

SOBRE LA JUSTIFICACIÓN POST- LIBERAL DE LOS DERECHOS HUMANOS^(*)

*Gonzalo Gamio Gehri**
Pontificia Universidad Católica del Perú
Universidad Antonio Ruiz de Montoya*

Pasado medio siglo de la Declaración universal de los Derechos Humanos, el estatuto epistemológico – moral de tales derechos sigue constituyendo una importante área de controversia entre los filósofos. Algunos de ellos – los *fundacionalistas* - piensan que los Derechos Humanos son expresión de demandas dirigidas a hacer posible las condiciones básicas de la existencia y coexistencia humana racionalmente aceptable, demandas fundadas en el potencial crítico de la razón, potencial que desafía todo parámetro moral local e históricamente determinado. Otros – los filósofos *contramodernos* – consideran que la idea misma de la racionalidad práctica como una facultad capaz de articular un vocabulario neutral en materia moral y jurídica que dé cuenta de los principios que regulen la convivencia social no es otra cosa que una hipótesis ilustrada que cierra los ojos a la complejidad de los lenguajes morales con los que articulamos *de facto* nuestros proyectos de vida y configuramos nuestra identidad espiritual. Para esta posición, los Derechos humanos constituyen una ficción más del fallido proyecto iluminista, una ficción construída desde una filosofía práctica fracturada.

La teoría política reciente a menudo se ha ocupado del tema como si no existiesen más que estas dos posiciones en el debate filosófico sobre los Derechos Humanos. No obstante, existe al menos una tercera perspectiva que creo es necesario tomar en cuenta, un punto de vista que llamaré “post – liberal”, una de cuyas variantes intentaré defender. Este modo de ver las cosas – en contra de los fundacionalistas - recoge la ontología moral aristotélica que lleva a autores como MacIntyre o Williams a rechazar una concepción procedimentalista de

(*) Este ensayo fue discutido en una primera versión a fines de agosto de 1999 en el marco de un ciclo de conferencias organizado por APRODEH sobre el tema *Fundamentación de los Derechos Humanos y legitimación social*, al lado de Eduardo Cáceres y Juan Abugattás. Los comentarios y críticas de estos destacados especialistas han sido enormemente útiles para afinar mi posición al respecto, por lo cual les agradezco profundamente. Asimismo las conversaciones con Luis Bacigalupo, Francisco Chamberlain, Miguel Giusti, Vicente Santuc y a Fidel Tubino sobre estos temas han sido especialmente iluminadoras para mi propio trabajo de investigación. Fue publicado con el título "Postliberalismo y derechos humanos" en *PAZ* N° 36 / 2000 pp. 40 – 53. La presente versión contiene algunos cambios.

** *Gonzalo Gamio Gehri es Licenciado en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y actualmente es candidato al Doctorado por la Universidad Pontificia de Comillas, donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados. Es profesor de ética y filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú; de filosofía política en la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya y de ética y filosofía política en el Instituto Juan Landázuri Ricketts. Es coautor del libro "Democracia, sociedad civil y solidaridad" (en colaboración con Vicente Santuc y Francisco Chamberlain) y es autor de artículos sobre filosofía práctica y teoría social en diversas revistas especializadas.*

la razón y a tomar en serio los contextos de sentido en donde desarrollamos nuestras comprensiones acerca de lo que es bueno y correcto hacer, pero también – en contraste con los contramodernos - reconoce en los valores que encarnan los Derechos humanos articulaciones espirituales con las que difícilmente podríamos dejar de comprometernos hoy sin sentir que nuestra vida pierde significado (y que en un sentido relevante estamos renunciando a ejercitar el discernimiento práctico). Este punto de vista, de clara inspiración neohegeliana, concibe los derechos humanos como bienes constitutivos de nuestro mundo de vida occidental, como construcciones históricas y políticas de inspiración ora cristiana, ora liberal, que no pueden ser entendidos al margen de un entramado de prácticas sociales, deliberaciones *racionales* e instituciones que los sostienen en el seno de un *ethos*.

¿Esta determinación cultural de los derechos humanos mella su universalidad o su energía crítica? De hecho, muchos fundacionalistas estarían inclinados a pensar que si entendemos los Derechos Humanos como inscritos en una forma de vida situada, en la práctica estaremos debilitando la intensidad de nuestras convicciones y nuestras obligaciones para con ellos y en la teoría condenaríamos irremediabilmente nuestras mentes a un insostenible relativismo. Esta crítica es bastante frecuente, pese a las simplificaciones que adolece su argumentación. Creo que a este temor subyace una confusión importante sobre los sentidos del término “universalidad” y que, aunque suene algo extraño, no todo universalismo es incompatible con una concepción *contextualista* de los Derechos Humanos. Mi propósito no es abandonar el universalismo, sino de defenderlo a partir de una postura no procedimental. Pienso que si bien el lenguaje de los Derechos Humanos forma parte del sistema de creencias liberal y moderno, recoge un conjunto de exigencias y aspiraciones que podemos rastrear, con sus tensiones y matices propios, en otras culturas y aún en otras épocas. Estos modos de explorar constantes prácticas harían posible desarrollar una perspectiva *intercontextualista*, que rescataría la universalidad concreta de tales valores. Soy consciente de que aquí camino sobre terreno pantanoso. Desarrollaré este punto al final de mi intervención, aunque confieso que lo que afirmaré al respecto será bastante general y tentativo.

Uno podría hacer un alto aquí y exigir alguna consideración ético - contextual importante orientada a discutir la pertinencia y la utilidad de una reflexión filosófica sobre la fundamentación de los Derechos Humanos. El respeto a los Derechos Humanos – especialmente respecto de los llamados “de primera generación”, centrados en la protección de la dignidad humana – constituye un valor poderosamente arraigado en los países de influencia espiritual occidental que goza de tal aprecio que incluso los gobernantes que atentan sistemáticamente contra ellos tienden a señalar que los observan y a encubrir sus crímenes. Otros, aquellos que no pueden ocultar ya lo que resulta evidente, intentan defender la jerarquía “razonable” de algún otro principio jurídico, como la “soberanía nacional”. Nadie se atreve a negar explícitamente la validez de los Derechos Humanos: ello constituye un dato inmensamente revelador para la ética acerca de nuestro propio sistema de valores ¿necesitamos fundamentar teóricamente aquello que para muchas personas resulta obvio?

Vivimos en un tiempo especialmente interesante en este respecto. Podemos esperar que dictadores feroces como Pinochet puedan pagar sus culpas en la cárcel (y que sus epígonos contemporáneos puedan temer un destino similar): ello sin duda constituye una conquista

moral vinculada a la defensa de los Derechos Humanos. Pero también podríamos esperar - con menor entusiasmo - que alguna superpotencia nortatlántica pueda emprender el bombardeo y conquista de territorios extranjeros con el pretexto de la defensa de estos mismos Derechos. Tenemos que procurar distinguir la legitimidad racional de nuestra invocación a los Derechos Humanos. Para esta tarea la filosofía puede ser una buena aliada, aunque ello implica pasar del ámbito estrictamente teórico hacia reflexiones más próximas a la política.

No daré ese paso aquí, pese a que constituye parte importante de mis propios intereses filosóficos y cívicos. Me centraré en el problema de la fundamentación teórica, que es el tema que me fue sugerido para este ensayo, aunque señalaré algunas pistas para el área política. No ha faltado quien ha afirmado categóricamente que el tema de la justificación filosófica está cerrado, y que permanecer en él es expresión de un vicio profesional de los filósofos más que una manifestación de la preocupación por desarrollar un *item* impostergable en la agenda de la sociedad civil. Aunque el tema político es definitivamente más urgente, la discusión filosófica de estos asuntos puede ser de utilidad para esclarecer nuestros compromisos éticos y políticos con tales Derechos, y por supuesto, para despejar - si es el caso - alguna confusión importante en el plano del discurso acerca de la relación entre la incrustación histórica y el sentido de universalidad de los Derechos Humanos. Después de todo, la peor manera de tratar los Derechos Humanos consiste precisamente en convertirlos en axiomas, en verdades últimas no susceptibles de interpelación crítica.

El texto que quiero discutir con ustedes tiene tres partes. En la primera, presentaré a grandes rasgos el modelo fundacionalista de fundamentación de los Derechos Humanos, tomando como hilo conductor la relación conceptual - esbozada por Locke y Hobbes en el siglo XVII y después en una línea diferente por Kant - entre el modelo matemático de ciencia y las teorías deductivistas del contrato social y los derechos naturales. Se mostrará luego cómo estas teorías - aún en sus versiones más contemporáneas - resultan vulnerables a la crítica al defender una concepción atomista de la razón práctica y del agente social y una comprensión puramente instrumental de los lazos entre el individuo y de la sociedad.

En la segunda parte expondré brevemente los lineamientos fundamentales de lo que sería una justificación post - liberal de los derechos humanos, hilvanada desde lo que Judith Shklar ha considerado el rasgo principal de la cultura liberal, a saber, "el colocar a la crueldad como el primero de todos los vicios". Pretendo argumentar allí que de la mano de una ontología moral en clave narrativa y fenomenológica es posible superar las deficiencias teóricas de la explicación atomista sin desmerecer en ningún sentido la intensidad práctica - normativa de las demandas relativas a la observancia de estos derechos. Desde este horizonte de interpretación es posible comprender mejor la complejidad del vínculo entre nuestros relatos acerca de aquello que resulta valioso en nuestra vida privada y pública, la experiencia histórica de las sociedades modernas y nuestros discursos y prácticas relativos a los derechos fundamentales.

En la tercera y última parte intentaré contestar a las objeciones que las perspectivas fundacionalistas actuales dirigen al postliberalismo, en especial aquellas que señalan que una teoría moral sostenida en los *ethé* incurre en un "relativismo" que hace imposible la autocrítica y la crítica de otras formas de vida que no suscriban estos derechos. Luego

procuraré tomar una posición respecto del problema de la compatibilidad conceptual entre el contextualismo de los derechos humanos y su convergencia con las valoraciones morales de otras culturas, consonancia que podemos reconstruir críticamente en la investigación histórica intercultural a través de la exploración – también situada culturalmente - de *posibles* constantes humanas. Intentaré allí recuperar un concepto “sustantivo” de universalismo ético.

I.- La perspectiva fundacionalista. Racionalidad procedimental y derechos naturales

La pretensión de fundamentar de modo apodíctico los derechos universales proviene de la llamada “filosofía civil” del siglo XVII, a través de la obra de Hobbes y Locke y tiene su origen en la proyección del paradigma epistemológico de la física matemática galileana al terreno de la teoría social. Así como el giro matemático de la ciencia física había proporcionado a la investigación natural una base teórica que posibilitaba al hombre moderno el “descubrimiento” de la legalidad del orden natural, la intervención tecnológica y el control instrumental sobre la naturaleza, las ciencias de la praxis habrían de reproducir el esquema intuitivo – deductivo para obtener similares resultados respecto de los asuntos humanos. Así como Galileo había logrado acceder a un discurso universal y necesario sobre los fenómenos naturales distinguiendo en sus consideraciones sobre los objetos aquellos datos provenientes de la sensibilidad y de los horizontes de interpretación de la experiencia – “cualidades secundarias”- de aquellos atributos de las cosas captados como inmutables a través de la exclusiva inspección de la razón, la filosofía civil debía abstraer de su investigación toda dimensión cualitativa y contingente para asegurar de esta manera la objetividad de su reflexión. La validez de una teoría científica ya no dependía de la conformidad con un universo de Formas al modo de los griegos, sino de la autotransparencia de los procedimientos de la mente².

Con este decisivo giro conceptual, el hombre moderno busca dar forma a un lenguaje neutral que pueda dar cuenta de una perspectiva objetiva acerca de las cosas. Desde la perspectiva racionalista, la ciencia constituye una concepción verdadera acerca de lo real porque no encarna un punto de vista en particular, sino un punto de vista absolutamente ahistórico e impersonal, o como diría Thomas Nagel, una visión desde ningún lugar. El horizonte epistemológico de los principios de la ciencia se identifica con la perspectiva del ojo de Dios o de la estructura medular de la razón misma, siendo el punto de partida de cualquier cadena deductiva consistente. Si el método matemático de fundamentación racional había hecho posible el acceso al conocimiento de las leyes inmutables de la naturaleza, bien podría hacer lo mismo con la vida del hombre.

Los teóricos sociales del siglo XVII tenían poderosos motivos – además de su común entusiasmo por la nueva ciencia natural - para abrigar tales esperanzas y buscar normas neutrales y objetivas que regulen el comportamiento social. Vivían en tiempos de las guerras de religión, en una época en que por cuestiones de doctrina y tradición los hombres no dudaban en utilizar la violencia para resolver – o disolver – sus discrepancias teológicas

² Cfr. Heidegger, Martin “La época de la imagen del mundo” en: Caminos del bosque Madrid, Alianza Universidad 1996; Taylor, Charles “La superación de la epistemología” en: Argumentos filosóficos Barcelona, Paidós 1997 pp.19-42.

y morales. La anarquía y el caos amenazaban sin cesar la vida de las naciones europeas. Postular principios que pudiesen garantizar la coexistencia pacífica de los miembros de la sociedad con independencia de sus creencias particulares bien podría ser la salida teórico – práctica a tales enfrentamientos, puesto que se trataría de principios que todos los seres racionales podrían reconocer como universalmente válidos para cualquier sociedad que pueda ser considerada “justa” y bien ordenada. La racionalidad de tales principios se funda justamente en que todo individuo – de hallarse en condiciones de imparcialidad – estaría en capacidad de reconstruir los procedimientos que los constituyen y por supuesto elegir los mismos principios de justicia como criterios fundamentales en materia de legislación y gobierno.

Esta es la imagen moral de la estructura de la sociedad como resultado de un acuerdo básico entre todos los individuos, como fruto de un *contrato social*, un experimento teórico que puede ser reproducido intelectualmente y que sirve como instancia crítica respecto de cualquier interacción social *real* en la esfera pública. Si seguimos la lógica de esta concepción, tenemos que es posible acceder a estos principios de justicia universales *si es que asumimos un punto de vista imparcial*, basado únicamente en la facultad humana de elegir racionalmente. La formulación condicional de esta frase no es casual. Una perspectiva semejante – análoga al de la objetividad científica – nos remite además a una situación idealmente igualitaria, pues todos los hombres tendríamos en común la condición de ser electores racionales. No obstante, uno podría preguntarse cómo sería posible acceder a este punto de vista imparcial.

En las teorías liberales del derecho, la pretensión de neutralidad nos remite a un estado de cosas previo al contrato – el famoso *estado natural* de Hobbes y Locke y la *posición original* en el primer Rawls – que constituye el *locus* trascendental de nuestra elección de los principios de la justicia. Para poder situarse en una posición conceptual como esa, los agentes racionales deberán poner entre paréntesis todos aquellos elementos que podrían establecer diferencias entre ellos y los demás sujetos y que orientarían sus decisiones fuera de la imparcialidad: nuestras concepciones acerca de la vida buena, la conciencia de nuestra ubicación económica y social, incluso el conocimiento nuestros talentos, no deben ser considerados como criterios para nuestra elección de los principios. Hemos de cubrirnos con el *velo de la ignorancia*.

Una vez consumada esta operación de abstracción, uno se pregunta a partir de qué disposiciones los agentes – las partes del contrato – efectivamente eligen los principios. Es preciso investigar qué clase de motivaciones y móviles que son – para la posición contractualista – compatibles con la imparcialidad y la neutralidad valorativa. Una vez que las visiones del bien, la pertenencia, los talentos y el *status* han sido dejados de lado como base de la elección, sólo nos queda la capacidad racional de decidir en conformidad con el interés propio. De Hobbes en adelante el egoísmo y la búsqueda de la autopreservación constituyen los móviles que llevan a los individuos a buscar establecer reglas claras que hagan posible la convivencia social. Las partes no buscan dar forma a un *corpus* legal que les permita vivir en comunidad, sino más bien tienen la esperanza de que dichos preceptos logren proteger su espacio privado de la interferencia de los demás, dado que conciben a los otros como agresores potenciales.

En todos sus desarrollos puntuales, las posiciones contractualistas han considerado el reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los individuos como el primero y el más importante de los principios de la justicia (Rawls añade un segundo principio – el principio de diferencia – de donde se desprenden preceptos de asistencia social e imperativos de solidaridad que son de gran interés). Desde el punto de vista que venimos comentando, la búsqueda del interés individual puede gestar el sistema de derechos tal y como lo conocemos y con ello sentar las bases de una sociedad bien ordenada, guardiana celosa de la autonomía de sus miembros. Se trata aquí de derechos que han sido postulados a partir de representaciones imparciales, es por eso que son denominados *derechos naturales*, dado que han sido determinados (y pueden ser invocados) en virtud del uso exclusivo de la luz natural de la razón.

El titular de estos derechos es, pues, toda persona humana en tanto sujeto racional: no apelamos a ellos por gozar de las bondades de una cultura particular. Incluso los contractualistas – Locke con toda nitidez – caracterizan estos derechos como inalienables, puesto que renunciar a ellos implicaría despojarse irremediamente de determinaciones fundamentales de toda voluntad libre. El derecho a la propiedad constituye el paradigma por excelencia de estos derechos individuales, en tanto comprende la integridad del propio cuerpo (derecho a la vida), la expresión de las propias ideas y opiniones (derecho a la libre conciencia), y la posesión de bienes (derecho a la propiedad privada). El carácter pretendidamente *natural* o puramente racional de estos derechos apunta a dar forma a una plataforma normativa que permitiría criticar instituciones concretas o formas de vida que no incorporasen estos derechos en su ordenamiento social. La perspectiva fundacionalista presupone la existencia de un único modo de ser racional – la manera procedimental – y considera que esta racionalidad que compartimos en virtud de nuestra condición de seres humanos nos permite llegar a idénticas conclusiones en materia de principios morales y políticos. ¿Es posible discrepar respecto de estos principios sin estar condenados a la irracionalidad o el oscurantismo?

Aunque es cierto que he sido esquemático en mi descripción del fundacionalismo (y que he optado por desarrollar sólo una de sus versiones, pude haberme detenido en la formulación neokantiana) hay algo de genuina simplificación en el argumento del defensor procedimental de los derechos humanos. Centraré mis críticas en lo que considero constituyen tres aspectos deficientes del modelo fundacionalista: El concepto de derecho natural, el sujeto desarraigado como titular de los derechos y la naturaleza de los lazos sociales que genera una concepción procedimentalista de la razón práctica.

Comencemos con la idea del derecho natural. En su versión contractualista original, y en la mayoría de las declaraciones de derechos fundamentales que disponemos, el argumento reza más o menos como sigue: “estando dotados los hombres de razón y voluntad, tienen derecho a...” ¿Podemos hablar de derechos por naturaleza? En el mejor de los casos el ser entes poseedores de razón y voluntad constituye un *hecho*, de esto *por sí mismo* no se sigue derecho alguno, esto es, sin recurrir a ninguna mediación política *positiva*. Por supuesto, podemos pensar que nuestra capacidad de razonar y de actuar voluntariamente requiere de un habitat y de normas que propicien su ejercicio, y estas ideas abren la puerta a la reflexión política, pero aquí la apelación a la “naturaleza” ha dejado su lugar a consideraciones relativas a la formación cultural y al diseño de instituciones, sin las que

“tener derecho a” constituye una fórmula vacía. Parece claro que entender estos espacios y este trasfondo de reglas bajo el lenguaje igualitarista de los derechos constituye una posición política entre muchas posibles, opción inteligible desde una compleja historia de construcciones sociales y argumentaciones situadas. Estas consideraciones no son en absoluto “naturales” u “objetivas” en el sentido moderno de los términos. Espero poder mostrar que el hecho de que constituya “nuestro modo de ver las cosas, no tiene en sí nada de reprochable desde un punto de vista teórico y moral.

Pero no nos apartemos del centro del problema, a la idea misma de derechos naturales ¿Tiene sentido concebir derecho alguno con independencia de una ley positiva, instituida políticamente, producto de una legislación local? “Derecho natural” parece ser una expresión que encierra una contradicción interna, pues parece sensato pensar que todo derecho es una construcción histórica y política y supone un conjunto de instituciones que los hacen efectivos. Si no existen dichas instituciones, mal podemos invocar el respeto de nuestros derechos. Para decirlo en el lenguaje de Hegel, el sistema de instituciones es el *ser – ahí* del derecho, el lugar de su concreción y realidad. Obviamente, no se trata tan solo de advertir la positividad de la ley, sino reconocer que dicha instauración supone el consenso de una comunidad política, que es a su vez resultado de un debate racional (legislativo); en suma, que posee en ese sentido *legitimidad*. El tema posee absoluta relevancia en la actualidad, dado que en la reciente guerra de Kosovo en nombre de la universalidad de los Derechos Humanos se intervino militarmente en un país sin recurrir a las instancias jurídicas que permitirían eventualmente “legitimar” un operativo como ese. El respeto a las pautas determinadas por las instituciones bien podría constituir un criterio que permita distinguir el uso correcto de los Derechos Humanos de su uso meramente ideológico.

Examinemos ahora el concepto de agente racional que subyace al fundacionalismo. Hemos visto como los individuos han tenido que despojarse de sus determinaciones sustantivas para conseguir elevarse hacia el punto de vista imparcial. El precio de la objetividad ha sido, pues, el desarraigo, la ruptura con el mundo de vida al que pertenecemos. ¿Qué ha quedado del yo una vez que nos hemos cubierto con el velo de la ignorancia? Al prescindir de nuestras creencias particulares y determinaciones empíricas para elegir los principios de la justicia, nos hemos desentendido de los horizontes de significado con los que articulamos nuestras distinciones cualitativas y con los que constituimos nuestra propia identidad moral. Hemos condenado al agente racional a convertirse en una ficción conceptual: el sujeto práctico es ahora un yo sin atributos. El ser humano ya no parece requerir para su propia definición, tomar en cuenta sus roles sociales, sus proyectos de vida, sus lazos comunitarios, se ha convertido en un concepto puramente abstracto que carece de relevancia para la ética. Podría decirse del abstracto titular de los derechos naturales lo que hace dos siglos escribió Joseph de Maistre sobre la idea de ser humano de la ilustración: “en el curso de mi vida he visto franceses, italianos, rusos; y hasta sé, gracias a Montesquieu, que uno puede ser un persa. Pero con el *hombre* nunca me he encontrado”.³

Pero sería erróneo pensar que esa imagen de un yo desarraigado y atomizado no posee una encarnación empírica. De hecho, esta imagen constituye el correlato teórico del agente

³ De Maistre, Joseph Considerations sur la France citado en Appliah, Anthony “Identity, authenticity, survival” en: Taylor Ch./ Gutmann, A. Multiculturalism; Princeton, Princeton University Press; p.150.

social realmente existente en las sociedades individualistas. Se trata de un individuo que sólo reconoce compromisos con bienes individuales – a lo sumo convergentes – y que vuelca sus energías en la realización de sus planes de vida al interior de la esfera privada. Es desarraigado porque considera erróneamente que su propia identidad ha sido construída sin el concurso de sus lazos con los demás. Si esta impresión es correcta, el individuo atomizado no existiría solamente en las teorías lockeanas o kantianas del contrato sino que viviría cómodamente en las sociedades noratlánticas (y acaso en otras que viven bajo su influencia) en donde las ideologías del consumo se han convertido en sentido común y modo de vida ordinaria.

Esto me lleva a la tercera de mis críticas. En el relato contractualista el móvil que lleva a los individuos a suscribir el contrato es la búsqueda de protección y el mero interés individual. Mis compromisos con la sociedad tienen sentido porque ésta, a partir de las fronteras del derecho ha creado un espacio de privacidad y libertad para mí, un espacio inmune a la ingerencia de los otros. En una sociedad como la descrita por una teoría como esa los lazos con las instituciones y con el sistema de derechos son entendidos como puramente instrumentales, responden a la lógica de costos y beneficios, a la configuración de una libertad meramente individual, reacia al ejercicio de bienes compartidos. Compromisos sustantivos con alguna forma de actividad política y una historia comunitaria no tienen lugar aquí, por lo menos desde una concepción atomista de los derechos. Podríamos preguntarnos, sin lugar a dudas, si se trata de una lectura realista de los vínculos sociales.

Como puede verse, las consideraciones relativas a los derechos naturales, a las concepciones del yo y a los lazos sociales subyacentes al fundacionalismo no parecen ser del todo neutrales, más bien parecen informarnos acerca de una forma de vida puntual – la civilización occidental postindustrial - una forma de vida que además parece atravesar por una profunda crisis cultural y política. La progresiva atomización en la vida de nuestras sociedades va desmantelando rápidamente los vínculos de solidaridad entre sus miembros, aislados unos de otros, concibiéndose a sí mismos como mónadas sin ventanas en virtud de una comprensión autorreferencial de la autonomía. No obstante, más allá de la innegable presencia del atomismo social en el mundo de hoy, el diagnóstico puede resultar unilateral, sobresimplificador y excesivamente pesimista si somos absolutamente fieles a la ontología moral atomista y procedimental de la que el fundacionalismo es parasitario. No hay duda de que el atomismo ha calado hondo en las sociedades liberales, y que la fragmentación constituye uno de los peores males de nuestro tiempo; sin embargo, uno se pregunta si en la cultura liberal sólo existe atomismo, y nada más. El atomismo no es la única fuente del liberalismo, si bien se trata de una clave de lectura dominante hoy en día, y sin duda imperante en la práctica. Más aún, podríamos decir que se trata de una figura patológica, dado que neutraliza los compromisos del agente para con la ciudadanía activa. Quizás no sea el caso de que la cultura política liberal – y especialmente la cultura de los derechos humanos – haya perdido del todo la brújula y su poder cohesionador más allá del peligro real que comentamos. Quizás las correcciones necesarias a nuestra civilización moderna puedan ser extraídas de la veta moral de los derechos que podría ser rescatada, siendo necesario abandonar los derroteros teóricos y prácticos del atomismo que acompaña alguna de sus versiones. Acaso nuestra inconsciente lealtad al esquema fundacionalista nos impide reconocer la presencia de horizontes de valor inmanentes a nuestra cultura liberal que nos

permitirían combatir la descomposición de los lazos de pertenencia sin renunciar a la modernidad .

II. La Interpretación Post-Liberal de los Derechos Humanos

Creo que es posible hacer explícitos nuestros compromisos éticos con la cultura liberal desde una ontología diferente. Ese es el objetivo de mis críticas al fundacionalismo, no es mi intención avivar el fuego de alguna suerte de festín postmoderno, como alguna lectura precipitada pudiera intentar concluir. Podemos *dar razón* de la cultura de los derechos humanos a partir de concepciones de la racionalidad más modestas. La crítica a la vacuidad de una concepción procedimental de la razón práctica y de una ética atomista no tiene por qué poner en cuestión la profundidad moral de los derechos humanos – ni desmerecer o atenuar nuestras adhesiones éticas - sólo nos dice que estamos justificando nuestros compromisos más intensos con una ontología equivocada. Lo que quiero hacer aquí es presentar brevemente los rasgos centrales de una justificación post-liberal de los derechos humanos. Hablo de “justificación” y no de “fundamentación” porque el supuesto de mi argumentación consiste en que hemos abandonado, o deberíamos abandonar, cualquier intento de hacer valer los derechos humanos desde razonamientos *a priori* o desde un vocabulario moral supuestamente “neutral”.

La expresión “justificación ética” posee dos sentidos que yo quiero poner de relieve. Nos remite, en primer lugar, al proceso de *dar razón* de nuestras opciones en materia de obligaciones, modos de ser y fines de la vida; un ejercicio reflexivo que realizamos todos los agentes morales cada vez que otros agentes nos interpelan o nos piden cuentas por haber elegido un curso de acción en vez de otro, o cuando reorientamos drásticamente nuestros proyectos vitales y el cambio de rumbo requiere alguna explicación. También las culturas morales desarrollan un ejercicio similar. Un segundo sentido – por cierto vinculado al primero – alude más bien a *hacer justicia* a nuestras valoraciones más intensas involucradas en nuestras prácticas sociales ordinarias y en nuestras discusiones sobre lo que es bueno o correcto. Ambos sentidos apuntan a un mismo movimiento de explicitación y examen crítico de los contenidos normativos subyacentes a nuestras formas de vida. En oposición al concepto ilustrado de fundamentación, que supone una arquitectónica de la razón, autotransparente y definitiva, la perspectiva fenomenológica se ocupa de la reconstrucción narrativa – siempre susceptible de reformulación – del flexible y dinámico entramado histórico – social de nuestra vida en común, de nuestro *ethos*.

Llamo “post-liberal “ a una perspectiva filosófico-práctica que procura defender los valores políticos de la cultura democrático-liberal sin el apoyo de una concepción fundacionalista de la razón práctica. Ella no apela ya a mecanismos de representación del estilo del estado natural o la posición original, sino más bien ha optado por hacer plausible la concepción ética liberal desde una *historia narrativa* de sus valores constitutivos, de las prácticas e instituciones que la configuran. Esta posición no teme reconocer la inscripción de los derechos humanos en un sistema de creencias situado, porque el enraizamiento de estos valores no tiene porqué debilitar los compromisos de los agentes morales para con ellos. Lo que voy a hacer en lo que sigue es ofrecer una caracterización esquemática de esta posición. Sólo me queda hacer una última aclaración sobre el “método” de reflexión ética que subyace a este punto de vista.

El proyecto de una justificación narrativa puede generar una cierta desazón en quienes identifican los programas de fundamentación con las pretensiones de obligatoriedad vinculante en el tema de los Derechos Humanos. Ellos consideran que hemos renunciado al *verdadero* ejercicio racional para luego - en su lugar - “contar historias” o cosas por el estilo. En una cosa no se equivocan: la creación de formas de conciencia comprometidas con la defensa de la dignidad humana que son valiosas para una cultura de Derechos brotan con mayor facilidad y claridad en la especulación literaria y en la recreación histórica que en los razonamientos *a priori*. Aquellas estimulan nuestra imaginación ética de modo que nos presentan situaciones de conflicto moral reales o posibles que confrontan nuestras opiniones o actitudes cotidianas respecto de cuán humanos somos en nuestro trato personal o colectivo con los otros. El razonamiento apodíctico de la metafísica ilustrada en sí mismo es indoloro y no nos remite al otro concreto. La reflexión acerca de historias apela al todo articulado de sensibilidad y racionalidad y nos empuja a deliberar⁴. Es tan ingenuo pensar que los argumentos procedimentales iusnaturalistas nos impulsará incondicionalmente al compromiso con los Derechos Humanos como pretender que una comprensión adecuada de los razonamientos destinados a demostrar la existencia de Dios presentados por Descartes en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas* – aún si su argumentación fuese plausible - nos coduciría irremediablemente hacia la fe.

Es en el marco de estas ideas ontológico – morales relativas al lugar de la exploración narrativa y a y la deliberación práctica en la ética que entiendo el tema de los Derechos Humanos y su posible justificación racional ¿Cómo caracterizar desde un punto de vista sustantivo la cultura política liberal? Se trata de comprender las prácticas sociales liberales desde el lenguaje de los bienes y dar cuenta de los derechos humanos desde ese vocabulario crítico. De todos modos, esta manera de ver las cosas debe enfrentar una dificultad tan importante como ineludible, puesto que el liberalismo desde sus inicios hizo suya la pretensión de constituirse como una posición que no se amparaba en una visión particular de la vida buena, sino en criterios imparciales de legalidad. No obstante, disponemos ya de una lectura de la cosmovisión liberal en clave sustantiva.

Judith Shklar, filósofa norteamericana fallecida hace algunos años, ha elaborado una fenomenología del liberalismo a partir de sus prácticas y valores constitutivos. Señala en su libro *Vicios ordinarios*⁵ que lo que caracteriza a la cultura liberal es el reconocer a la crueldad como el *summum malum*, “el primero de todos los vicios”. A diferencia de las sociedades confesionales, en donde el más grave de los pecados se comete en contra de Dios – por ejemplo la soberbia – en las sociedades liberales, fundamentalmente

⁴ Es obvio que este modo de ver las cosas no supone una renuncia a la filosofía, ni mucho menos. Antes bien, nos remite a la vieja costumbre de Platón y Aristóteles de apelar a la reflexión en base a mitos y situaciones de la vida común allí donde el razonamiento puramente formal resulta insuficiente, y la ética tiene que ver ciertamente con ello. Esta articulación de reflexión moral, imaginación literaria y sensibilidad deliberativa es ya un tópico fundamental en la obra de autores contemporáneos como Allan Bloom, Martha Nussbaum, Judith Shklar y Richard Rorty. Cfr. Bloom, Allan Amor y amistad Andrés Bello 1998; Nussbaum, Martha Justicia poética Andrés Bello 1999; Rorty, Richard ¿Esperanza o conocimiento? México, FCE 1997; Shklar, Judith Vicios ordinarios Mexico, FCE 1990.

⁵ Shklar, Judith Vicios ordinarios *op. cit.*

antropocéntricas y secularizadas, es el atentado contra la vida humana la más inaceptable de las acciones. Una sociedad es liberal si considera que la crueldad es el peor de los males. Resulta interesante caer en la cuenta que, a diferencia de otros mundos de vida moral, como la Atenas clásica o la cristiandad medieval, los miembros de una sociedad liberal encuentran menor dificultad en llegar a un consenso acerca de los vicios que todos deben rechazar que respecto a las virtudes que hay que promover (esto no quiere decir que resulta imposible describir una sociedad liberal desde una teoría de los bienes, sólo significa que una empresa semejante resultaría más trabajosa).

Creo que éste es un punto de partida plausible para hablar de una cultura de los derechos humanos. El rechazo a la crueldad proviene no de una teoría metafísica acerca de la naturaleza humana sino de la remisión a una experiencia histórica concreta, las guerras de religión. Las teorías contractualistas se han inspirado a su manera en el rechazo de la crueldad, pero esta conexión permanece inarticulada y el modelo de justificación supone un universo neutral y una antropología atomista que genera las tres áreas problemáticas que comentábamos hace un momento. La estrategia fenomenológico – narrativa procura más bien reconstruir las configuraciones de sentido – traducidos en argumentos, instituciones, imágenes morales, actitudes vitales y en general disposiciones para actuar – que se remiten a aquella experiencia de irrespeto, discriminación y violencia y que han dado forma a lo que hoy conocemos como la cultura de los Derechos Humanos.

Pero volvamos a nuestro bosquejo. El hombre de los siglos XVI y XVII – Montaigne es para Shklar el autor que con mayor lucidez ha reflexionado sobre este tema – ha sufrido en carne propia los extremos a los que se ha podido llegar en el uso de la fuerza cuando se trata de enfrentar a los que no piensan como uno. La perspectiva del excluido y del perseguido ha sido fundamental para la articulación del relato liberal. La experiencia del temor y la crueldad ha desempeñado un rol fundamental en el diseño de instituciones y normas que protejan al individuo del uso indiscriminado de la fuerza por parte de las autoridades civiles y eclesiásticas.

Construcciones sociales liberales como la separación entre la iglesia y el estado y entre la esfera pública y la esfera privada sólo pueden ser entendidas en su relación con el mapa social de la modernidad que ha sido configurado desde el rechazo a la crueldad. No cabe duda que estas fronteras pueden y seguramente deben ser redefinidas o matizadas, pero comprendemos perfectamente las razones por las cuales fueron trazadas: por el enorme peligro que significaba tanto la politización de la fe como la mistificación del poder. En todo caso, la separación de *estas* instituciones, un fenómeno estrechamente vinculado a la constitución del sistema de derechos, responde a una experiencia del mundo occidental, dista mucho de ser un artículo de exportación. Esta es una práctica de la que nuestros liberalismos contemporáneos tendrían mucho que aprender puesto que aquel ámbito social que hoy hemos mistificado y fortalecido más allá de todo límite – el mercado – también ha generado sus propias formas sutiles y dramáticas de crueldad y en ese sentido su poder debe ser limitado.

Otro de los valores públicos liberales – la distribución democrática del poder – habría de ser entendido en esta perspectiva. Mientras más mediaciones existan en el ejercicio del poder y la toma de decisiones menos peligro hay de que un solo individuo o un grupo

reducido de individuos pueda hacerse de las riendas del gobierno y atente contra las libertades ciudadanas y la integridad de las personas. La división de poderes, la mediación de instituciones libres y la elección de representantes son articulaciones políticas dirigidas a contener posibles abusos del estado. Pero estas construcciones sociales no son suficientes sin la existencia de un *ethos* de la participación cívica, sin compromisos con la esfera pública. Esta es una dimensión que los liberalismos de Montesquieu y Mill consideraron imprescindible, y que las teorías procedimentales de inspiración atomista no han recogido; ellos reconocieron que el actuar concertado de la ciudadanía sostenía el conjunto de las instituciones liberales, y que el retiro de la política – que de hecho se ha ido gestando en las democracias modernas con la complicidad de ideologías sociales de inspiración atomista – introducía sutilmente formas de conducta despóticas en el seno de estas sociedades. Una cierta mitología civil resulta – si mi argumentación es correcta en este punto – imprescindible para la viabilidad de una sociedad liberal. En este sentido, la acción política de los miembros de la sociedad funciona siempre como un mecanismo de control contra cualquier tentación totalitaria. El olvido de la praxis política como condición de posibilidad de la libertad constituye una profunda incoherencia en la cultura liberal contemporánea y una muestra más de que el neoliberalismo de moda centrado exclusivamente en lo económico es profundamente antiliberal.

Este escueto retrato de las articulaciones valorativas subyacentes a la cultura liberal muestra hasta que punto las “cualidades secundarias” en filosofía práctica son fundamentales para dar razón de los compromisos que una cultura contrae con un sistema de reglas e instituciones. No necesitamos por ejemplo, construir un concepto desarraigado de subjetividad para justificar nuestros preceptos contra la discriminación. Un yo sin rostro, sin historia, sin sexo, sin conexiones con los demás y sin una comprensión de la vida buena no podría componer una narrativa que permita reconocer la experiencia concreta de la exclusión y la valoración del pluralismo que generaron, por ejemplo, la conquista de los Derechos civiles. Los derechos no son creación de individuos aislados viviendo en un universo neutral, sino batallas éticas y políticas libradas por comunidades concretas. Para hacer inteligibles los principios de justicia que configuran las instituciones sociales democrático – liberales no necesitamos abstraer de nuestra comprensión las deliberaciones, los intereses comunes y las movilizaciones de los miembros de esa sociedad, una operación como esa oscurecería las determinaciones concretas de la construcción de derechos, así como no nos permitiría apreciar las reacciones y las acciones comunes que esas personas hacen efectivas cuando sienten que esos derechos están siendo vulnerados.

III. Relativismo versus contextualismo. La búsqueda de un universal concreto

Más de uno de mis posibles objetores podría pensar que la perspectiva post-liberal que defiende sacrifica el potencial crítico universal de los derechos humanos al comprender los valores que los configuran como inseparables de una forma de vida concreta, que he reducido la validez de los derechos humanos a su observancia local, cerrada a otros contextos, en suma, se me podría acusar de que asumo una perspectiva relativista que condena mi posición en la práctica a la particularidad, al silencio y a la inacción frente a costumbres que puedan resultar abiertamente violatorias de los Derechos Humanos.

Conocemos bien la concepción relativista, pues ha sido una y otra vez criticada por los filósofos, a pesar de que con frecuencia no ha sido defendida seriamente en la historia de la filosofía posterior a Protágoras, con la excepción de algunos pensadores postmodernos. El relativista afirma que nuestros conceptos morales sólo pueden ser usados correctamente al interior de un mundo de vida particular y que al no disponer de un parámetro moral que trascienda nuestros contextos vitales, no podemos reconocer prácticas o modos de actuar “superiores” o “mejores” y tenemos que concluir que no es legítimo desde el punto de vista de la ética juzgar las prácticas o las creencias morales de una cultura extraña o intervenir en el desenvolvimiento de sus costumbres. Quiero mostrar que si entendemos esto por relativismo entonces mi posición no puede ser considerada relativista.

En primer lugar, desde el punto de vista de la teoría, el relativismo así formulado muestra graves inconsistencias. Primero entiende que nuestros juicios de valor encuentran su sentido de cara al sistema de creencias al que pertenecemos pero inmediatamente señala que no es correcto juzgar o intervenir en una cultura extraña. Sin embargo, esta segunda afirmación constituye un juicio de valor moral que pretende poseer alcances supra - contextuales, trasgrediendo la tesis de la base cultural de nuestras expresiones de aprobación o censura. La conclusión del relativista más bien encarna un principio que pretende ser universal, el principio de tolerancia, que dicho sea de paso, también es un valor situado⁶.

Pero éste no es el problema del relativismo que yo quiero resaltar aquí. Creo que el relativista asume un concepto de racionalidad práctica que es más compatible con el procedimentalismo que con el contextualismo ético que yo he intentado desarrollar. Esto tiene que ver con los dos usos del término “universalismo”, que Hillary Putnam ha distinguido en su artículo “Pragmatismo y Relativismo”⁷. Putnam sostiene que con frecuencia confundimos el universalismo ético que asumimos cuando nos comprometemos con una causa o un curso de acción determinado, compromisos que suponen pretensiones pragmáticas de validez universal. Cuando me comprometo intensamente con un modo de vida o decido actuar de cierta manera, supongo en la práctica que en general cualquier persona que se halle en mi situación debería comprometerse con lo mismo (más allá de que mi elección haya sido correcta o no). Este universalismo pragmático contrasta con el típico proyecto moral ilustrado, con la idea de una “comunidad universal”, la utopía de una sociedad cosmopolita, el reino de los yos desarraigados que llegan a las mismas conclusiones en materia práctica porque comparten todos una misma forma de racionalidad neutral que trasciende sus contingentes mundos de vida.

Como puede apreciarse, el agente moral *situado*, puesto que toma en serio los valores compartidos y articulados a través de las prácticas de deliberación con las que se involucra, en tanto constituyen aquello que ella o él reconocen como una vida con significado, no puede evitar suscribir el universalismo en el primer sentido, de modo que juzgaría censurable alguna práctica propia de otra cultura que resultase radicalmente inaceptable desde su sistema de creencias al punto que probablemente estaría dispuesto a discutir acerca de ello. No obstante, no tendría porqué comprometerse con un universalismo del

⁶ Cfr. Williams, Bernard Introducción a la ética Madrid, Cátedra 1986, cap.3.

⁷ “Pragmatismo y Relativismo” en: La herencia del pragmatismo Barcelona, Paidós 1996.

segundo tipo, no tendría que apelar, para persuadir a su interlocutor a un supuesto sistema de principios neutrales o a una cierta una comunidad ideal de seres racionales.

El contextualista post-liberal pues, al deliberar o ejercitar la crítica desde los valores con los que está comprometido, no aceptaría la conclusión práctica del relativismo, a saber, que hay que abstenerse de juzgar o criticar las prácticas de otra cultura. No es posible comprender y menos criticar una forma de vida sino desde los estándares morales del propio sistema de creencias, esto constituye una hipótesis hermenéutica elemental que no es posible soslayar sin una dosis de ingenuidad o autoengaño. El relativista, en cambio, asume un punto de vista exterior a su propia cultura de modo que contempla desde fuera las diferentes culturas sin encontrar alguna razón valedera para comprometerse con alguna de ellas, y, al pensar y actuar de esta manera, asume el punto de vista de la imparcialidad y de la subjetividad desarraigada. Una perspectiva que no puede defender quien está realmente involucrado moralmente con un mundo de vida particular.

¿Quiere decir esto que los miembros de otras culturas no podrían juzgar como válidos los valores expresados por los derechos humanos? Aunque – si lo que he estado argumentando a lo largo de mi exposición es correcto – la cultura de los derechos humanos en tanto tal no puede ser entendida a partir de un universal abstracto a la manera fundacionalista, ello no significa que estos mismos valores no podrían formar parte de una especie de “universal concreto” en el sentido hegeliano del término. Podríamos concebir los valores que los derechos humanos encarnan como la expresión occidental de un *minimum* moral, que recoge aspiraciones y exigencias morales que podríamos encontrar en otras culturas a través del diálogo intercultural –concebido como *fusión de horizontes* - y de la investigación empírica, en la búsqueda de posibles constantes humanas en materia práctica. Martha Nussbaum y Michael Walzer han orientado en esta dirección sus investigaciones en teoría moral, y mis propias ideas al respecto se inspiran en ellas⁸.

Alguien podría intentar zanjar de una vez por todas esta discusión, alegando que muchos países no occidentales y no liberales suscriben la Declaración Universal, son firmantes de tratados internacionales sobre el tema y acuden a las cortes correspondientes cuando sienten que deben hacerlo - y cuando al gobierno de turno no se le ocurre romper con ellas-e incluso que los derechos postulados en la Declaración Universal son contemplados en las cartas constitucionales de la mayoría de los países del planeta. Tal argumento es válido y especialmente persuasivo, aunque también es demasiado tajante. Sin embargo, la existencia de prácticas – como la clitoridectomía –que siguen aceptadas todavía en algunas comunidades africanas parece indicar que es necesario que el diálogo sobre la pertinencia de los Derechos Humanos continúe.

Por razones de tiempo, no puede detenerme demasiado aquí sino tan sólo dejar apuntadas ciertas ideas al respecto. Los Derechos Humanos “de primera generación” parecen interpretar desde el vocabulario ético de la modernidad occidental un conjunto de exigencias relativas a lo que resulta inaceptable respecto del tratamiento de la vida humana.

⁸Cfr. Nussbaum, Martha “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico”.en: Nussbaum, M. y Sen, A. La calidad de vida México, FCE 1996; Walzer, Michael Moralidad en el ámbito local e internacional Madrid, Alianza 1996. Tomo la expresión “minimalismo moral” de esta fuente.

Se trata de preceptos formulados en negativo: se centran más en lo que no debemos hacer con nuestros semejantes. El ejercicio ilegítimo de la violencia, la opresión de los pobres son prácticas que han sido consideradas injustas por culturas diferentes. En diferentes épocas, aún cuando de hecho nuestra reacción frente a la violencia y la crueldad no tenga la misma intensidad en todas las latitudes. Hemos generado sistemas de valores y normas diferentes contra la violencia a partir de nuestras tradiciones locales, pero la valoración de la vida y el despliegue de las capacidades humanas es algo sobre lo que parece existir acuerdo. En el contexto del debate intercultural podríamos preguntar, por ejemplo, a los islámicos africanos que practican la clitoridectomía, como es posible entender como compatibles esa práctica y la propia y arraigada comprensión del rechazo a la violencia (el creciente cuestionamiento de la clitoridectomía por parte de los miembros de la comunidad, puede ser un indicador de que sobre este tema existe una genuina tensión).

Desde luego, plantear el asunto de la universalidad concreta de un *minimum* ético intrahistórico en términos de un diálogo entre culturas nos sitúa en medio de la complejidad del problema. Sólo a través de la práctica podremos saber si la tesis del *minimum* se hace plausible o no. El abandono del modelo fundacionalista implica la renuncia a una instancia neutral que nos permita llegar sin mediaciones a un acuerdo definitivo sobre estos derechos. Pero dicha renuncia implica a su vez la posibilidad de sostener los Derechos humanos en un diálogo efectivo entre formas de vida diferentes y así responder – creo que con éxito - a la acusación contramoderna de que los Derechos Humanos son una expresión más del imperialismo cultural. Si hacemos pasar nuestros esquemas occidentales por una moral objetiva no dialogamos con nadie; tampoco necesitaremos dialogar, sólo imponer un conjunto de evidencias. Esta es una forma peligrosa e irreflexiva de etnocentrismo, - el *etnocentrismo de la neutralidad*⁹ - una posición que confunde sus raíces históricas con la razón a secas. Si abandonamos esta presuposición, entonces la búsqueda de valores cuya fuerza normativa todos podamos reconocer y sopesar requerirá de un diálogo intercultural en pie de igualdad. Desterrar de estos asuntos los criterios de la objetividad científica constituye un paso más en el reconocimiento de los bienes internos a los Derechos Humanos como una auténtica fuente de consenso práctico.

⁹ Me he ocupado de esto en "Ilustración *ad hoc*?" (Version inédita).

