólo es peligrosa, porque da fundamentos a políticas ultranacionalistas y xenofóbicas (como el nazismo y actualmente a la nueva derecha europea) sino que, además, desvirtúa radicalmente la noción de derechos humanos que son concebidos como

pertenecientes a todos los seres humanos, con independencia de su origen, raza, credo, religión, nacionalidad u otra cualquier categoría clasificatoria. En otras palabras, otorgar derechos en función del origen es discriminar, y eso atenta contra los rasgos formales de los derechos humanos.

Acerca de la cuarta “confusión” el autor dice que la misma se produce por “creer que entre unidad cultural y unidad institucional se da una relación de necesidad recíprocamente condicionada.” (Garzón Valdés, 2004: 116) Para tratar esta cuestión parte del “Pacto internacional sobre derechos civiles y políticos” de la Asamblea General de las Naciones Unidas, del 19 de diciembre de 1966, en el que en el Artículo 27 establece el derecho de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas a conservar su cultura, profesar su religión y emplear sus idiomas. Sobre esta base en años posteriores se fueron estableciendo convenios (OIT, 1989, por ejemplo) y Proyectos (como el Proyecto de Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en 1994) en los que se intentó ampliar los derechos de los pueblos indígenas abogando a favor de la autodeterminación, la autonomía jurídica, la conservación de la lengua originaria en los sistemas educativos (incluso más allá de las fronteras de la comunidad), la libertad de prácticas y la conservación de tradiciones, con el único límite del respeto por los derechos humanos. La mayor parte de estos planteos convergen en lo que suele denominarse “pluralismo jurídico” en el que se promueve la validez de diferentes sistemas normativos en un mismo territorio. Para que esto sea posible en los hechos, en general, es necesario suponer un principio de clausura social según el cuál rasgos como el origen, y características sociales y físicas se constituyen como factor de exclusión e inclusión. Si se aceptan ambos elementos –el pluralismo jurídico y el principio de clausura- no resulta fácil evitar consecuencias negativas para la coexistencia pacífica en contextos multiculturales, ni tampoco resulta sencillo resolver problemas prácticos fundamentales como, por ejemplo, garantizar la educación. ¿Cuántas lenguas debería saber un maestro para enseñar a cada niño en su lengua originaria o cuántas escuelas separadas debería sostener el Estado para garantizar la conservación de las diversas culturas? Otro ejemplo, ya no de Garzón Valdés, de las dificultades que este tipo de arreglos institucionales podrían producir, es poder responder a la pregunta acerca de qué derecho debería aplicarse para juzgar un delito cometido por un individuo nacido de una unión de personas pertenecientes a etnias diferentes.

Por otra parte, el principio de clausura social puede mantenerse de dos maneras: a- Prohibiendo que las personas abandonen la comunidad, o b- impidiendo su reingreso si se le permite la salida. En ambos casos los derechos fundamentales de las personas están siendo violados.

De todas formas el derecho alternativo, propio del pluralismo jurídico, podría seguir siendo defendido en estados multiculturales y no estaría mal hacerlo mientras la autonomía jurídica no entre en contradicción con los derechos humanos y con el derecho estatal justo. La justificación adecuada del derecho alternativo no puede ser del orden de lo cultural sino que debe ser moral, como debería justificarse todo ordenamiento jurídico. Y agrega el autor:

Pudiera suceder, por ejemplo, que fuera el ordenamiento jurídico estatal el que impusiese prácticas moralmente repugnantes y que un grupo minoritario se opusiese a ellas. En este caso, el “derecho alternativo” sería el moralmente valioso y también sería deseable su imposición a nivel nacional. Pero no hay nada que autorice a suponer que tal es siempre el caso. El “derecho alternativo” no tiene, por sí mismo, ningún valor moral indiscutible, sino que todo depende de la calidad de los principios y reglas que lo componen. (Garzón Valdés, 2004: 123)

La cuestión de fondo sigue siendo si existe algo así como un “derecho natural” de las culturas a su perpetuación y la posición adoptada por Garzón Valdés al respecto es que las culturas deben ser preservadas, en la medida en que garanticen el bienestar de sus miembros, y son éstos los que deben decidir su permanencia o no en las mismas. Que el Estado tenga obligaciones positivas para garantizar la preservación de comunidades que no garantizan el bienestar de sus miembros es un tema muy complejo que el autor pasa rápidamente comparando la situación con la de aquellos cultos religiosos que se han quedado sin fieles, caso en el que resulta casi absurdo que la garantía de la libertad religiosa obligue al Estado a subsidiarlas. El tema no queda, en mi opinión, adecuadamente planteado, más adelante desde otros ángulos se volverá a reflexionar sobre el particular. Por el momento y para cerrar este tema es importante aclarar que Garzón Valdés defiende la unidad del sistema jurídico en Estados pluriculturales, sin por ello desestimar formas de organización federal o de autonomías administrativas, que permitan las diferencias culturales. En tal sentido toma como ejemplo la propuesta de régimen autonómico para México, elaborada por el grupo de trabajo integrado por, entre otros, “el Grupo de Apoyo a la Autonomía Regional Indígena, el Consejo General de las Regiones Pluriétnicas de Chiapas y la Comisión Mexicana

de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos” (Garzón Valdés, 2004: 132) en la que se hace referencia a la necesidad de superar la exclusión social y política de los indígenas y de promover su integración al cuerpo nacional en términos igualitarios, recalando la necesidad de promover y garantizar la participación de la mujer indígena. Aquí no se estimula el aislamiento del grupo indígena para preservarlo de la contaminación intercultural, sino que se impulsa su inclusión en los beneficios sociales de pertenecer a un Estado, y se corrige la exclusión histórica de una parte del colectivo (las mujeres). Agrega el autor:

Los límites de las comunidades étnicas o culturales se vuelven aquí permeables y se logra una especie de “pluralismo dinámico” que rechaza toda forma de etnonacionalismo, tanto en su versión incluyente de asimilación compulsiva como en su versión excluyente (limpieza étnica). (Garzón Valdés, 2004: 134)

Finalmente, la “confusión” entre sujetos jurídicos y sujetos morales (5) se produce cuando a partir de contemplar determinados derechos, para cuyo ejercicio es imprescindible la comunidad, se intenta justificar la existencia de derechos colectivos, desde el punto de vista jurídico, sobre la supuesta existencia de derechos morales colectivos. Ante la pregunta acerca de si un ente colectivo puede ser portador de derechos morales, las posiciones son, por supuesto, encontradas. Sostiene Garzón Valdés:

Una respuesta afirmativa a esta cuestión tiene que admitir la existencia de entes no individuales portadores de intereses moralmente relevantes, distintos de los intereses morales de los individuos que integran un grupo o una colectividad.(...) Quienes sostienen la respuesta afirmativa comparten una versión holística que, en el ámbito de la moral, resulta insostenible y confunden derechos jurídicos con derechos morales. Estos últimos sólo pueden corresponder a individuos; el carácter individual de los derechos morales se mantiene aun cuando, en una formulación metafórica pero peligrosa porque puede estimular la creación de entidades morales supraindividuales, se hable de derechos morales de sus miembros. (Garzón Valdés, 2004: 126s)

La peligrosidad del establecimiento de entidades morales supraindividuales se puede constatar en la historia cuando las mismas sirvieron de justificación y apología de las más aberrantes violaciones de los derechos individuales, como ejemplifica el autor con una cita del Manual de los inquisidores (Nicolau Eimeric

y Francisco Peña, 1320 y 1578 respectivamente) en la que el bien público es motivo suficiente para dejar de lado la caridad hacia el individuo.

La introducción de derechos colectivos puede ser problemática, entonces, en relación con los derechos individuales. Si entre ambos tipos de derechos hay conflictos, nos encontraríamos sin criterios para optar acerca de cuáles elegir, y si no hay conflictos entre ellos, entonces, los nuevos derechos son superfluos.

La libertad del legislador para crear nuevos derechos tendientes a dar respuestas a necesidades sociales no es aquí cuestionada pero éste, al contemplar derechos colectivos –cuya posibilidad de ejercicio supone la colaboración intersubjetiva- no crea entes supraempíricos, a los que se le deba otorgar derechos morales diferentes de los que poseen los individuos que integran el grupo.

En una línea teórica semejante en lo que se refiere a: a- la defensa de la inviolabilidad de los derechos individuales; b- el peligro e inadecuación de considerar a las culturas como algo dado, con límites perfectamente determinables y en tanto que entidades independientes de los individuos que las componen, portadoras de derechos morales propios y c- la necesidad de preservar los derechos humanos de los ataques potenciales originados en el ejercicio del poder soberano de un Estado; podemos ubicar a las propuestas teóricas de Seyla Benhabib y de Amartya Sen que he presentado en el capítulo anterior.

Hasta el momento no he tratado en este capítulo el tema de los derechos colectivos, para ello resulta insoslayable presentar los trabajos de Will Kymlicka, tarea con la iniciaré el siguiente apartado.

1-2 Los derechos humanos colectivos en el multiculturalismo liberal

En su obra *Ciudadanía multicultural*, publicada en 1995, W. Kymlicka expresa que en su opinión las doctrinas tradicionales sobre los derechos humanos, no ofrecen un marco normativo adecuado para proteger los derechos de las minorías culturales, lo que las deja en una situación de vulnerabilidad respecto de las mayorías, y agrava la conflictividad entre las diferentes culturas. Por ello afirma:

Creo por tanto que resulta legítimo y, de hecho, ineludible, complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías. En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupos, es decir, un “estatus especial” para las culturas minoritarias. (Kymlicka, 1996:19)

Aparentemente desde esta perspectiva los derechos humanos no deben ser sustituidos ni afectados por los derechos otorgados a las minorías, evitándose de ese modo los riesgos que pueden originarse en los usos racistas de este tipo de organización jurídica. Y agrega el autor:

De ahí que una teoría liberal de los derechos de las minorías deba explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social. (ibid)

Explicar estas cuestiones es lo que el autor se propone en su obra. Para dar un tratamiento adecuado al problema del derecho diferenciado en sociedades multiculturales, propone distinguir entre Estados “multinacionales” en los que la diversidad cultural se ha originado a partir de la incorporación violenta de culturas que tenían formas de autogobierno y vivían en territorios propios, y Estados “poliétnicos” en los que la diversidad cultural es producto de la inmigración voluntaria. El autor reconoce que esta clasificación no es completa, porque algunos grupos culturales no pueden ser incluidos en ella, pero considera que, de todos modos, su utilización está justificada por contemplar la mayor parte de los casos. En mi opinión, las excepciones son muy significativas como para que la clasificación no se vea afectada en su validez. Concretamente las culturas afroamericanas, cuyos miembros fueron trasladados en forma violenta, y que constituyen minorías numéricamente significativas en América del Norte (cuestión mencionada por el autor) y mayorías en muchos países de América del Sur y Centroamérica, quedan excluidas de la clasificación propuesta. Hecha esta salvedad, continuaré presentando los rasgos de la teoría de Kymlicka porque la misma da cuenta de una serie de problemas, y propone algunos modos de resolución de los mismos, que permiten avanzar en cuestiones nodales en el debate sobre derechos humanos.

Los Estados en los que coexisten dos o más naciones, no son un Estado-Nación sino un Estado multinacional. La Nación estaría definida como “una comunidad histórica más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas.” (Kymlicka, 1996:26) La aceptación del multiculturalismo en un Estado no tiene que atentar contra la lealtad política hacia la comunidad más

amplia en la que cohabitan. “Debemos distinguir el patriotismo, el sentimiento de lealtad a un Estado, de la identidad nacional, el sentido de pertenencia a un grupo nacional.” (Kymlicka, 1996:29)

Los Estados poliétnicos se originan en la inmigración de grupos, más o menos numerosos, de otras culturas, a los que se les permite mantener prácticas propias. Los modos en que estos grupos se integran en forma diferenciada al Estado han variado mucho a lo largo de la historia. En algunos momentos, las políticas inmigratorias no obstaculizaron la conservación cultural pero, en otras etapas, dichas políticas promovieron el abandono de las herencias culturales y la adopción, no sólo del idioma, sino de los modos de vida del país receptor. Las políticas asimilacionistas fueron acompañadas, generalmente, por valoraciones desfavorables de las otras culturas.

Kymlicka considera que el término “multiculturalidad” engloba estados de cosas muy diferentes y produce, por ello, confusiones a la hora de discutir derechos diferenciados de ciudadanía, por eso prefiere mantener la distinción propuesta, aún reconociendo que no contempla todas las formas de pluralismo cultural.

Las democracias liberales pueden ser, entonces, multinacionales, poliétnicas, o ambas cosas a la vez. Los derechos civiles y políticos que desde el liberalismo son otorgados a las personas, resultan fundamentales y permiten proteger la libertad entre formas muy diversas de asociación, según el autor. Sin embargo, en muchos casos, tales derechos no han sido suficientes, por lo que acuerda con las políticas que se están llevando a cabo en muchos países para otorgar protecciones especiales a la diversidad cultural por medio de leyes “por encima –y más allá de– los derechos comunes de ciudadanía.” (Kymlicka, 1996:47)

Los derechos especiales en función de la pertenencia cultural y étnica suelen ser de tres tipos:

- 1- Derechos de autogobierno: muchas minorías nacionales reivindican formas de autogobierno y, en función de ello, se han propuesto formas de federalismo que distribuye competencias entre el gobierno central y los gobiernos regionales. Si bien esta delegación de potestades puede resultar adecuada para la defensa de los derechos grupales, solo es aplicable en aquellas regiones donde las mayorías pertenezcan a una nación.
- 2- Derechos poliétnicos: los temas vinculados con los diversos aspectos de las herencias culturales han sido tratados de maneras muy diversas.

Durante muchos años la idea fue integrar a los inmigrantes a la cultura del país receptor, en una segunda etapa se observa el respeto por el mantenimiento de costumbres y creencias, sin la intervención del Estado. Pero las discriminaciones de las que fueron objeto los distintos grupos étnicos obligó, en muchos casos, a acciones positivas por medio de leyes antirracistas y cambios en la educación, con el objetivo de modificar las mentalidades y las prácticas discriminatorias. En general, los reclamos de las minorías étnicas y religiosas están dirigidos a garantizar el ejercicio de costumbres y creencias propias, para integrarse en forma diferenciada en el conjunto de la sociedad.

- 3- Derechos especiales de representación: los sistemas representativos en las democracias actuales no reflejan la diversidad de la población. Una representación más adecuada debería incluir miembros de minorías étnicas y raciales, mujeres, pobres, discapacitados, etc. Es decir, miembros pertenecientes a grupos históricamente desfavorecidos.

Todos los derechos diferenciados presentados parecen estar justificados, en la medida en que pretenden reparar situaciones de injusticia y opresión, sin embargo, los problemas que pueden originarse a partir de su garantía no son menos graves que las injusticias que se intenta reparar. Para enfrentar sin rodeos el problema, Kymlicka lo formula en los siguientes términos:

El compromiso básico de una democracia liberal es la libertad y la igualdad de sus ciudadanos individuales. Esto se refleja en los derechos constitucionales, que garantizan los derechos civiles y políticos básicos a todos los individuos, independientemente de su pertenencia de grupo. (...) Para muchas personas, la idea de derechos diferenciados en función del grupo parece asentarse en una filosofía o en una visión del mundo opuesta a la del liberalismo. Ésta parece preocuparse más por el estatus de los grupos que por el de las personas. Además, parece tratar a los individuos como meros portadores de identidades y objetivos grupales, más que como personalidades autónomas capaces de definir su propia identidad y objetivos en la vida. En síntesis, los derechos diferenciados en función del grupo parecen reflejar una perspectiva colectivista o comunitarista más que la creencia liberal en la libertad y la igualdad de los individuos. (Kymlicka, 1996:57)

Más allá de esta interpretación generalizada, el autor no considera que sea adecuada y se propone demostrar que son posibles formas de ciudadanía

diferenciada en función del grupo, compatibles con los principios de igualdad y libertad liberales.

El término “derechos colectivos” es problemático por su excesiva amplitud pudiendo dar origen a confusiones entre distintos tipos de derechos (gremiales, corporativos, etc.) con los tendientes a la ciudadanía diferenciada, por ello, para evitar confusiones Kymlicka advierte que solamente va a ocuparse de la problemática de los grupos étnicos y nacionales. Tales grupos persiguen reivindicaciones de dos tipos muy diferentes, a las que propone dividir en dos tipos, denominándolas: restricciones internas y protecciones externas.

Las restricciones internas tienen el propósito de impedir la desestabilización provocada por el “disenso interno”, “el grupo étnico o nacional puede pretender usar el poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad del grupo. Esto plantea el peligro de la opresión individual.” (Kymlicka, 1996:58s) Las libertades que se pretenden limitar pueden ser muy variadas, y los miembros afectados por esas limitaciones diversos. A los fines de la exposición que se viene desarrollando sólo se tendrán en cuenta las restricciones a la libertad que afectan los derechos civiles y políticos de los individuos pertenecientes a grupos diferenciados de etnias y naciones.

Las protecciones externas remiten a las relaciones intergrupales, con ellas el grupo pretende preservar su existencia e identidad del “impacto de las decisiones de la sociedad en la que está englobado.” (Kymlicka, 1996:59) Este tipo de protecciones pueden, también, ser problemáticas, en la medida en que los derechos de un grupo pueden segregar o discriminar a otros. Tomando un ejemplo de los críticos de los derechos colectivos, Kymlicka reconoce que justificaciones de esta clase fueron los fundamentos del *apartheid* en Sudáfrica. Además, estas protecciones pueden, en algunos casos, afectar los derechos individuales de los miembros del grupo, como por ejemplo, en el caso de las protecciones de las tierras de los pueblos originarios, que impiden que sus miembros puedan decidir individualmente sobre ellas limitando, de este modo, la libertad de elección de planes de vida de los mismos.

Sobre la base de la clasificación expuesta, la tesis que el autor defiende y argumenta a lo largo de esta obra es que: “los liberales, cuando se trata de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el

derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales.” (Kymlicka, 1996:60)

El tratamiento que suelen dar los defensores y opositores al tema de los derechos colectivos no diferencia entre las protecciones externas y las restricciones internas y, por esa razón, los debates suelen resultar estériles al quedar atrapados en la prioridad de los derechos individuales por sobre los derechos grupales y viceversa. Atender a los derechos diferenciados de ciudadanía permite salir de esa dicotomía, pues tales derechos pueden ser otorgados tanto a la comunidad como a los individuos que la componen, cuestión que puede ser beneficiosa para aquellos individuos que son discriminados dentro del grupo. En un intento de correr el foco del debate, Kymlicka afirma:

Colectivistas e individualistas discrepan en la cuestión de si las comunidades pueden tener derechos e intereses independientemente de sus miembros individuales. Este debate sobre la primacía del individuo o de la comunidad es uno de los más antiguos y venerables de la filosofía política. Pero espero que haya quedado claro cuán inútil resulta a la hora de evaluar la mayoría de los derechos diferenciados en función del grupo en las democracias occidentales. La mayoría de tales derechos no tienen que ver con la primacía de las comunidades sobre los individuos, sino que más bien se basan en la idea de que la justicia entre grupos exige que a los miembros de grupos diferentes se les concedan derechos diferentes. (Kymlicka, 1996:75s)

Para justificar los derechos de ciudadanía diferenciados desde una posición liberal el autor sostiene, por una parte, que la libertad individual está relacionada con la pertenencia al propio grupo nacional y, por otra, que los derechos específicos en función del grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría. Para argumentar a favor de la idea de que existe una relación entre el principio de libertad o autonomía y la pertenencia a un grupo nacional, además de mostrar que esta idea fue sostenida por autores liberales anteriores (por ejemplo, Barker), se ocupa de vincular la libertad con la cultura.

El mundo actual, afirma, se encuentra dividido en “culturas societales”, noción con la que hace referencia a las “prácticas e instituciones” que abarcan todas las actividades humanas, tanto en la vida pública como privada. Las culturas societales otorgan a sus miembros formas de vida, incluyendo prácticas sociales, educativas, religiosas y económicas. Tales culturas, generalmente, se desarrollan en un territorio común, se constituyen a partir de una lengua compartida y se

asocian a grupos nacionales. “Y en el mundo moderno, el que una cultura se exprese en la vida social significa que debe tener una expresión institucional, en las escuelas, los medios de comunicación, la economía, el gobierno, etcétera.” (Kymlicka, 1996:112)

Las culturas societales son necesarias en el mundo moderno, y el proceso de modernización promovió incluso su creación para garantizar una cultura común y una lengua “normativizada que se expresa en las instituciones económicas, políticas y educativas.” (Kymlicka, 1996:113) Las razones para justificar la necesidad de las culturas societales son: en primer lugar, económicas, en segundo lugar, la generación de fuertes lazos solidarios e identitarios en las democracias modernas, para garantizar el estado de bienestar y, en tercer lugar, la promoción de la idea de igualdad de oportunidades a partir de, por ejemplo, la educación común.

Las culturas societales son importantes para garantizar la libertad de los individuos defendida por el liberalismo. Esta libertad supone individuos que tienen el derecho a adoptar planes de vida según la concepción de vida buena que elijan y, además, pueden cambiar de concepción, según sus preferencias. La libertad de elección entendida como resultado de procesos de modificación racional es, según Kymlicka, lo que caracteriza a la autonomía. Este modo de concebir a la libertad de elección de la vida buena tiene dos condiciones previas: la primera es que esa elección debe fundarse en convicciones, recursos y libertades, para adoptar una concepción del bien. La segunda condición, es la libertad de cuestionar las creencias adoptadas previamente, a partir de recibir nueva información, que el propio sistema garantiza por la educación común obligatoria y la libertad de expresión.

Es la cultura societal de las democracias modernas la que garantiza la libertad y otorga significado a las prácticas que en ella se producen. Sobre el tema dice Kymlicka:

Para que una elección individual significativa sea posible, los individuos no sólo necesitan acceso a la información, sino también capacidad de evaluarla reflexivamente y libertad de expresión y asociación. También necesitan acceder a una cultura societal. Por consiguiente, las medidas diferenciadas en función de grupo que aseguran y fomentan dicho acceso pueden tener un legítimo papel a jugar en una teoría liberal de la justicia. (Kymlicka, 1996:122)

Incluso, el autor considera que, en términos rawlsianos el acceso a las culturas societales formaría parte de los bienes básicos de los individuos.

Las culturas societales no tienen un centro fijo ni límites claros. Las fronteras culturales no coinciden con las fronteras políticas, y la liberalización de las culturas, al permitir que los individuos cuestionen y abandonen las prácticas tradicionales, pueden generar culturas menos definidas y alejadas de los vínculos nacionales. Sin embargo, según el autor, en muchos casos el liberalismo ha estado fuertemente asociado al nacionalismo. Si bien el liberalismo supone la posibilidad de cambiar de cultura societal de hecho, en realidad, sus campos de teorización y de aplicación tienen más que ver con las libertades que los individuos tienen dentro de la cultura societal en la que actúan.

Kymlicka defiende la profunda vinculación del individuo con determinados tipos de grupos sociales, pero se opone a los comunitaristas (a Sandel, por ejemplo) porque no considera que esos vínculos sean constitutivos de los valores del grupo y que, por ello, los grupos tengan el derecho a limitar las libertades individuales, bajo el pretexto de que esas limitaciones son imprescindibles para la conservación del grupo. Además, mientras los comunitaristas defienden los derechos grupales a partir de considerar a los grupos como constituidos en torno de una concepción del bien y promoviendo algún tipo de “política del bien común”, Kymlicka considera que la libertad de los individuos supone que puedan cambiar de concepción del bien y que puedan discrepar con las políticas del bien común.

Las concepciones comunitaristas, generalmente, no son aplicables a nivel nacional, sino que más bien tienden a garantizar diferencias de grupos subnacionales. El liberalismo, en cambio, sólo tiene sentido si se lo aplica a naciones que garanticen los derechos individuales. Por eso el liberalismo y el nacionalismo pueden darse en forma conjunta, sobre todo cuando el nacionalismo se articula en torno de una lengua compartida y no sobre determinada concepción del bien, por ejemplo religiosa.

La asociación entre libertad y cultura tiene distintas consecuencias en el plano de los derechos diferenciados según se trate de individuos que inmigraron voluntariamente, de los que lo hicieron involuntariamente (por razones económicas, guerras o persecuciones políticas), o de individuos que forman parte de pueblos conquistados. En pocas palabras, según el autor, los inmigrantes voluntarios, van a integrarse a la sociedad receptora y producirán en ella

modificaciones. Los inmigrantes involuntarios, deberán ser ayudados a preservar sus culturas societales por un supuesto de provisionalidad de su situación, y por la esperanza de que puedan volver a sus culturas societales de origen, aunque esto no supone tratarlos como a una minoría nacional. Las minorías nacionales, deben ser ayudadas a la conservación de sus culturas, pero la conservación, modificación o abandono de las mismas, deberá quedar reservadas a sus miembros. Como síntesis parcial de sus ideas, Kymlicka expone:

La pertenencia cultural nos proporciona un contexto de elección inteligible y nos asegura un sentimiento de identidad y pertenencia, sentimiento al que podemos recurrir para afrontar cuestiones acerca de los valores y los proyectos personales. Por otro lado, que la identidad nacional no requiere valores compartidos explica también por qué las naciones son las unidades apropiadas para la teoría liberal; los grupos nacionales ofrecen un ámbito de libertad e igualdad, así como una fuente de reconocimiento y confianza mutuas, que pueden acomodar los inevitables desacuerdos y disensos sobre las concepciones del bien en la sociedad moderna.

En la medida en que esto es así, los derechos diferenciados en función del grupo que protegen a las culturas minoritarias pueden considerarse no sólo como algo consistente con los valores liberales, sino también como algo que los fomenta. (Kymlicka, 1996:150)

Muchas medidas de protección a las minorías pueden, entonces, justificarse, aunque no todas, ya que algunas de esas medidas pueden afectar los derechos liberales y en ese caso es más adecuado asumir políticas de “omisión bienintencionada”. El autor, lamentablemente, no propone algún criterio que permita distinguir claramente cuándo una medida de protección es “innecesaria” o puede “representar un precio demasiado elevado respecto de otros objetivos liberales” (Ibid) como para justificar las omisiones, lo que abre una gama de posibilidades tan amplia que parece poner en tensión buena parte de lo expuesto.

Esta política de “omisión bienintencionada” es defendida con importantes argumentos desde muchas concepciones, entre los autores que hemos trabajado sería sostenida por Garzón Valdés, quien sigue a Waldron en su analogía entre la libertad de cultos y la libertad cultural; pero Kymlicka considera que las razones para la intervención estatal en la protección hacia las culturas nacionales minoritarias son más fuertes que las que justifican la “omisión bienintencionada” generalizada y radical.

El problema es que la posición de la “omisión bienintencionada” parte del supuesto falso de la neutralidad del Estado respecto de las culturas haciendo una analogía incorrecta entre esa neutralidad y la neutralidad en cuestiones de religión. Mientas un Estado bien puede ser absolutamente neutral en este último sentido, resulta imposible que lo sea en términos culturales. El Estado, por ejemplo, asume una lengua en lo educativo, lo jurídico y lo gubernamental; determina fronteras que incluyen y excluyen a grupos o a parte de ellos, establece festividades que responden a una cultura y no a todas; es decir, promueve una cultura societal y por ello tiene la obligación de reparar, de algún modo, a las otras culturas. De no hacerlo, estaría reproduciendo injusticias anti- igualitaristas, pues parte de los ciudadanos (posiblemente la mayoría, pero no necesariamente) serían respetados en términos culturales, pero otros no.

Kymlicka defiende las políticas de protección de las minorías basándose en distintos tipos de argumentos: los relacionados con la igualdad, los que se fundan en pactos históricos y los centrados en la diversidad; aunque considera que los dos últimos dependen del primero, por ello solo trataré, y en forma muy concisa, las consideraciones focalizadas en la igualdad. En relación con ellas, el núcleo de la argumentación es que los derechos de las minorías no crean desigualdades, sino que ayudan a reparar desigualdades ya existentes. Muchas culturas sociales han sido vulneradas, sus miembros han sido coartados en sus posibilidades materiales más básicas siendo compelidos a abandonar sus formas de vida, por ello, resulta justo otorgar derechos diferenciados en función del grupo tendientes a: la autonomía territorial, el derecho de veto, la representación en instituciones estatales y los derechos lingüísticos. Tales derechos resultan indispensables para disminuir las desventajas de las minorías en relación con las mayorías.

Otra arista de la cuestión de la igualdad se vincula con el tema de la paradójica situación que se produce entre la división del mundo en Estados nacionales y los derechos de los seres humanos, en tanto tales, y no sólo como ciudadanos de un Estado. Los teóricos liberales defienden los derechos de las personas, de los individuos o de los seres humanos y así son contemplados por las normativas internacionales; pero sin mediación alguna, en realidad los derechos son otorgados a los ciudadanos, y los sistemas para adquirir ciudadanía son diversos, complejos y siempre altamente excluyentes. Esto quiere decir que en todas las democracias liberales se otorgan derechos diferenciados en función de la

pertenencia a un grupo. El reconocimiento de iguales derechos a todas las personas, sin admitir derechos diferenciados en función de la cultura societal de pertenencia, sólo sería coherente con un único gobierno mundial o con una organización mundial de fronteras abiertas, esquemas políticos no sólo inexistentes, sino tampoco defendidos por los teóricos liberales. Está claro que las teorías liberales, y las actuales democracias fundadas en ellas, establecen derechos diferenciados en función de grupo en defensa de sus culturas societales, ignorando en estos casos la defensa de la igualdad de todas las personas; pero se resisten a reconocer esos derechos en la organización interna del Estado, argumentando, en ese caso, la defensa de la igualdad.¹⁹ La aplicación de este doble estándar es racionalmente inconsistente y éticamente repudiable.

Si se regresa a la cuestión de los derechos de las minorías y a la resistencia que su promulgación tiene, se ve que el problema no es exclusivo de los teóricos liberales. Kymlicka observa que tanto autores individualistas y comunitaristas, universalistas y contextualistas, racionalistas y posmodernos; coinciden en rechazar derechos diferenciados a los grupos minoritarios, en tanto culturas societales separadas y autogobernadas. Los motivos de este rechazo posiblemente trascienden el plano de las discrepancias teóricas encarnándose en cuestiones políticas, geopolíticas, ideológicas e históricas. La falta de atención adecuada del multiculturalismo produce, en el interior de las democracias liberales, desigualdades e injusticias que ponen en crisis el modelo (como puede observarse en las críticas formuladas, por ejemplo, por las teorías descoloniales latinoamericanas) pero, además, tiene efectos en términos internacionales, en la medida en que por sus propias falencias no puede erigirse como un paradigma sólido frente a los nacionalismos xenofóbicos o los fundamentalismos religiosos. (Cfr. Kymlicka, 1996:267)

Sin caer en una promoción cuasi ingenua del multiculturalismo liberal – como por momentos parece sostener en sus obras anteriores- como la única salida a los graves conflictos etno-culturales que afectan al mundo actual, en *Las odiseas multiculturales*, obra de 2007, Kymlicka analiza los avances y retrocesos de la teoría del reconocimiento normativo y de las garantías de los derechos diferenciados de las minorías, en un contexto geopolítico diferente. Las condiciones para la promoción del multiculturalismo liberal no han mejorado y, en muchos sentidos, la protección de estos derechos a nivel de la normativa

¹⁹ Esta cuestión será el tema central de *Fronteras territoriales*, obra del 2006.

positiva internacional está en retroceso, lo que lleva al autor a un cambio de perspectiva para explicar los motivos de tal situación y una cruda evaluación del papel de diferentes actores involucrados en este proceso, desde los intelectuales que no lograron fundamentar adecuadamente la teoría, las ONG que muchas veces promovieron derechos contradictorios, y otros organismos internacionales que generaron ordenamientos jurídicos en forma descoordinada y no siempre coherente. No obstante, el multiculturalismo se está globalizando. Para explicar este proceso Kymlicka propone distinguir dos niveles: el primero, es el de la difusión del discurso político del multiculturalismo a partir de la creación de redes internacionales de organizaciones no gubernamentales (las ONGs ya mencionadas), de académicos, políticos y dirigentes de movimientos sociales, que promueven la importancia de dar un lugar adecuado a la diversidad. El segundo nivel está conformado por las normas jurídica o “cuasi jurídicas” como bien aclara el autor, que protegen el derechos de las minorías –uno de los problemas actuales es justamente la poca disposición internacional para transformar en normas jurídicamente obligatorias, lo que hasta el momento no tiene tal envergadura por tratarse de meras declaraciones o, incluso, de proyecto de declaraciones que, aunque relevantes desde el punto de vista moral, no poseen la fuerza de una ley-.

El discurso multiculturalista tiene una dimensión progresista, en tanto intenta reparar las injusticias de las que fueron objeto las minorías en las construcciones de los Estados-nación. Sin embargo, los organismos internacionales deben tener mucho cuidado en los términos en que se pactan las normas porque, en muchos países del mundo, el discurso multicultural es adoptado por las élites gobernantes para perpetuar su poder, las desigualdades de género, las de castas o prácticas tradicionales injustas; amparándose en el respeto a la diferencia y a la autodeterminación de los pueblos. En realidad el multiculturalismo liberal, adecuadamente entendido no puede ser usado para justificar prácticas que atenten contra la libertad o la igualdad, afirmación que será justificada un poco más adelante. De todas formas las relaciones entre la teoría, las normas jurídicas y la protección efectiva de los derechos de las personas pertenecientes a minorías, están muy lejos de ser adecuada y ni siquiera suelen ser teóricamente coherentes.

Los modos en que el multiculturalismo ha circulado por el mundo en los últimos diez años han sido beneficiosos, según el autor, en la medida en que promovieron al mismo tiempo, la diversidad cultural y el respeto por los derechos

humanos, pero a medida que estas ideas se diseminaron por diversos ámbitos académicos, distintas sociedades civiles y burocracias estatales de culturas societales muy diferentes, es razonable suponer que han sido adaptados y acomodados a situaciones específicas de los diversos lugares del mundo en donde se han inscripto. Este proceso normal, sumado a cambios geopolíticos profundos en las últimas décadas, genera en el autor profundas dudas sobre los modos que el multiculturalismo pueda adoptar. En este sentido expresa:

(...) aunque aún guardo esperanzas acerca de esta tendencia general, observo con una perplejidad creciente la forma en que se están desarrollando esos procesos, y tengo mis dudas sobre el rumbo que están tomando, o que deberían tomar. Los intentos de internacionalización del multiculturalismo y los derechos de las minorías están entrando en un verdadero cenagal de confusiones conceptuales, dilemas morales, consecuencias no buscadas, inconsistencias jurídicas y manipulaciones políticas, y no está nada claro que dispongamos de una hoja de ruta que nos permita sortear estos obstáculos. A la hora de enfrentarse a estas dificultades, las organizaciones internacionales se han encontrado, en ocasiones, en un callejón sin salida, y en otras se han visto obligadas a desviarse de su camino. (Kymlicka, 2009:20)

Si bien los problemas de la internacionalización del multiculturalismo son múltiples, el autor propone clasificarlos en tres grandes grupos:

1- El problema de las categorías: aquí la cuestión radica en la posibilidad y conveniencia o no, de formular normas aplicables a todas las minorías, más allá de las características de las mismas. En la práctica, se han formulado normativas genéricas y específicas en forma oscilante, sin motivos sólidos y fundamentados para la alternancia entre ambos tipos de normas. Incluso, afirma el autor, en muchos casos, las normas específicas han sido arbitrarias.

2- El problema de la secuencia: el multiculturalismo se ha difundido más sencillamente en sociedades con democracias fuertes, en las que los derechos humanos están garantizados. Esto llevaría a suponer que es necesario primero consolidar la democracia, y luego promover los derechos diferenciados. Sin embargo, es justamente en países con democracias frágiles en donde resulta más urgente encontrar soluciones para los conflictos interculturales como, por ejemplo, en los países poscomunistas o poscoloniales.

En este punto creo importante observar que la situación en Latinoamérica no se corresponde con la secuencia descrita, pues la democracia no tiene mucha

antigüedad y los derechos humanos son sólo parcialmente garantizados y, sin embargo, se han logrado derechos diferenciados para los pueblos originarios de gran importancia para su subsistencia (Bolivia, Ecuador, Perú, Argentina, entre otros).

3- El problema de la relación entre la justicia y la seguridad: las normativas internacionales tienen una visión optimista en cuanto a la configuración de sistemas democráticos que garanticen la efectiva participación de las minorías en el gobierno, sin embargo, y en forma paralela, los gobiernos y parte de la ciudadanía tienen temor de que las políticas étnicas debiliten a las democracias y obstaculicen el progreso. Hay ejemplos de movilizaciones étnicas con efectos desestabilizadores para las democracias liberales por lo que tales temores no son completamente infundados. La preocupación por la seguridad desplazó y sigue haciéndolo, las consideraciones tendientes a la justicia. Pero esta priorización de la seguridad por sobre la justicia, paradójicamente, provoca un incremento en la inseguridad.

Ante estos problemas las organizaciones internacionales han ido resolviendo cuestiones emergentes y según las circunstancias, con soluciones parciales y no siempre coherentes entre sí, lo que ha producido una situación muy compleja e insostenible en un futuro próximo. Esto obliga a pensar claramente los objetivos que la internacionalización del multiculturalismo quiere alcanzar, y buscar en forma urgente los medios idóneos para lograrlos. Según el autor, los organismos internacionales han errado el camino en la promoción y ejecución de políticas étnicas adecuadas a largo plazo, y en esto comparten la responsabilidad con los intelectuales y académicos que las han asesorado, dentro de los que Kymlicka se incluye. Sobre el particular reconoce que:

Ha habido casos en los que, creyendo que eso era útil a corto plazo, he desestimado preguntas problemáticas sobre los objetivos subyacentes y la coherencia a largo plazo del emergente marco de normas y estándares relativos a los derechos de las minorías, y en las diversas reuniones y grupos de trabajo a los que he asistido a menudo he percibido un acuerdo implícito para dejar de lado las cuestiones de fondo. (Kymlicka, 2009:20)

La cuestión ya es muy seria incluso si existiera la voluntad de reparar los errores cometidos, pero se agrava en la medida en que, según el autor, el actual contexto internacional es poco proclive a promover la internacionalización del multiculturalismo. Observa que, incluso, abrir el debate sobre las incoherencias y

errores categoriales podría tener como efecto la retracción de los derechos y no su ampliación. De haber posibilidades de que el estado de cosas actual perdurara, Kymlicka preferiría mantenerlo, aún con sus debilidades, pero cree que esto no puede ocurrir, y por ello, plantea el problema con la esperanza de que el debate pueda ayudar a salir del estado agónico en que se encuentra lo que considera el proyecto más justo e igualitario que la teoría de los derechos humanos ha generado en los últimos quince años.

Los temas que se plantean en este trabajo de Kymlicka son de gran importancia para comprender la génesis del multiculturalismo liberal, y los inconvenientes que tiene su internacionalización. Sólo voy a mencionar dos temas que creo centrales de esta obra y que se vinculan con las tensiones entre derechos desde las perspectivas tratadas. El primero tiene que ver con la dependencia de los derechos de las minorías respecto de los derechos humanos individuales de los que se generan, y el segundo, con la dependencia de los derechos humanos (individuales o colectivos) de factores históricos y geopolíticos, y no sólo de cuestiones normativas morales o jurídicas.

Según Kymlicka el multiculturalismo liberal sólo puede ser adecuadamente entendido si se lo considera formando parte de la revolución de los derechos humanos producida a partir de la Segunda Guerra Mundial. Es allí en donde se adoptó un enfoque universalista de los derechos humanos individuales, y por motivos vinculados con la historia reciente (las justificaciones nazis en los derechos grupales de los alemanes para atacar a otros países) se omitió toda referencia a derechos grupales o diferenciados. Pero la promoción de los derechos humanos individuales puso al descubierto el racismo que justificaba el colonialismo europeo en gran parte del mundo. Sería ingenuo considerar que sólo los motivos normativos tuvieron efectos relevantes para la ruptura de ese orden colonial, parece más sensato suponer que las causas de peso fueron geopolíticas (seguridad) y económicas. La influencia de los derechos humanos en la ruptura del orden jerárquico racial, de todos modos, se ve reflejada en dos etapas: la descolonización (entre 1948 y 1960) y la desegregación racial (1955-1965) que se centró en los derechos civiles de los afrodescendientes en los EEUU y que recibió influencias de las luchas anticolonialistas. Pero ninguno de estos procesos solucionó la situación de vulnerabilidad de muchas minorías étnicas como los pueblos originarios, que en lugar de ser segregados fueron, en general, forzados a la asimilación discriminada, excluidos de los derechos civiles y políticos e

infravalorados, por considerarlos atrasados, si intentaban preservar algunas prácticas propias. La protección de estas minorías vulnerables no supone derechos igualitarios y posibilidades de acceso a todas las prerrogativas ciudadanas, sino derechos diferenciados. En palabras del autor:

Opino que la lucha a favor de estos derechos específicos para las minorías debe interpretarse como una adaptación local del liberalismo de los derechos civiles y, por tanto, como una nueva etapa en el desarrollo de la revolución de los derechos humanos. Al igual que la descolonización inspiró la lucha por la desegregación racial, ésta inspiró –a su vez- la lucha a favor de los derechos de las minorías y el multiculturalismo. Esta última etapa está inspirada en el liberalismo de los derechos civiles de la segunda etapa (así como en las luchas por la descolonización de la primera etapa), se opone a las jerarquías étnicas y raciales y desea oponerse de forma incluso más efectiva al conjunto de exclusiones, estigmas y desigualdades reales que se dan en las democracias occidentales. (Kymlicka, 2009:105)

Al considerar que los derechos de las minorías son una etapa en la promoción de los derechos humanos, tal como han sido entendidos en las democracias liberales, Kymlicka está marcando sus alcances y sus límites: no podrán defenderse derechos diferenciados que violen derechos ya adquiridos. La revolución de los derechos humanos abrió el espacio político para las demandas etnoculturales, pero las encuadró en los términos de los derechos humanos del “liberalismo de los derechos civiles y el constitucionalismo democrático, con todas sus garantías respecto a la igualdad de género, la libertad religiosa, la no discriminación racial, los derechos de los gays, las garantías procesales, etc.” (Kymlicka, 2009:107) Lo que no quiere decir que tales derechos sean efectivamente garantizados por los líderes de las etnias protegidas, aclara Kymlicka; como tampoco por las democracias occidentales, según creo.

El segundo tema que se enunció atiende al hecho de que el despliegue de una evolución normativa, como la que se presentó en primer lugar, es insuficiente para explicar las demandas multiculturales, y los logros y fracasos en relación con ellas. Por eso es necesario atender a la política real y compleja de las actuales sociedades, sabiendo, al mismo tiempo, que será imposible resumir todos los factores que se conjugan para promover, regular o detener la internacionalización del multiculturalismo. No obstante, es posible señalar, primero, dos factores muy relevantes: la democracia: en la medida en que garantiza la seguridad física de los integrantes de los movimientos sociales y regula los medios de las élites

gobernantes para aplastarlos, y la demografía que muestra que las ideologías asimilacionistas forzosas fracasan, y que las minorías aumentan por migraciones y por natalidad; y luego reconocer que existen aspectos geopolíticos como la seguridad y la estrategia internacionales que han tenido fuerte influencia durante el siglo XX en los triunfos o fracasos en las luchas por los derechos humanos en general, y por la igualdad racial, en particular.(Cfr. Kymlicka, 2009:125 s,133 s)

Los rasgos de la teoría de Kymlicka sobre el multiculturalismo liberal y los problemas de su internacionalización han sido sucintamente presentados, pero no puedo dejar de indicar que una importante cantidad de temas muy relevantes trabajados por el autor no fueron mencionados, así como tampoco ninguno de los múltiples casos internacionales con los que el autor ejemplifica sus aseveraciones. Sin embargo, lo expuesto puede ser suficiente para tener una idea de los alcances de la teoría y poder confrontarla con posiciones multiculturales no liberales.

2-Los derechos humanos en una polémica latinoamericana

Al presentar las reflexiones de Garzón Valdés en relación con los derechos humanos, dejé entrever una polémica entablada entre este autor y L. Villoro, quien retoma la noción de “coto vedado” pero le realiza algunas modificaciones, con la intención de usarla para justificar derechos diferentes a los individuales, tal como son los derechos de los pueblos. La polémica, en mi opinión, permite tratar en forma clara los pilares de las posiciones que defienden derechos colectivos, en tanto que humanos, desde una perspectiva teórica distinta a la tradición liberal. Tal defensa es llevada a cabo desde enfoques muy disímiles, a modo de ejemplo podrían mencionarse las declaraciones de líderes de los movimientos de los pueblos originarios en Argentina y otros países de Latinoamérica, la posturas defendidas por los representantes de los “tigres asiáticos”, o las elaboraciones teóricas que fundamentan cambios sociales y culturales reflejados en la Constitución de Bolivia articuladas en torno del indianismo. Sin duda se podían seguir agregando orientaciones casi indefinidamente, por lo que será necesario acotar el campo de trabajo y para ello he considerado adecuado retomar los desarrollos teóricos surgidos en América Latina en los que la defensa del multiculturalismo tiene rasgos distintivos interesantes. Es en este marco en donde ubico a L. Villoro quedando enrolado en una perspectiva semejante a la de L. Olivé que ya se presentó.

Villoro coincide con Garzón Valdés en que la forma tradicional de oponerse al universalismo en sus versiones dominadoras (en las que bajo su amparo se impone “la verdadera religión” o “la civilización”) a partir de afirmar un relativismo cultural radical, es incorrecta. En este sentido evalúa como positiva la intención de Garzón Valdés de intentar “fundar el respeto a un pluralismo cultural, sin tener que renunciar a principios y valores éticos de validez universal” (Villoro, L., 1998:35) pero considera que el modo de justificar la posibilidad de una ética crítica objetiva, defendida por el autor, es inadecuado. En lo que Villoro considera una línea argumentativa distinta, pero paralela a la de Garzón Valdés, se propone defender las siguientes ideas:

- 1- Todos los valores sólo pueden ser reconocidos y realizados en el marco de una cultura particular.
- 2- Una cultura particular no sólo comprende los valores vigentes consensuales (moral positiva), sino también la proyección de valores disruptivos de la moral vigente (moral crítica)
- 3- La comunicación entre culturas supone la existencia de condiciones de racionalidad universales, de carácter formal.
- 4- La comunicación entre culturas hace posible el reconocimiento, en el marco de cada cultura particular, de valores transculturales, es decir, reconocidos y realizados en diferentes culturas. (Villoro, L., 1998:36)

Para dar cuenta de estas proposiciones Villoro comienza por poner en tela de juicio la posibilidad de la existencia de valores universales cognoscibles con independencia de las culturas particulares de pertenencia. En su opinión, todo conocimiento se enmarca en una “comunidad epistémica” o en términos más generales en una cultura, que posee criterios de justificación, que comparte supuestos ontológicos acerca de la entidades existentes, que tiene criterios comunes acerca de lo que son razones válidas, así como también, cuenta con criterios normativos y preferencias que dan sentido a la vida, estructuradas en una trama de creencias que constituye una “figura del mundo”. Esas figuras del mundo son la condición de posibilidad de cualquier conocimiento y conducta racionales.

Para poder comprender una cultura diferente es necesario, en primer lugar, reducir su “otredad” a categorías que forman parte de nuestra cultura. Pero, en un segundo momento, es posible intentar desentrañar cómo es la figura del mundo de la otra cultura desde sus propias categorías y razones. De todas maneras, no

podremos dejar de valorar desde nuestra propia cultura, a menos que la abandonemos. En este proceso, tratar a los otros como sujetos, implica no imponerles nuestra cultura, pero estaría admitido mostrarles nuestra cultura, e intentar promover aquellos valores que consideremos mejores. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el respeto y la tolerancia son valores que nuestra cultura destaca, y que por ello estamos obligados a respetar pero, por ello mismo, no tenemos por qué esperar reciprocidad. La posibilidad de interactuar con otras culturas (por ejemplo, para convencerlas de la superioridad de nuestros conocimientos o valores) si se quiere evitar la violencia, queda reducida a la argumentación. Pero argumentar supone compartir una base mínima de criterios comunes, base que, tratándose de sujetos de culturas diferentes, sólo puede ser transcultural, lo que quiere decir que forma parte de las figuras del mundo de cada cultura implicada.

Según Villoro esa base transcultural Garzón Valdés la encuentra en las “necesidades básicas”, pero ante la dificultad de establecer con claridad la diferencia entre necesidades básicas naturales y necesidades básicas culturales, considera que esta propuesta es inadecuada y ensaya buscar principios transculturales a partir del examen de “las condiciones mismas que hacen posible toda cultura”. (Villoro, L., 1998:35) Es importante señalar que Garzón Valdés no omite reflexionar sobre la dificultad indicada y que no minusvalora el papel de las culturas en la determinación de tales necesidades, tal como reconoce Villoro. En relación con las condiciones de posibilidad de toda cultura, Villoro dice:

Toda cultura comprende creencias acerca de lo que puede considerarse como razones que justifiquen las creencias, acerca de reglas que deben normar la conducta para alcanzar el bien común y acerca de los valores últimos que pueden otorgar sentido a la vida. Razones, reglas y valores difieren en cada cultura, pero cualesquiera que sean cumplen en todas una triple función que corresponde a distintas formas de racionalidad: 1) Explicar la realidad y asegurar el éxito de nuestras acciones en ella (racionalidad teórica e instrumental); 2) Regular nuestra conducta en conformidad con el bien común (racionalidad práctica, normativa); 3) Orientar y dar un sentido a la vida, tanto individual como colectiva (racionalidad valorativa). (...) La función que cumple admitir razones, promulgar normas y proyectar valores es, en todas las culturas, la misma, aunque su contenido difiera. Esa función tiene condiciones que se pueden considerar, por lo tanto, universales. Pero son universales porque son puramente formales. (Villoro, L., 1998:39s)

Estas condiciones formales pueden permitir medir, en el seno de cada cultura, el cumplimiento de los propósitos para los que las razones son aducidas o las reglas formuladas, y permiten, de ese modo, la evaluación intercultural. Del intercambio entre culturas podrían surgir consensos acerca de razones, reglas y valores, constituyéndose como transculturales. El consenso esperado sólo puede darse como resultado del intercambio de argumentos en condiciones de igualdad y en ausencia de toda coacción, lo que supone profundos cambios en las condiciones históricas reales de dominación, y el abandono de los usos del universalismo para justificar la dominación ideológica.

El diálogo para lograr valores transculturales tiene sentido sólo si se supone que es posible modificar aspectos de cada cultura. Esta posibilidad de cambio obliga a trascender el ámbito restringido de la moral vigente en una cultura (única moral reconocida por los relativistas) y priorizar una moral crítica capaz de cuestionar los usos y las costumbres vigentes. Villoro coincide en este punto con Garzón Valdés, pero se produce una profunda discrepancia entre los dos autores al determinar los alcances de tal moral crítica: para Garzón Valdés la moral crítica debe establecerse sobre principios potencialmente aceptables para todas las culturas y articulados sobre rasgos universalizables; para Villoro, en cambio, la moral crítica que se opone a la moral vigente en una cultura, forma parte de esa cultura y se constituye como una disrupción en el orden establecido, oponiéndose a las actitudes y creencias imperantes, pero sin tener alcances universales.

Si las relaciones entre culturas no pueden basarse en una moral crítica universal, según lo expresado por Villoro, será necesario buscar otro modo de articular esas relaciones. Los problemas serán distintos según las culturas pertenezcan a países diferentes o formen parte de un mismo país y estén sujetas al mismo régimen constitucional republicano. Villoro centrará su análisis en este último tipo de relación intercultural, que es el que caracteriza a las comunidades indias americanas. Garzón Valdés también focalizó su atención en los derechos de las minorías en países sujetos a regímenes republicanos, y es para esa situación que establece que toda democracia requiere del cumplimiento de los principios de “homogeneización” y de “dinamización”. La homogeneización defendida por Garzón Valdés supone, recordemos, que todos los miembros de la sociedad deben tener satisfechos los bienes básicos, y estos son entendidos como aquellos que permiten la realización de cualquier plan de vida. Villoro observa que el principio

de homogeneización en los términos propuestos por Garzón Valdés es perfectamente “compatible con el respeto a la pluralidad de culturas”. (Villoro, L., 1998:45) Son esos bienes básicos homogéneamente disfrutados los que forman el “coto vedado” protegido de negociaciones o compromisos. Afirma Villoro:

Esta tesis es esclarecedora; es quizás la mejor manera de distinguir entre un convenio social resultante del compromiso –a menudo forzado- entre grupos dirigidos por intereses particulares; y un convenio de carácter ético, que salvaguarde el interés común frente a todo compromiso entre las partes y reduzca la negociación interesada a lo que no afecte los derechos comunes a todo miembro de la sociedad. Sin embargo, algunas de las conclusiones que el propio autor infiere de su tesis no me parecen tan claras. (Villoro, L., 1998:45)

Antes de continuar con la exposición de Villoro creo importante reparar en la mención de la salvaguarda del bien común, según la interpretación que el autor propone de la noción de “coto vedado”. Según lo expuesto al trabajar dicha noción en su versión original, no es claro que de la misma puedan sacarse consecuencias vinculadas con la defensa del bien común, ni de derechos diferentes de los individuales.

Es importante, continúa Villoro, distinguir entre diferentes tipos de derechos, unos son los que resultan de las negociaciones entre grupos de interés y otros son previos a la negociación, independientes de ella y su condición de posibilidad, para garantizar que en la misma no se produzcan imposiciones coactivas. Forman parte de estos últimos derechos “el respeto a la vida, a la autonomía de los agentes y su igualdad en relación con la situación de negociación.” (Villoro, L., 1998:46) De esta distinción compartida con Garzón Valdés, Villoro extrae consecuencias vinculadas con la relación entre las culturas las que, en su opinión, deberían ser respetadas en cuanto a la integridad de vida y a la autonomía como “condición previa a la constitución del coto vedado”. Creo que aquí hay un problema en la argumentación, pues Garzón Valdés no considera que los derechos fundamentales y los bienes básicos sean previos al coto vedado, sino que son el coto vedado mismo.

La autonomía y la igualdad de las culturas resulta ser una condición para el consenso legítimo intercultural, condición que no fue respetada en la génesis de las repúblicas latinoamericanas en relación con los pueblos indios. Esto generó un “colonialismo interno” según lo expresa Pablo González Casanova a quien Villoro

remite. Así las cosas la alternativa tendiente a modificar la injusticia histórica es “el reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico del Estado, lo que incluye el respeto a la capacidad de decisión autónoma de los pueblos que lo forman.” (ibid)

Según Villoro, el principio de homogeneización –aunque afirma que preferiría abandonar ese término y sustituirlo por la noción de derecho a la diferencia- entendido en los términos de Garzón Valdés llevaría a que los Estados reconozcan como primer principio moral la autonomía de las etnias minoritarias, entendiendo por autonomía la posibilidad de decidir acerca de la propia cultura. Como se ha visto oportunamente Garzón Valdés no deriva estas consecuencias del principio de homogeneización, incluso en trabajos posteriores, tal como se indicó, se aleja claramente de esta posible vía interpretativa, oponiéndose a la atribución de derechos morales a entidades supraindividuales y reafirmando su posición acerca de que los derechos morales solo pueden ser atribuidos a los individuos.

Villoro hace notar que el “coto vedado” está integrado por otros derechos que han sido objeto de negociación, pero que una vez determinados e incluidos en él, ya no pueden ser modificados o eliminados. Los derechos identificados como formando parte de esta clase, son los derechos humanos de la tradición liberal occidental, según los denomina Villoro. Aunque parece discrepar en este punto con Garzón Valdés, Villoro decide no entrar en esa polémica en oportunidad del trabajo que se presenta, en cambio, repara en la necesidad de distinguir entre la posible, y deseable, existencia de derechos humanos universales fundados en valores transculturales, y la interpretación que de los derechos humanos se hizo en un momento determinado de la historia, respondiendo a una figura particular del mundo. Tales derechos pueden ser transculturales, pero a condición de que resulte posible “mostrar su superioridad en base a las condiciones formales de racionalidad práctica y valorativa.” (Villoro, L., 1998:47) Esta demostración deberá hacerse en condiciones que permitan el consentimiento autónomo de los mismos, como condición de su legitimidad. Según Villoro “el principio de homogeneización sí implica el deber de propiciar las condiciones reales para que las otras culturas puedan acceder por sí mismas al reconocimiento de esos valores.” (Ibid)

La homogeneización que el Estado debe garantizar supone cambios en las culturas, por lo que es necesario hacer intervenir al principio de dinamización formulado por Garzón Valdés. Tal principio no significa la imposición de la

cultura hegemónica, por lo que debe ser pensado en los términos de la propia cultura, según Villoro. Es aquí donde los agentes que promueven una ética crítica disruptiva tendrán un papel central. Sin embargo, qué factores de la cultura deben ser cambiados y cuáles preservados, será una decisión que la comunidad tendrá que tomar.

En este punto las posiciones de Garzón Valdés y de Villoro se alejan nuevamente. Tal como hemos visto el respeto por la libertad de elección según Garzón Valdés tiene límites, justificándose ciertas políticas paternalista en la medida en que ellas tiendan a garantizar los bienes básicos y los derechos humanos de los implicados; mientras que esta no es una opción justificada para Villoro.

En un trabajo anterior al que se ha presentado hasta aquí de Villoro, el autor se pregunta por los elementos constitutivos del “coto vedado” en toda asociación política, y responde en los siguientes términos:

Yo diría que lo que no puede ser objeto de discusión son las condiciones mismas que hacen posible cualquier asociación voluntaria. Toda asociación implica un convenio, tácito o expreso, entre las partes; ninguna puede darse sin que todos admitan las condiciones necesarias para que se dé ese convenio. (Villoro, 1995:10)

Toda asociación libre supone el reconocimiento de los otros como sujeto, y esto incluye “el respeto a la vida, a la autonomía, a la igualdad de condiciones y a la posibilidad de perseguir sin coacción los propios fines y valores” (ibid), estos factores operan como condición de todo convenio político. Pero si los sujetos que forman la asociación pertenecen a comunidades culturales diferentes, y por ello no comparten las mismas creencias básicas, se abre el problema “de en qué medida esas condiciones tendrían que incluir el respeto al contexto cultural en que se ejerce la capacidad de elección conforme a los propios fines y valores.” (ibid)

En la medida en que los sujetos eligen sus fines y valores dentro de las opciones que les ofrece su cultura, parece sensato contemplar la necesidad de preservar la autonomía de esas culturas, pues de no ser así, la autonomía del individuo se vería afectada.

Sin embargo, esto genera a los Estados y a la teoría de los derechos humanos, varias dificultades que en muchos casos se han ido resolviendo sobre la marcha y solucionando situaciones puntuales, sin que existan acuerdos

internacionales claros y adecuadamente fundamentados, sobre la inclusión o no de los derechos de las comunidades como derechos humanos fundamentales.

Si se repasa la historia reciente del derecho internacional, observa Villoro, se percibe la ausencia de toda mención a sujetos colectivos de derecho como parte de los derechos humanos, con anterioridad a la segunda guerra mundial. A partir de la creación de la ONU es posible encontrar en sus declaraciones la figura de “derechos de los pueblos” y desde entonces ha sido reiteradamente contemplada en los sucesivos tratados, declaraciones y cartas de derechos. Pero el concepto de “pueblo” es impreciso y ha sido interpretado de maneras muy diversas, por ejemplo, se lo ha aplicado a las etnias, a las naciones, a los Estados, con consecuencias muy diferentes en cada caso.²⁰ Según Villoro:

(L)os únicos pueblos reales son etnias, naciones y nacionalidades. Unas y otras pueden acceder, o no, a la soberanía política. Pero un Estado no es un “pueblo”, sino un poder político que se ejerce sobre uno o varios pueblos, o sobre una parte de un pueblo. (Villoro, 1995:14)

Esta aclaración resulta relevante para evitar el “equivoco de origen” que se ha heredado en el derecho internacional. La identificación de los pueblos con los Estados persiguió inicialmente el propósito de legitimar el proceso de descolonización posterior a la segunda guerra mundial, y permitió otorgar a los Estados la autodeterminación y preservarlos de la injerencia de otros Estados. Pero esta interpretación, que en un momento pudo tener relevancia desde el punto de vista emancipatorio, esconde un elemento contrario a la garantía de los derechos humanos, pues basándose en la autodeterminación de los pueblos - identificados como Estados- ha permitido que sistemas antidemocráticos conculcaran los derechos humanos de los individuos. Asimismo muchos pueblos son oprimidos (o exterminados) en el interior de los Estados, que amparados en la autodeterminación y la no intervención, impiden la acción de los organismos internacionales en los territorios nacionales.

Los derechos humanos tienen su origen en necesidades y valores previos a la constitución política de cualquier Estado particular. El Estado puede

²⁰ Puede observarse que Villoro interpreta que la noción de “derechos de los pueblos” es contemplada por el derecho internacional a partir de la creación de la ONU en 1945 mientras Kymlicka considera que en esa etapa fue explícitamente obviada y que aparece en declaraciones posteriores no ratificadas en Pactos a excepción del de la OIT. No obstante, las consecuencias que derivan ambos autores de la falta de claridad acerca de la noción de “pueblo” y sus repercusiones respecto de los derechos humanos son similares.

garantizarlos, pero ellos subsistirían aún si el Estado desapareciera o no llegara a constituirse. En forma paralela, el derecho de los pueblos si debe ser entendido como un derecho humano fundamental, con jerarquía equivalente a la de los derechos humanos individuales, es también porque ese derecho responde a “necesidades y valores anteriores a la asociación política misma. Así sucede si pueblo tiene el sentido de comunidad cultural consciente de sí misma. Sólo si mantiene ese sentido, los derechos de los pueblos no entrañan contradicción con los derechos individuales.” (Villoro, 1995:16)

Garzón Valdés expuso ejemplos en los que precisamente los derechos de los pueblos entran en contradicción con los derechos humanos fundamentales, por lo que no hace falta reiterarlos aquí. En cambio, prefiero en esta etapa del trabajo, remarcar la asociación fuerte que Villoro establece entre derechos humanos individuales y derechos de los pueblos, cuestión que no resulta tan clara en trabajos más actuales de este autor. Así, por ejemplo, en un trabajo publicado en 2009, Villoro considera que a los grandes males que ha traído consigo la hegemonía de la cultura occidental, a saber: “la depredación de la naturaleza por la tecnología, primacía de la razón instrumental frente a la ciencia teórica y, en el orden social y político, el individualismo egoísta contra la primacía de bien común”, (Villoro, 2009:38) es posible oponer otros modelos, por ejemplo, el de las culturas indígenas de América.

En síntesis, lo que Villoro destaca de las tradiciones indígenas es el papel atribuido en ellas a la comunidad como modelo alternativo, desde el punto vista moral, al individualismo moderno. En estas concepciones se otorga primacía a los fines de la comunidad y al bien común. Dice el autor: “Podría ser el germen de una idea de justicia basada en la primacía de un bien común, ajeno a los intereses individuales que priman en la modernidad.” (Villoro, 2009:40) Más adelante agrega:

Todo derecho puede entenderse como la exigencia de la realización efectiva de un valor. A los derechos individuales proclamados por el liberalismo, corresponderían, por lo tanto el derecho de los pueblos a un bien común en los distintos niveles del Estado. La realización del bien común es lo que se opone, por principio, a la concepción liberal. Es lo contrario al individualismo de la modernidad occidental moderna. (Villoro, 2009:44)

La perspectiva distinta a la defensa de los derechos humanos individuales es asociada por el autor a otro modo de concebir al Estado y a la democracia. El

Estado es pensado como plural y se basaría en el poder originado y configurado desde las comunidades, su función debería ser la coordinación inter-comunitaria para garantizar la ayuda mutua entre todas las entidades que lo integran. Su valor rector deberá ser la no-exclusión que constituye, además, la condición más básica de la justicia. La democracia tendría que ser ejercida en forma directa y comunitaria, tal como se ejerce en muchas comunidades indígenas, en las que, más allá de los efectos de la conquista y la colonización estatal, persisten fuertes elementos comunitarios que orientan prácticas y costumbres anticapitalistas y no-individualistas.

Está muy claro que la defensa de los derechos de los pueblos en términos de derechos humanos propuesta por Villoro, se aleja mucho de la tendencia que, en opinión de Kymlicka, está imperando en el mundo Occidental, es decir, la defensa del derecho de los pueblos y del multiculturalismo desde el encuadre de los derechos humanos entendida como una simple evolución de los mismos. Sin embargo, la posición de Villoro es compartida, en términos generales, por muchos otros pensadores, dirigentes políticos y activistas en América Latina, lo que pone de manifiesto una oposición entre dos modos muy diferentes de entender a los derechos humanos que deberá ser zanjada en el futuro inmediato para garantizar la convivencia en sociedades multiculturales, pero cuya resolución es poco probable que se logre intentando disolver o oscurecer los elementos irreconciliables que las caracterizan, tal como parece intentar hacer Kymlicka.

Por su parte, lo que puede ser llamado en términos muy generales el proyecto descolonial, se constituye en oposición al neoliberalismo económico y político articulándose en torno de la desracialización de las relaciones de poder, pero en su interior se presentan, también, tensiones muy fuertes entre las jerarquías de derechos que trascienden el plano teórico, y se plasman en políticas concretas, que no pueden evitar la herencia contradictoria que las originó. Esto se observa en aquellos países que están intentando construir nuevas formas de Estado a partir de conjugar justicia social y justicia étnica, plurinacionalismo y Estado de bienestar, igualdad y libertad (posiblemente asignando a estas nociones un significado diferente del que les fuera dado en la teoría liberal).

En Latinoamérica se destaca la profunda transformación que en este sentido se está produciendo en Bolivia, país en el que los pueblos originarios no son una minoría de la población, sino mayoría (62%) y que han sido excluidos, marginalizados y explotados por una minoría criolla mestiza “blanqueda”, desde

tiempos posteriores a la conquista casi hasta el presente. Si bien en los 90, junto con las políticas neoliberales de achicamiento del Estado, los pueblos originarios tuvieron algún reconocimiento en términos de derechos diferenciados, el racismo y la discriminación se mantuvieron en forma generalizada. Desde 2005, con el triunfo electoral como Presidente de la Nación del dirigente sindical campesino aymara Evo Morales, comienza la materialización del proyecto descolonial de construcción de un Estado pluricultural y comunitario sin antecedentes modernos. Sin dudas, son muchas las dificultades que la organización de un Estado de tales características tiene, y son complejos los ensayos para equilibrar las autonomías nacionales indígenas y fortalecer, al mismo tiempo, a un Estado que tiene que remediar deudas históricas, en cuanto a garantizar los bienes más básicos para todos los ciudadanos -que ahora sí son todos los bolivianos- tanto materiales como culturales.

En este proceso las tensiones entre derechos, prioridades, concepciones del bien y posibilidades materiales, no tardaron en presentarse. Una visión de las mismas es presentada por Raúl Prada en los siguientes términos:

(...) la propia cuarta parte de la Constitución, dedicada a la organización económica, plantea tensiones fuertes. Habla de una economía plural pero a la vez sostiene el fortalecimiento del Estado; el Estado es el articulador de las distintas formas de organización económica; el Estado se hace cargo de toda la cadena productiva, de la industrialización de los recursos naturales, del apoyo a la pequeña y microempresa. El Estado se convierte en el promotor de la economía plural, con lo cual hay una tensión entre el pluralismo económico y una visión estatista. (Prada, R. 2010: 171)

El Estado está desarrollando fuertes políticas sociales que se reflejan en bonos de transferencia de renta para becas en educación, programas de alfabetización, programas contra la desnutrición, planes de salud materno infantiles, entre otros. En forma paralela, se promueve la reforma agraria (no retroactiva) para garantizar las economías comunitarias campesinas. Sostiene Maristella Svampa:

En resumen, el gobierno parece estar encaminado a la concreción de un proyecto nacional productivo, entendido éste como la necesidad de democratizar el Estado y la realización de una política de transferencia de la renta, a partir de la modernización de la economía, de la ampliación de una política social de corte universalista y del reparto progresivo de tierras, entre otros. (Svampa, M, 2010:42)

Pero este proyecto productivo pretende erigirse en oposición a los modelos de desarrollo monoculturales (oligárquicos, desarrollista, neoliberal, etc.) a partir de “una visión multidimensional del desarrollo, que involucra directamente la temática de los recursos naturales, la biodiversidad y el medio ambiente, en términos de derechos de la tierra y el territorio y reconocimiento de los derechos culturales y territoriales de las poblaciones originarias.” (Svampa, M, 2010:43)

Como fundamento de este nuevo modo de entender al Estado (plurinacional) y al desarrollo, se incorpora en la Constitución la noción del “buen vivir”: *sumaj kawsay* (en quechua) o *suma qamaña* (en aymara). Esta noción es reflejo de la cosmovisión de comunidades andinas originarias y remite a un modo de vida en concordancia con la naturaleza, pero no hay una definición acordada acerca de sus rasgos precisos. Según unos investigadores es una noción en construcción, según otros pueden encontrarse elementos hasta en la teoría aristotélica de la buena vida, y algunos interpretan su significado en clave ecocomunitarista. Parte del actual gobierno boliviano hace suyo este ideal del buen vivir considerando que refleja las aspiraciones de los pueblos originarios y, en consecuencia, se oponen a la explotación de los recursos naturales. Sin embargo, el modelo que de hecho está operando en el gobierno de Morales es extractivista (no se nacionalizaron los hidrocarburos para detener su explotación) y pone el peso del desarrollo industrial en las actividades vinculadas con la explotación de los recursos naturales, explotación que, sin duda, tendrá efectos negativos medioambientales. (Cfr. Svampa, M, 2010:43s)

Está bastante claro que detrás de estas creencias y prácticas contrapuestas, hay un serio conflicto de derechos en juego y la cuestión no pasa estrictamente por el conflicto entre derechos individuales o comunitarios, ni liberales o descoloniales, sino por lograr construir modelos alternativos en donde puedan articularse respuestas válidas para necesidades diferentes, pero todas urgentes. El ejemplo de lo que está sucediendo en Bolivia- cuestión que sólo menciono sin pretender abarcar en sus múltiples facetas- pone de manifiesto la actualidad del tema de los derechos humanos y, en mi opinión, muestra que su fundamentación ética es necesaria y que su promoción y garantía, no puede reducirse a decisiones políticas coyunturales.

Bibliografía

- Balibar, E., (1989) “La proposition de l’egaliberté” en *Les Conférences du Parroquet*, N° 22. París.
- Balibar, E. (2005) *Violencias, Identidades y Civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa.
- Balibar, E., (2007) “Sobre el universalismo”. Un debate con Alain Badiou. Instituto europeo para políticas culturales Progresivas. EIPCP. Recuperable en eipcp.net/transversal/0607/balibar/es
- Benhabib S., (2006), *Las reivindicaciones de la cultura*. Bs. As. Katz Editores.
- Bertomeu, M.J., Gaeta, R. y Vidiella, G. (2000), *Universalismo y Multiculturalismo*, Bs.As., Eudeba.
- Bertomeu, M.J., (2008), Patentes en Biotecnología: una nueva forma de “acumulación por desposesión” en Correa, Carlos, *Nuevos temas de Derecho Económico, Propiedad Intelectual y Bioética. Homenaje a Salvador Darío Bergel*, Bs. As. Facultad de Ciencias Jurídicas, UBA,
- Botero, J. (edit) (2005) *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Chakrabarty, D., (2009) *El humanismo en la era de la globalización*, Bs.As. Katz
- Chomsky, N., (2007) *La conquista continúa. 500 años de genocidio imperialista*. La Plata, Ediciones Terramar.
- De Sousa Santos, B., (2008) “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *Análisis Político*, Bogotá, (recup. en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia>).
- Dworkin R., (1996) *La comunidad liberal*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Dworkin R.,(1991) *The Ethical basis of Liberal Equality*. Ethics and Economic. Universidad de Siena.
- Dworkin R., (1993) *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós.
- Erazun, F., (2008) *Racionalidad en la epistemología social y en la filosofía práctica*. Neuquén, EDUCO.
- Escobar, A. (2003) “Mundos y conocimiento de otro modo” en *Tábula Rasa*, N° 1, Bogotá, (recup. en www.revistatabularasa.org)
- García Linera, A., (2008) *La potencia plebeya*, Buenos Aires, Prometeo-CLACSO.
- Gargarella, R. (1999a) *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós

- Gargarella, R., comp. (1999b) *Derecho y grupos desventajados*, Barcelona, Gedisa.
- Garzón Valdés, E., (1989a) “Representación y democracia”, Madrid, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N° 6.
- Garzón Valdés, E., (1989b) “Algo más acerca del `coto vedado’”, Madrid, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho*, N°6.
- Garzón Valdés, E., (2000) “El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías.” Mexico, *Isonomía* N° 12.
- Garzón Valdés, E., (2004) *Calamidades*, Barcelona, Gedisa
- Gilabert, P. (2007) “Comentarios sobre la concepción de la justicia global de Pogge” en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXXIII N° 2
- Giusti, M. (1996) “Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls” en *Isegoría/14*. México, UNAM
- Grosfoguel, R. (2003) *Colonial Subjects*, Berkeley, University of California Press.
- Grosfoguel, R. (2008) “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial” en *Tabula rasa*, N° 9. Bogotá, Colombia.
- Grosfoguel, R., (2009) “Los derechos humanos y el antisemitismo después de Gaza” en *Universitas humanístico*. 68, Bogotá, Colombia
- Guariglia, O. (1996) *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Bs.As. FCE.
- Guariglia, O., (2002) *Una ética para el siglo XXI*. Bs As. FCE.
- Habermas, J. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós/I.C.E. -U.A.B.
- Habermas, J. (1999) *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J (2000 a) *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2000, b) *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós.
- Habermas, J. (2000, c) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Hardt M., Negri A., (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Bs As. Debate.
- Kant, I. (2007) (1795) *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. Bs As, Prometeo.
- Kymlicka, W., (1996) *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós Ibérica
- Kymlicka, W., (2006) *Fronteras territoriales*, Madrid, Trotta
- Kymlicka, W., (2009) *Las odiseas multiculturales*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Laporta, F. (1987) “Sobre el concepto de derechos humanos”, Madrid, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* N° 4

- López Castellón, E., (1997) “Sobre lo bueno y lo justo: Rawls en Ricoeur” *Cuaderno Gris*, N°2, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- MacIntyre, A. (1987) *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica.
- Naishtat F. (2004) *Problemas Filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*. Bs. As. Prometeo.
- Naishtat F. (2005) “Ética pública de la protesta social” en Naishtat, Schuster, Pereyra, Nardacchione, comps, *Tomar la palabra*, Bs. As., Prometeo.
- Naishtat, F. (1997): “Por una filosofía de la acción colectiva”, en *Agora* N° 6, Bs.As.
- Naishtat, F. (1999): “Acción colectiva y regeneración del espacio público”, en *Filosofías de la ciudadanía*, Rosario, Homo Sapiens .
- Naishtat, F. (2002): *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Barcelona, Gedisa.
- Naishtat, F. (2012) “Global Justice and Politics” en Balibar, E, Mezzadra, S. y Samaddar, R. (2012) *The Borders of Justice*, Philadelphia, Temple University Press.
- Nino, Carlos S., (1989 a) *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Edit. Astrea
- Nino, Carlos S (1989b) *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales.
- Nino, Carlos S. (1989c) “Autonomía y necesidades básicas”, *Doxa* 7, Cuadernos de Filosofía del Derecho. Univ. de Alicante. España
- Nino, Carlos S. (2007), “Ética y derechos humanos (en un estado de guerra)” en *Derecho, Moral y Política II*. Buenos Aires, Gedisa.
- Olivé L., (1999), *Multiculturalismo y pluralismo*. México, Paidós-UNAM.
- Peces Barba, (1988) *Escritos sobre derechos fundamentales*. Madrid, Eudema.
- Pérez-Luño, A., (1987) “Concepto y concepción de los derechos humanos (acotaciones a la Ponencia de Francisco Laporta)”, Madrid, *Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho* N° 4
- Pogge, T., (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós.
- Pogge, T. (2008) “¿Qué es la Justicia Global?” en *Revista de Economía Institucional*, Vol.10, N° 19, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Pogge, T. (2010) “Migraciones y pobreza” en *Arbor* Ciencia, pensamiento y cultura, CLXXXVI 744, CSIC, España.

- Pogge, T. (2011) “Dignidad y justicia global” en *Diánoia*, Vol. LVI, N° 67, México. UNAM
- Prada, R. (2010) “El horizonte abierto por el Estado plurinacional nos conduce a una nueva forma de Estado”, en Svampa, M, Stefanoni, P, Fornillo, B., *Debatir Bolivia, Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires, Taurus.
- Quijano, A. (2000) “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, University of California, Santa Cruz.
- Rawls, J. (1979) *Teoría de la Justicia*, México, FCE.
- Rawls, J. (1995) *Liberalismo político*, México, FCE
- Rawls, J. (2001) *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós
- Rawls, J. (2004) (2001) *La justicia como equidad: una reformulación*, Buenos Aires, Paidós
- Rawls, J. (1986) “El constructivismo kantiano en la teoría moral” en *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos.
- Ricoeur, P. (1996) *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI.
- Ricoeur, P (2008) *Lo Justo 2*, Madrid, Trotta.
- Sandel, M. (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Sandel, M. (2008) “Los límites del comunitarismo” en *Filosofía Pública*, Barcelona , Marbot.
- Sen A., (2007) *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Madrid, Katz.
- Svampa, M, Stefanoni, P, Fornillo, B., (2010) *Debatir Bolivia, Perspectivas de un proyecto de descolonización*. Buenos Aires, Taurus.
- Taylor; Ch. , A. Gutmann, S. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf. (1993) *El multiculturalismo y la “la política del reconocimiento”*, México, FCE.
- Taylor, Ch (1996) “La explicación y la razón práctica” en Nussbaum, M. y Sen A. (comp.) *La calidad de vida*. México, FCE.
- Taylor, Ch. (1994) *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, Ch. (1996) *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.
- Taylor, Ch. (1997) *Argumentos Filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, Ch. (2006) *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós.
- Velasco Gómez, A., Di Castro E., Bertomeu, María Julia (2006) *La vigencia del Republicanismo*, México, UNAM.
- Villoro, (2009) “Para un proyecto nuevo de nación” *Theoria*. Revista del Colegio de Filosofía. Mexico. UNAM.

- Villoro, L. (1998) “Sobre relativismo cultural y universalismo ético”, México, *Isonomía*, N° 9
- Villoro, L., 1995, “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, México, *Isonomía*, N°3.
- Vitale, E, [2006] “Rawls y el Derecho de gentes” en *Isonomía*, N° 24, abril.
- Walsh, C., Mignolo, W.; García Linera, A. (2006) *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo.
- Zolo, D. (2006) Universalismo y “pluriversalismo” ante un nuevo orden mundial. Entrevista. *Revista Internacional de Filosofía Política*, N° 27.