UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

¿AUTONOMÍA O ALONOMÍA MORALES?: UNA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL DIÁLOGO COMO ALTERNATIVA FRENTE A LA POLARIZACIÓN EN EL DEBATE INTERNACIONAL EN TORNO A LOS DERECHOS HUMANOS

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
VÍCTOR MANUEL GENINA CERVANTES

TUTORA PRINCIPAL: DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR
COTUTORES: DRA. ELISABETTA DI CASTRO STRINGHER Y DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Ciudad de México, Mayo 2021

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción 3

I. Las ideas de autonomía moral, persona y dignidad humana en el pensamiento de Jonh Rawls y Kwame Anthony Appiah 43

1. El principio de autonomía moral kantiano de acuerdo con John Rawls 47
2. El principio de autonomía moral individual y las concepciones de persona y dignidad humana a él vinculadas en la base del *Liberalismo Político* de John Rawls 74
3. El ejercicio de la autonomía moral en el proceso de "hechura propia" de acuerdo con Kwame A. Appiah y su interpretación de la solución del problema del libre albedrío de "los dos puntos de vista" de Kant 95
4. El *cosmopolitismo con raíces* de Kwame A. Appiah. 107

II. La crítica de Charles Taylor a la "libertad moderna y a las éticas procedimientales, y su propuesta para un consenso internacional no forzado en torno a los derechos humanos 123

1. La crítica de Charles Taylor a la "libertad moderna" y a las éticas procedimentales modernas 126
2. La imposibilidad del agente para erigirse como árbitro último en el ejercicio de su libertad, de acuerdo con Taylor 143
3. Un esbozo de la concepción de razón práctica o razonamiento moral de Charles Taylor y una razón para explicar la insistencia liberal en los derechos humanos y la "inflación" de los mismos 152
4. El rechazo de Taylor a considerar el liberalismo un terreno neutral para la discusión entre culturas y su propuesta de un consenso internacional no forzado en torno a los derechos humanos 166

III. Martin Buber y Dmitri Nikulin: dos aproximaciones filosóficas al diálogo y elementos de ellas a tomarse en cuenta en el debate internacional sobre derechos humanos 177

1. La "filosofía del encuentro" de Martin Buber. 178
2. El diálogo de acuerdo con Dmitri Nikulin. 193
3. Los elementos de las visiones de Buber y Nikulin sobre el diálogo a ser tomados en cuenta en ejercicios dialógicos sobre la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional 232

Conclusiones 245

Bibliografía y sitios de internet 259

INTRODUCCIÓN

Con motivo de la conmemoración del 75º aniversario de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el 24 de febrero de 2020, su Secretario General, Antonio Guterres, presentó ante el Consejo de Derechos Humanos de esa organización el documento *La Máxima Aspiración. Llamamiento a la acción en favor de los derechos humanos*, el cual tiene por objeto revitalizar el compromiso de los estados miembros de la ONU con la promoción y el respeto de los derechos humanos, instándolos a redoblar "esfuerzos por preservar esos derechos y valores perdurables ante los nuevos desafíos y oportunidades".[1]

El llamamiento del Secretario General comienza por afirmar que lo alcanzado en materia de derechos humanos desde la aprobación, en 1948, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) es mucho y de gran valor, pero, a la vez, señala una serie de fenómenos que califica de "desafíos" que, en su opinión, comprometen seriamente el hacer realidad en la vida de las personas en todo el mundo el goce de los derechos humanos. El documento mencionado, sea de forma deliberada o involuntaria, refleja en buena medida lo que en la literatura académica se ha identificado a lo largo de la historia reciente como los logros pero también los serios problemas que, por un lado, el régimen internacional de derechos humanos de alcance global (el sistema ONU de derechos humanos) encierra en sí mismo y, por el otro, aquellos que debe enfrentar para una aplicación más eficaz en el terreno: la falta de capacidades institucionales por parte de algunos estados para honrar sus compromisos internacionales, el desequilibrio existente entre los derechos civiles y políticos, por un lado, y los económicos, sociales y culturales, por el otro; la instrumentalización de los derechos humanos como herramienta para la promoción de intereses geopolíticos y económicos, o la percepción de algunos estados de que el discurso y la práctica de los derechos humanos constituyen en realidad un intento por imponer una cultura moral

[1] Antonio Guterres, Secretario General de la ONU, La máxima aspiración. Llamamiento a la acción en favor de los derechos humanos, 2020, en: https://www.un.org/sites/www.un.org/files/uploads/files/The_Highest_Asperation_A_Call_To_Action_For_Human_Right_SPA.pdf (fecha de consulta: 5 de marzo de 2021).

occidental a sociedades ajenas a los valores eurocéntricos, por mencionar los más comentados.[2]

Tales problemas, lejos de estar en vías de encontrar una solución, se han agudizado, particularmente en los últimos dos decenios, debido a una serie de factores que van desde las intervenciones militares de los países occidentales en estados como Irak o Afganistán –pero no sólo—y el empleo de dobles estándares en el trato a estados "violadores sistemáticos de derechos humanos", hasta los efectos nocivos en materia de desigualdad que han traído, en el marco de la economía neoliberal global, las políticas económicas de ajuste estructural, acentuados desde la crisis económica de 2008; el flujo masivo de solicitantes de refugio a estados europeos desde 2015 o la consolidación de China como la segunda economía del planeta y su eficaz diplomacia en sus relaciones con países del Sur global, lo que ha suscitado el inicio del tránsito de la unipolaridad americana a la multipolaridad en lo económico y lo geopolítico. Así, tanto en el plano discursivo, como en el legal e institucional, la política y el sistema internacionales de derechos humanos enfrentan para algunos una crisis profunda que pone en entredicho su capacidad para atender y limitar eficazmente diversos tipos de injusticias y formular reclamos políticos legítima y eficazmente en gran parte del mundo[3], en

[2] En relación con la falta de capacidades institucionales de los países de rentas bajas o muy bajas y con el desequilibrio entre derechos civiles y políticos, por un lado, y los derechos económicos, sociales y culturales, por el otro, Pogge señala que sin reformas globales institucionales que combatan la pobreza como precondición, los países pobres no serán capaces ni se interesarán en respetar los derechos civiles y políticos: "muchos de estos países son tan pobres que no pueden cubrir los costos que implicaría contar con jueces y policías propiamente capacitados en números suficientes; y en muchos de ellos las instituciones, tanto como los políticos y funcionarios, se encuentran tan corrompidos (debido en parte a influencias externas) que el cumplimiento de los derechos humanos civiles y políticos ni siquiera se intenta seriamente… Por tanto, aun si sólo se busca alcanzar el objetivo de respetar los derechos civiles y políticos… ello es suficiente para apoyar reformas a las instituciones globales que reduzcan la pobreza global y la desigualdad". Thomas Pogge, "The International Significance of Human Rights", The Journal of Ethics, (2000) 4, p. 65. Las traducciones de las fuentes citadas, de no señalarse otra cosa, son del autor. A la instrumentalización de los derechos humanos y lo que algunos perciben como imposición de los valores occidentales al resto de las sociedades me referiré más adelante.

[3] El sentido de urgencia en torno a la grave situación de los derechos humanos puede verificarse en distintos eventos y declaraciones de funcionarios internacionales de derechos humanos que expresan alarma por la situación imperante. Como ejemplo, téngase presente el inusitado comunicado de prensa que, en 2016, con motivo del día internacional de los derechos humanos (10 de diciembre), hicieron público 75 expertos independientes del sistema de procedimientos especiales de la ONU, titulado "Los derechos humanos bajo ataque creciente": "El mayor logro de la comunidad internacional desde el fin de la Segunda Guerra Mundial ha sido la construcción de un sistema internacional de derechos humanos basado en la Declaración Universal de Derechos Humanos… Hoy, sin embargo, un viento frío sopla por gran parte del mundo y la misma noción de derechos humanos se encuentra bajo ataque creciente. Los llamados movimientos populistas invocan al

contrasentido a lo que se esperó de ellos tras el fin de la Guerra Fría, especialmente tras la celebración, en 1993, de la Conferencia Internacional de Derechos Humanos de Viena, en la que se reafirmó la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos, pero sobre todo, se echaron a andar distintos procesos políticos, legales e institucionales orientados al reconocimiento y respeto de los derechos humanos, augurando una era de grandes frutos para esta causa.[4]

Con base en lo anterior, diversas preguntas resultan relevantes: ¿cuál es actualmente la importancia de la política y el sistema internacionales de derechos humanos? De reconocerles una importancia sobresaliente, ¿qué razones explican su debilitamiento o pérdida de eficacia? Y, finalmente, de desearse contrarrestar esta tendencia, ¿qué acciones pueden llevarse a cabo o qué prácticas deben instaurarse o dejar de realizarse para alcanzar tal objetivo? Estas tres preguntas son las que han suscitado la presente investigación, pero es particularmente la tercera y última a la que se ha buscado responder con mayor detalle.

En relación con la primera, la relativa a la importancia de la política y el sistema internacionales de derechos humanos, como se lee en la Carta de las Naciones Unidas, adoptada en 1945, y siendo el documento fundacional de la ONU, los creadores de la

---

nacionalismo y al tradicionalismo para justificar formas flagrantes de discriminación racistas, xenófobas, sexistas, homofóbicas y otras, aprovechando las dificultades del clima económico imperante… El discurso de odio dirigido a la incitación de la violencia, la hostilidad y la discriminación se encuentra al alza de forma alarmante, como también lo está la violencia contra las mujeres, los niños, grupos étnicos, religiosos o de creencias, personas con discapacidades, minorías sexuales, migrantes y muchos otros grupos. La desigualdad está creciendo dramáticamente y las instituciones democráticas están siendo minadas sistemáticamente". Comunicado de prensa de la Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU, "Human Rights under increasing attack", 10 de diciembre de 2016. En: https://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21009&LangID=E (Fecha de consulta: 5 de marzo de 2021). Como se verá más adelante, cuatro años más tarde, el Secretario General de la ONU, Antonio Guterres, no tenía una visión diferente en cuanto a la situación prevaleciente.

[4] Charlotte Bunch, académica y activista de derechos de la mujer, por ejemplo, al participar en un evento conmemorativo del XX aniversario de la Conferencia de Viena, en 2013, señaló: "El surgimiento de un entendimiento de los derechos de la mujer como derechos humanos es una parte importante y visible del legado de Viena. Pero también lo son los vínculos de los derechos de la mujer y de género con otros aspectos claves de Viena, tales como la afirmación de la universalidad y la indivisibilidad de los derechos humanos, así como el reconocimiento de la importancia de las ONG y los movimientos sociales en el logro de los derechos humanos." Charlotte Bunch, Legacy of Vienna: Femminism and Human Rights, International Expert Conference on Vienna + 20, Vienna, 27 de junio de 2013, en: https://www.cwgl.rutgers.edu/docman/coalition-building/620-legacy-of-vienna-feminism-and-human-rights/file (Fecha de consulta: 5 de marzo de 2021).

organización concibieron el respeto de los derechos humanos como una forma privilegiada para prevenir conflictos bélicos y promover la paz y la seguridad internacionales.[5] Ininterrumpidamente, esto ha sido afirmado por todos los secretarios generales de la ONU desde su fundación hasta el momento. Junto con ellos, un número más que significativo de Jefes de Estado y cancilleres, principal pero no exclusivamente de países occidentales, se han sumado a esta afirmación desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y, especialmente, tras el fin de la Guerra Fría. Así, puede decirse que, en el debate político internacional, los derechos humanos constituyen un tema no sólo plenamente establecido, sino inesquivable para cualquier estado, independientemente de su percepción y compromiso hacia ellos, tal como Buergenthal señala: "Sería un error no reconocer que cada día los estados encuentran políticamente más costoso involucrarse en, o tolerar violaciones masivas de derechos humanos. Tal fenómeno, a su vez, ha influenciado a muchos gobiernos y a sus líderes para que desistan en implementar políticas que muy probablemente tendrían consecuencias políticas y económicas graves para ellos".[6]

Ahora bien, en el ámbito académico, particularmente en el de la filosofía, la evaluación que se hace de los derechos humanos refleja una amplia variedad de posturas que van desde el rechazo categórico, por encontrar en ellos la justificación para el humanitarismo intervencionista occidental y los instrumentos legitimadores de los acuerdos de poder existentes[7], hasta la afirmación que constituyen la forma más eficaz para el respeto de la

[5] El inciso "c" del artículo 55 de la Carta, relativo éste al "propósito de crear las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones" y las acciones que la ONU promoverá para alcanzarlo, reza así: "c. el respeto universal a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertades." Carta de Naciones Unidas, en: https://www.un.org/es/charter-united-nations/ (Fecha de consulta: 5 de marzo de 2021).

[6] Thomas Buergenthal, "The Evolving International Human Rights System", The American Journal of International Law, (2006) vol. 100, núm. 4, p. 806.

[7] De acuerdo con McLoughlin, quien analiza la postura de Alain Badiou frente a los derechos humanos, éste concluye que la lógica de los derechos humanos "ignora el papel causal de Occidente en el imperialismo y el colonialismo" y que cierra los horizontes políticos para transformar el mundo de forma radical: "El resultado político de la movilización anti-totalitaria de los derechos humanos significa, entonces, cerrar los horizontes políticos, un cerrar que ayuda a legitimar los acuerdos de poder existentes como el menos malo de los sistemas, e inhibe cualquier intento de transformar radicalmente el mundo, pues presenta tales intentos como un paso en el camino a la servidumbre", en: Daniel McLoughlin, "Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière", Law Critique, (2016) 27, pp. 310 y 312.

autonomía y la agencia individuales frente a instituciones como la religión, la familia o el estado, por lo que son un credo verdaderamente revolucionario.[8]

Con todo, aun algunos de sus más acérrimos críticos, junto con una gran cantidad de autores, encuentra en el lenguaje, la política, las normas y las instituciones internacionales de derechos humanos, si bien susceptibles de más o menos profundas reformas, bienes valiosos en lo moral y político, precisamente porque son, hoy por hoy, los únicos recursos que un gran porcentaje de los habitantes de la Tierra cuentan para enfrentar injusticias graves, por un lado, y por constituir la vía que mejor puede materializar el propósito de un mayor entendimiento y aceptación mutuas entre personas y sociedades que, aun con profundas diferencias culturales entre sí, enfrentan problemas comunes a escala planetaria.[9]

En la presente investigación, hacemos nuestra esta postura de inicio y la tomamos como punto de partida para responder las otras dos preguntas planteadas arriba. Por motivos metodológicos y con la intención de evitar reiteraciones innecesarias, y a partir de las tesis de diversos autores, se emplearán a lo largo del presente trabajo los términos "la política y el sistema internacionales de derechos humanos" para referirnos al lenguaje y la actividad política, por un lado, y a las normas e instituciones internacionales de alcance global (el sistema ONU) de derechos humanos, por el otro.[10] Entonces, si la política y el sistema

---

[8] Desde una entusiasta postura liberal, Ignatieff afirma: "Las doctrinas de derechos han sido rechazadas enérgicamente porque cuestionan las fuentes del poder: religiones, estructuras familiares, estados autoritarios, tribus… Los derechos son universales porque definen los intereses universales de los desvalidos, principalmente que el poder que se ejerza sobre ellos se haga en formas que respeten su autonomía como agentes. En este sentido, los derechos humanos son un credo revolucionario, ya que presentan una demanda radical a todos los grupos humanos: que éstos sirven los intereses de los individuos que los componen.", Michael Ignatieff, I. Human Rights as Politics. II. Human Rights as Idolatry, The Tanner Lectures on Human Values, Princeton, 2000, pp. 330-331.

[9] Además de Ignatieff, de Sousa, Rorty, Appiah, Taylor y Pogge son sólo algunos de los pensadores más prominentes en apoyar, con llamados a reformarlos en mayor o menor medida, los derechos humanos como un lenguaje para la estructuración de reclamos de justicia, como lo sintetiza Ingram: Los derechos humanos "se han convertido en los últimos dos decenios en la moneda del ámbito normativo, la *lingua franca* de los reclamos morales y políticos". James D. Ingram, "What is a ´Right to have rights'? Three Images of the Politics of Human Rights", American Political Science Review, (2008) Vol. 102, Núm. 4, p. 401.

[10] Reus-Smit subraya la dimensión política de los derechos humanos, en oposición a las visiones que los conciben por encima o fuera de lo político, señalando que "debido a que los derechos humanos son mediadores de poder, aparecen en escena dentro de y como generadores de una política controvertida y de gran intensidad". Christian Reus-Smit, "Human Rights in a global ecumene", International Affairs, 87:5 (2011), p. 1210. Por su parte, el jurista internacional Thomas Buergenthal señala que el Derecho Internacional de los

internacionales de derechos humanos constituyen bienes dignos de preservarse y enriquecerse mediante reformas tendientes a mejorarlos, al hacernos la segunda pregunta planteada, relacionada con las razones que explican su debilitamiento o su encontrarse bajo ataque hoy día, podemos cobrar una idea inicial al leer algunos de los fenómenos que el Secretario General de la ONU califica de desafíos a "la causa de los derechos humanos":

> La vulneración de los derechos está muy extendida. En muchos lugares del mundo, constatamos violaciones atroces y sistemáticas de los derechos humanos; una impunidad desbocada; la intensificación del discurso de odio, la misoginia, la exclusión y la discriminación; la polarización social y la pérdida de civismo; la degradación del medio ambiente, y la desigualdad de acceso a los recursos y las oportunidades. También somos testigos de la instrumentalización de los derechos humanos con fines políticos… Algunas personas se están quedando atrás. Tienen miedo. A menudo, los dirigentes se atacan entre sí para obtener beneficios políticos. La confianza que reinaba entre los ciudadanos y algunos de sus dirigentes se ha deteriorado.[11]

Como es notorio, hay una clara continuidad entre el comunicado suscrito por expertos independientes del sistema de procedimientos especiales de la ONU, en 2016, y los desafíos mencionados por el Secretario General, en 2020. A partir de ellos y de lo que algunos autores afirman, pueden identificarse dos grandes grupos de fenómenos que inciden directamente en el debilitamiento de la política y el sistema internacional de derechos humanos. El primero se refiere a la brecha existente entre las aspiraciones y la realidad concreta en el respeto de los derechos humanos en numerosos estados del planeta; es decir se trata de un déficit de eficacia en la creación de instituciones y la implementación –o ausencia—de políticas diseñadas para hacer realidad el respeto de los derechos humanos. Puede decirse que fenómenos como la impunidad, la exclusión y la discriminación, o la desigualdad de acceso a recursos y oportunidades, en muchos casos llegan a escapar a las capacidades de los estados para hacerles frente, como Pogge señala[12]; es decir que no se trata necesariamente de una

---

Derechos Humanos vigente surge con la aprobación de la DUDH y su principal componente lo constituyen tanto los mecanismos internacionales que los distintos órganos de la ONU han creado, así como los tratados internacionales bajo tutela de la ONU, junto con los mecanismos de monitoreo del cumplimiento de los mismos (órganos de tratados). Además, deben tenerse presentes los procedimientos especiales (Relatores Especiales) temáticos y de país que informan de sus estudios y visitas a la membrecía de la ONU. Todo ello constituye lo que para efectos de esta investigación se ha decidido llamar el sistema internacional de derechos humanos, reconociendo que se dejan fuera los sistemas regionales como el europeo o el interamericano. Ver: Thomas Buergenthal, "The Evolving…", op. cit., pp. 785-790. De esta forma, al emplear los términos "la política y el sistema internacionales de derechos humanos", quedan cubiertos los cuatro elementos a los que se ha hecho mención.

[11] Guterres, "La Máxima Aspiración…", op. cit., pp. 1-2.

[12] Ver página 4.

falta de voluntad política para atenderlos y así honrar los compromisos internacionales asumidos por los estados: la falta de recursos y la debilidad o incluso ausencia institucional explican, cuando menos parcialmente, el déficit de eficacia en el respeto de los derechos humanos, haciendo redundante la firma y ratificación de los instrumentos legales en la materia.[13]

El segundo grupo de fenómenos que explican el debilitamiento e, incluso, el descrédito de la política y el sistema internacionales de derechos humanos, tiene que ver directamente con la voluntad política de los estados, los cuales instrumentalizan los derechos humanos para impulsar intereses políticos y económicos en el ámbito internacional. Puede llamarse a este grupo de fenómenos el de los efectos nocivos de la instrumentalización de los derechos humanos. Entre ellos, sin duda, el más nocivo lo constituye el empleo del discurso de los derechos humanos para justificar intervenciones militares en países que no representan ninguna amenaza a la paz y la seguridad internacionales, único criterio que, de acuerdo con la Carta de la ONU, permite el uso de la fuerza en contra de alguno de sus estados miembros.[14]

Además de las intervenciones militares ilegales, los derechos humanos se instrumentalizan al condicionar la concesión de Ayuda Oficial para el Desarrollo (AOD) a países de rentas muy bajas a que modifiquen sus marcos legales, o como parte de las políticas de liberalización económica y los Programas de Ajuste Estructural que instituciones internacionales, como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, han impuesto

[13] Hug señala que, "pese a un número creciente de tratados y estados parte de ellos, el récord global de derechos humanos entre los países difícilmente, si del todo, ha mejorado con el tiempo alrededor del mundo". Simon Hug, "Dealing with Human Rights in International Organizations", Journal of Human Rights, (2016) 15, p. 22.

[14] Es el capítulo VII de la Carta de la ONU, titulado "Acción en caso de amenazas a la paz, quebrantamientos de la paz o actos de agresión", el dedicado a normar el uso de la fuerza en las relaciones internacionales. Como profusamente se ha señalado en la literatura académica, el uso de la fuerza es legítimo sólo cuando existe una amenaza a la paz y la seguridad internacionales (artículo 39) o cuando se trata de legítima defensa (artículo 51). Sobre los efectos nocivos de este tipo de instrumentalización, Ingram señala que para algunos escépticos, "el uso más reciente de la retórica de los derechos humanos para justificar lo que algunos consideran agresiones imperiales –una práctica con profundas raíces históricas—terminó por exponer lo vacuo de la misma". James D. Ingram, "What is a 'Right…", op. cit., p. 401.

a países del Sur global, tal como Fonjong concluye con toda crudeza al analizar diversas situaciones nacionales en África Occidental:

> A lo largo de este estudio, el análisis del estado de los derechos humanos en la región [África Occidental] antes, durante y después de la institución de las PAE [Políticas de Ajuste Estructural], muestra diferencias significativas en los niveles de abusos a los derechos humanos. Los datos del número de incidencias de violaciones a los derechos humanos muestran que, en general, se registraron más violaciones durante la implementación de las PAE que antes o después del programa. Los derechos a la vida y a la calidad de la vida no se respetan sólo por la ausencia de amenazas físicas, sino también por la ausencia de posibilidades de disfrutar estándares de vida adecuados, el asegurar los derechos humanos a la alimentación, el agua, la vivienda y la salud. En tanto las poblaciones demandaron estos derechos básicos y buena gobernanza por medio de protestas y huelgas, los gobiernos respondieron con represión policial, ejecuciones, tortura y encarcelamiento de quienes protestaban, reacciones que son en sí mismas violaciones a las libertades civiles y los derechos políticos. Los estados enfrentan el dilema de o recurrir de nuevo a FMI/Banco Mundial, los cuales evaluarán sus políticas, o abandonarlos por completo.[15]

Por último, no puede dejar de mencionarse, como muestra clara de la instrumentalización de la política y el sistema internacionales de derechos humanos, una que es particularmente perniciosa en cuanto a los efectos en su pérdida o erosión de legitimidad: el empleo de dobles estándares por parte de los países occidentales al dar un trato diferenciado a las distintas situaciones o casos nacionales analizados en órganos como la Tercera Comisión o el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, motivados por intereses políticos y económicos, tanto cuando se trata de condenar a ciertos regímenes, como de hacer más que tímidas críticas o incluso silencios frente a violaciones graves cometidas por estados aliados. Como ejemplo, vale la pena citar lo que Adam Coogle, investigador para Medio Oriente de Human Rights Watch, señala en relación con la postura de los países occidentales hacia la situación de los derechos humanos en Arabia Saudita: "Los países occidentales siempre se han mantenido notoriamente en silencio sobre los abusos sauditas a los derechos humanos. Los occidentales siempre han tenido miedo de ofender a los sauditas… Sin embargo, si los países incluyeran los derechos humanos como una parte integral de su relación con Arabia Saudita, ello podría desempeñar un papel positivo en la moderación del comportamiento saudita".[16]

---

[15] Lotsmart Fonjong, "Rethinking the Impact of Structural Adjustment Programs on Human Rights Violations in West Africa", Perspectives on Global Development and Technology, (2014) 13, p. 106. Asimismo, sobre este tipo de instrumentalización, Reus-Smit señala: "actores poderosos pueden invocar derechos individuales para sus propósitos políticos:… internacionalmente, ideas acerca de los derechos humanos se han integrado dentro de programas de ´buena gobernanza', impuestos a países en desarrollo, programas dentro de los cuales, los derechos en cuestión han sido secundarios, en el mejor de los casos, a la mucho más comprehensiva prioridad de la liberalización del mercado". Christian Reus-Smit, "Human Rights in a…", op. cit, p. 1217.

[16] Adam Coogle, "West, notoriously silent on Saudi rights abuses", DW, 4 de febrero de 2016, en:

No obstante, hay otro fenómeno que, aun cuando ha tenido efectos nocivos en términos de pérdida o erosión de legitimidad para la política y el sistema internacionales de derechos humanos, particularmente en los últimos dos decenios, de ser atendido eficazmente, puede llegar a constituir una fuente de fortaleza para ellos. Me refiero a la polarización de los debates sobre derechos humanos al interior de la ONU provocada no por el empleo de dobles estándares, sino por desacuerdos profundos en torno al contenido concreto y al alcance que debe o no reconocérsele a los derechos humanos, desacuerdos que remiten en última instancia a la justificación o filosofía subyacente de las distintas concepciones de los derechos humanos que entran en conflicto en las discusiones. Es en este ámbito en el que se inscribe el conocido debate filosófico sobre el supuesto universalismo moral de los derechos humanos en oposición al relativismo cultural y, a partir de este debate, el otro sobre la necesidad o no de justificar mediante argumentos el por qué existen los derechos humanos y por qué debe respetárseles, o si en lugar de ello, ante una pretendida imposibilidad de llegar a acuerdos sobre justificaciones últimas, puede apelarse, en lugar de argumentos, a capacidades humanas como el sentimiento o la imaginación para justificarlos; este último debate se conoce como el del fundacionalismo de los derechos humanos en oposición al pragmatismo.[17]

---

https://www.dw.com/en/west-notoriously-silent-on-saudi-rights-abuses/a-19027514 (Fecha de consulta: 5 de marzo de 2021). Así, el uso de dobles estándares genera politización extrema en los órganos de derechos humanos de la ONU, lo que resulta muy nocivo en términos de legitimidad para la política y el sistema internacionales de derechos humanos, tal como Freedman y Houghton alertan: "la politización extrema puede resultar en la pérdida de credibilidad de los órganos, haciéndolos ineficaces o incluso deslegitimando sus propios procesos", en: Rosa Freedman y Ruth Houghton, "Two Steps Forward, One Step Back: Politicisation of the Human Rights Council", Human Rights Law Review, (2017) 17, p. 753. Es teniendo presente el peligro en términos de pérdida o erosión de legitimidad que entrañan estas prácticas que Ignatieff concluye que "la obligación de las naciones a practicar realmente aquello que predican es el requerimiento mínimo para una política de derechos humanos legítima y eficaz". Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., p. 311.

[17] Es conocida la posición escéptica en torno al poder de los argumentos morales como justificación de los derechos humanos por parte de Richard Rorty, quien afirma: "Nosotros, los pragmatistas, argumentamos a partir del hecho de que la emergencia de la cultura de los derechos humanos parece no deberse en nada a un aumento del saber moral, y, en cambio, deberse en todo al hecho de haber escuchado historias tristes y sentimentales… Proseguimos argumentando de este modo: 'Ya que ningún trabajo útil parece hacerse al insistir en una naturaleza humana supuestamente ahistórica, probablemente no existe tal naturaleza o, por lo menos, nada en ella que tenga que ver con nuestras elecciones morales'". Richard Rorty, "Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo", trad. Anthony Sampson, Praxis Filosófica, Universidad del Valle, (1995) 5, p. 8. En la misma línea, Appiah sostiene que la sensibilidad moral hacia la situación de los otros, aun los muy diferentes a nosotros, la cual puede traducirse en la preocupación por el respeto de los derechos humanos en el planeta, tiene que ver muy especialmente con "la capacidad humana básica de entender historias, incluso las ajenas… [Eso]… es lo que también nos vincula, poderosamente, a los otros, incluso a los muy extraños a nosotros". Kwame A. Appiah, The Ethics of Identity, Princeton University Press, Princeton,

Estos debates académicos son inspirados y en buena medida nutridos por lo que ocurre –o deja de ocurrir— al interior de la ONU. En ella, con frecuencia creciente tienen lugar desencuentros amargos entre las delegaciones sobre qué y qué no debe constituir un derecho humano y quién o quién no debe considerarse sujeto poseedor del mismo, lo que, como se mencionó, ha llevado en años recientes a una polarización profunda en los debates y, como resultado de la misma, a la toma de decisiones mediante el voto, vía que resta peso a los documentos adoptados, precisamente porque un número significativo de delegaciones no ven reflejadas sus posturas y perciben que se ha buscado imponerles una concepción occidental de derechos humanos, todo lo cual redunda, en el corto plazo, en el acelerar y profundizar el proceso de pérdida o erosión de legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos, pues refuerza el escepticismo de algunos sobre ellos: los derechos humanos sólo reflejan los valores del liberalismo occidental y constituyen así un mero instrumento del neocolonialismo cultural.

Ante lo anterior, cabe tener presente dos cosas. La primera es que en estos desencuentros y su consecuente polarización, no está en juego necesariamente la ausencia de disposición por parte de los estados representados en la ONU de comprometerse con los derechos humanos *en principio*, sino que se trata de desacuerdos profundos sobre qué justifica o no el reconocer algún reclamo como derecho humano y quién puede beneficiarse o no de él.[18] Es por ello que resulta reduccionista y consecuentemente erróneo caracterizar el debate de derechos humanos al interior de la ONU como uno que se da entre quienes los apoyan y quienes los rechazan. Además, debe señalarse que este fenómeno ha estado presente

---

New Jersey, 2005, p. 257. Por último, cabe mencionar que también John Rawls descarta en su teoría el recurrir a una naturaleza humana esencial (argumento ontológico) en la definición del yo que se encuentra en la posición original: "El velo de la ignorancia, para citar una característica prominente de esa posición, no tiene implicaciones metafísicas específicas sobre la índole del yo; no implica que el yo sea ontológicamente anterior a los hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta". John Rawls, Liberalismo Político, trad. Sergio René Madero Báez, FCE, México, 2015, p. 49.

[18] Reus-Smit explica con claridad este problema al analizar lo que entrañan los derechos individuales. En su opinión, todo derecho individual posee dos dimensiones de significado: la primera es "sustantiva" o relativa al tema específico que trata (i.e. participación política) y lo que puede debatirse en torno a ella es si puede dársele o no un significado preciso. La segunda es su "zona de aplicación" o quién puede poseer tal derecho por constituir lo que él llama un "ser moral integral". Ver: Christian Reus-Smit, "Human rights in…", op. cit., p. 1213.

desde, incluso, el proceso de redacción de la DUDH, como lo demuestra la conocida declaración del delegado saudita quien, al presentar el Comité encargado de la redacción del borrador de la Declaración, en 1947, afirmó como reacción al no reconocimiento del matrimonio polígamo –prerrogativa de los varones y contemplado en la ley islámica—en dicho borrador:

> Los autores del proyecto de declaración han, en su mayor parte, tomado en consideración sólo los estándares reconocidos por la civilización occidental y han ignorado civilizaciones más antiguas… y sus instituciones, las cuales, por ejemplo el matrimonio, han demostrado su sabiduría a lo largo de los siglos. **No competía al Comité proclamar la superioridad de una civilización sobre el resto, o establecer estándares uniformes para todos los países del mundo**.[19]

Fue por este motivo que Arabia Saudita votó en abstención en la votación por la que se aprobó la Declaración, en 1948. Pero más importante aún, fue previendo que otras objeciones de este tipo pudieran expresarse que los redactores de la declaración decidieron no hacer ninguna mención explícita a una teoría o concepción filosófica determinada sobre la cual descansara la justificación última de los derechos humanos. Se trataba de un silencio deliberado que buscaba ir en línea con el contenido de la Carta de Naciones Unidas, en la que también se hacía esta omisión[20], pero sobre todo, afirmar que la viabilidad del reconocimiento universal de los derechos humanos dependía de que pudieran justificarse desde la diversidad de teorías o tradiciones de pensamiento con las que se identificaban los estados Miembros, por un lado, y que ninguna podía proclamarse superior a ninguna otra ni pretender erigirse como la única y última fuente de validez universal para la justificación de los derechos humanos, por el otro.[21]

---

[19] En: Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., p. 324. Las negritas son del autor.

[20] Además del inciso "c" del artículo 55 de la Carta, citado ya anteriormente, en el preámbulo de la misma sólo se lee que "los pueblos de las Naciones Unidas" están resueltos, entre otras cosas, "a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas", pero se omite cualquier justificación de tal fe. Carta de las Naciones Unidas, op. cit.

[21] Caranti, al referirse al silencio deliberado de los redactores de la Declaración en torno a la fundamentación de los derechos humanos, señala que "Jacques Maritain y Eleanor Roosevelt afirmaron, como famosamente es sabido, que todos estaban de acuerdo con los derechos humanos y la dignidad humana, 'bajo la condición de que nadie pregunte por qué'". Luigi Caranti, "Replies: Autonomy and Human Dignity. *A Reassessment of Kant´s Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*", Philosophy and Society, (2018), vol. 29, núm. 4, p. 599. Por su parte, Ignatieff, en relación a que ninguna cultura o tradición de pensamiento puede considerarse superior a otra, señala que ello es precisamente un logro de la revolución de los derechos humanos: "De hecho, ésta puede ser la importancia histórica central de los derechos humanos en la historia del progreso

Llegados a este punto, cabe recordar la tercera pregunta planteada al inicio, relativa a qué acciones o prácticas deben instaurarse o dejar de realizarse para contrarrestar el proceso de debilitamiento de la política y el sistema internacionales de derechos humanos. Dada la multitud de posibles respuestas que caben frente a esta pregunta, en la presente investigación dejaré de lado aquellas relacionadas con lo que se ha llamado déficit de eficacia e instrumentalización de la política y el sistema internacionales de derechos humanos, para concentrarme sólo en una causa de la pérdida o erosión de su legitimidad: la mencionada polarización de los debates al interior de la ONU, producto de los desencuentros entre las delegaciones en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos.[22] En otras palabras, me centraré en qué puede hacerse para revertir la polarización en el debate internacional sobre derechos humanos –aquella provocada por diferencias ideológicas—, debido no sólo a lo acuciante del problema, sino por tratarse éste de un reto que, como Ignatieff lo identificó hace veinte años, tenderá a acentuarse en el futuro y resulta crucial para el futuro de la política y el sistema de derechos humanos:

> En los próximos cincuenta años, podemos esperar ver que el consenso moral que sostuvo la Declaración Universal de 1948 se fracture aún más. A pesar de toda la retórica sobre valores comunes… la distancia entre Occidente y el Resto puede incrementarse. No hay razón para creer que la globalización económica entraña globalización moral. De hecho, hay razón para pensar que en tanto las economías han unificado sus prácticas corporativas, sistemas de propiedad, lenguajes y redes de comunicación, un contramovimiento se ha desarrollado para salvaguardar la integridad de las comunidades nacionales, las culturas nacionales, las religiones y las formas de vida autóctonas y religiosas. Esto no significa el fin del movimiento de derechos humanos, sino su postergada mayoría de edad, su reconocimiento de que vivimos en un mundo plural de culturas que tienen el derecho a un trato igual en la discusión sobre qué podemos y qué no, qué debemos y qué no, hacer a los seres humanos.[23]

humano: ha abolido la jerarquía de civilizaciones y culturas". Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., p. 349.

[22] Es cierto que algunos, particularmente desde la perspectiva del activismo, encuentran en la polarización un signo de avance en el fortalecimiento de los derechos humanos, como lo hace Michael Ineichen, Director de la ONG International Service for Human Rights, quien, en 2014, escribió: "Se ha dicho que la polarización excesiva llevó al fracaso de la antigua Comisión de Derechos Humanos… ¿Significa eso que la polarización debe evitarse o que ésta puede verse como una muestra de la relevancia del trabajo del Consejo [de Derechos Humanos de la ONU], una expresión positiva de un movimiento hacia adelante en temas actuales e importantes de derechos humanos?". Comunicado de prensa de International Service for Human Rights, 29 de septiembre de 2014, en: https://www.ishr.ch/news/polarisation-over-human-rights-indication-progress (fecha de consulta: 5 de marzo de 2021). Sin embargo, como se ha señalado y como el propio Ineichen admite, fue la polarización la que condujo a la desaparición de la antigua Comisión de Derechos Humanos, lo que también puede ocurrirle al Consejo de Derechos Humanos de la ONU, el órgano que la sustituyó y el principal dentro de la ONU en la materia.

[23] Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., pp. 348-349.

Para ello, partiré del llamado que desde el ámbito político internacional como desde el académico se hace sobre la necesidad de dialogar para hacer posible que las distintas sociedades "hagan suyos", desde tradiciones culturales diferentes, la política y el sistema internacionales de derechos humanos. Por ejemplo, en el llamamiento a la acción que se mencionó al inicio, en diversos apartados del texto, el Secretario General de la ONU menciona explícitamente la necesidad de conversar y debatir como vía de apoyo a los derechos humanos: "debemos ampliar el apoyo a los derechos humanos, tendiendo la mano a sus detractores y entablando conversaciones que calen hondo en la sociedad"; más enfático aún resulta su llamado en otro apartado titulado *Nuevos horizontes para los derechos humanos*, en el que afirma: "nos debemos a nosotros mismos y a las generaciones futuras un debate franco sobre las dificultades y las oportunidades que plantean la promoción y la defensa de los derechos humanos, la dignidad humana y la acción humana en la era digital".[24]

Más aún, en la resolución de la Asamblea General de la ONU por la que se creó el Consejo de Derechos Humanos, y como respuesta a los fallos y carencias de su órgano predecesor, la Comisión de Derechos Humanos, los estados explícitamente señalan que los métodos de trabajo del Consejo deberán posibilitar un "diálogo genuino": "12. *Decide también* que los métodos de trabajo del Consejo deberán ser transparentes, justos e imparciales y posibilitar un diálogo genuino, estar orientados a los resultados, permitir debates ulteriores de seguimiento de las recomendaciones y su cumplimiento, así como una interacción sustantiva con procedimientos y mecanismos especiales".[25] Sin embargo, como Freedman y Houghton señalan, "no existe en el mandato del Consejo una definición de diálogo y cooperación… [por lo que]… los estados pueden simplemente ignorar estos principios, en lugar de adherirse a ellos. Sin requerimientos claros, los estados pueden esconderse tras la idea del diálogo, haciendo efectivamente poco más que hablar acerca de los derechos humanos".[26] De esta forma, puede decirse que aun cuando haya una supuesta

[24] Antonio Guterres, "La máxima aspiración…", op. cit., pp. 2 y 18.
[25] Resolución A/RES/60/251 de la Asamblea General de la ONU, aprobada el 3 de abril de 2006, en: https://www2.ohchr.org/spanish/bodies/hrcouncil/docs/A.RES.60.251. Sp.pdf (fecha de consulta: 5 de marzo de 2021).
[26] Rosa Freedman y Ruth Houghton, "Two Steps Forward…", op. cit., p. 757.

disposición a dialogar, en los hechos, los ejercicios de diálogo no aportan realmente aquello que persiguen: un mayor entendimiento de lo que se debate y, mucho menos, un acercamiento de las posiciones entre los estados.

Por otra parte, en el ámbito filosófico, diversos autores como Granik, Constantinides, Taylor o de Sousa sostienen que el diálogo constituye la única vía para dirimir diferencias en torno al contenido y el alcance de los derechos humanos. Estos autores coinciden en que ninguna doctrina de derechos humanos puede aspirar a ser la única que funde con toda solidez y por unanimidad el contenido y el alcance de los derechos humanos, insistiendo en que, de no escucharse otras concepciones de los derechos humanos, surgidas de tradiciones culturales distintas a la liberal occidental, la pérdida de legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos nunca será subsanada, generando así, en el mejor de los casos, un no hacerlos suyos por muchas sociedades y, en el peor, reacciones violentas de rechazo frente a ellos por verlos como expresión de un neocolonialismo cultural.[27] Más aún, Taylor y de Sousa llaman a una reformulación de los derechos humanos en la que cada tradición cultural participe en condiciones de igualdad y pueda obtenerse un régimen con expresiones híbridas (Taylor) o sea de plano, en su totalidad, *mestizo* (de Sousa), todo lo cual pasa, para ambos pensadores, por realizar ejercicios de diálogo intercultural.[28]

---

[27] Al respecto, Granik sostiene que es indispensable "un diálogo sustantivo sobre la fundamentación de los derechos humanos", debido a que "intentar alcanzar un consenso en relación con las fuentes de los derechos humanos es importante, particularmente cuando existe desacuerdo acerca de la naturaleza y el alcance de los derechos humanos… [ya que] recurrir al lenguaje fundacionalista puede ayudar a robustecer el compromiso con los valores de los derechos humanos que uno busca defender". Maria Granik, "The Human Rights Dialogue. Foundationalism Reconsidered", Theoria, (2013) 2, pp. 2-4. Por su parte, Constantinides hace un llamado a la participación activa de las culturas e ideologías en desarrollo del régimen internacional de los derechos humanos, con objeto de que la universalidad de los derechos humanos tenga sentido: "Aun cuando diversos pueblos han abrazado el corpus de los derechos humanos, esos mismos pueblos buscan también contribuir a su desarrollo, a veces reformulándolo radicalmente, otras intentando corregirlo desde sus márgenes". Aristoteles Constantinides, "Questioning the Universal Relevance of the Universal Declaration of Human Rights", Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, 62/63, p. 55.

[28] Taylor sostiene que para que surja un consenso internacional no forzado en materia de derechos humanos, en algunos casos puede darse primero un acuerdo en torno a normas específicas, sin uno en torno a su justificación, pero que, necesariamente, tendrá que iniciarse un proceso de entendimiento mutuo que puede rematar en la creación de formas híbridas: "Después, puede seguir un proceso de entendimiento mutuo, moviéndonos hacia una ´fusión de horizontes', para emplear el término de Gadamer, en el que el universo moral del otro llegue a sernos menos extraño. Y de ello surgirán después préstamos mutuos y la creación de formas híbridas nuevas". Charles Taylor, Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, p. 10. Por su parte, de Sousa afirma que un diálogo intercultural sobre la dignidad humana "puede llevar a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, concepción que en lugar de apelar a falsos universalismos, se organice a sí

Partiendo de esta premisa, que es indispensable dialogar para dotar de –si se piensa que carece completamente de ella— o acrecentar la legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos –si se piensa que posee alguna— y haciendo notar que en la mayor parte de los autores revisados no se profundiza en qué consiste dialogar propiamente, menos aún en el discurso de los funcionarios internacionales o representantes gubernamentales, la tesis que se defiende en esta investigación y que busca responder a la pregunta sobre cómo contrarrestar la polarización en el debate internacional de los derechos humanos causada por diferencias filosóficas o conceptuales, es que una aproximación filosófica al diálogo puede arrojar luz sobre las implicaciones y rasgos constitutivos del diálogo, en general, y de los posibles resultados liberadores que podrían obtenerse de él de sostener ejercicios de diálogo genuino en torno a la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos en instancias internacionales, como la ONU.

Es precisamente eso lo que constituye la contribución de la investigación al debate sobre cómo pueden las diversas sociedades en el mundo hacer propios la política y el sistema internacionales de derechos humanos: partiendo de la obra de dos filósofos occidentales, Martin Buber y Dmitri Nikulin, se presenta la complejidad y los potencialmente enriquecedores efectos del fenómeno del diálogo –en oposición al entendimiento común de él como mero intercambio de opiniones o un ejercicio retórico o protocolario y, en consecuencia, estéril—, con objeto de que esta realidad pueda ser tomada en cuenta como una vía para contrarrestar la mencionada polarización en el debate internacional de los derechos humanos y con ello permitir la aparición o el incremento –según se le juzgue— de la legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos.

Teniendo presente todo lo anterior, la investigación se estructuró de la siguiente forma. En un primer capítulo, con objeto de apreciar la importancia de la idea de autonomía moral en una concepción liberal de los derechos humanos, se analizan las ideas de autonomía moral y las de persona y dignidad humana en dos pensadores liberales: John Rawls y Kwame A.

---

misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles, y de redes de referencias normativas empoderantes". Boaventura de Sousa Santos, "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", Moral Imperialism. A Critical Anthology, New York, New York University Press, 2002, p. 47.

Appiah. En un segundo capítulo, se muestran las críticas al principio de autonomía moral, en particular, y a las éticas procedimentales, en general, que, desde la filosofía occidental, ha hecho el filósofo Charles Taylor, así como su afirmación en torno a la imposibilidad de las concepciones liberales occidentales de derechos humanos para constituirse en un terreno neutral para la discusión sobre el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional. Por último, en un tercer capítulo, con base en la obra de Martin Buber, pero especialmente de Dmitri Nikulin, se muestran dos aproximaciones, desde la filosofía occidental, al fenómeno del diálogo, con objeto de tener presente sus precondiciones, elementos constitutivos y potenciales resultados para que sea considerada una vía para enfrentar la polarización de los debates en torno a la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional, particularmente en la ONU.

Así, en relación con el primer capítulo, deseo señalar, en primer lugar, que se eligió a John Rawls y a Kwame A. Appiah porque en ambos, la idea de autonomía moral es fundamental en su concepción de derechos. Asimismo, como es sabido, la teoría de la justicia rawlsiana constituyó un parteaguas tanto en el debate filosófico ético y político, como en el desarrollo del pensamiento liberal de los últimos cincuenta años, constituyendo una fuente indispensable para los pensadores liberales. Por lo anterior, encuentro que si se busca entender la fundamentación de una concepción liberal de los derechos humanos, resulta obligado recurrir a la obra de Rawls en dicha tarea.[29] En el caso de Appiah, además del papel central que le asigna a la autonomía como capacidad racional para elegir y sopesar distintas opciones de cursos de acción en el proceso vital que permitirá al agente expresar su individualidad o "autoconstruirse", razón por la cual su respeto debe ser irrestricto, se ha elegido también por su propuesta liberal de diálogo como vía para alcanzar acuerdos en torno

[29] Al respecto, cabe señalar que si bien Rawls no emplea el término "derechos humanos" en su teoría, su concepción de derechos, aunque no explícitamente, sí comprende una amplia variedad de los temas que en los foros internacionales, desde perspectivas liberales, se plantean en los debates sobre el contenido y alcance de los derechos humanos, tal como, por ejemplo, Freeman la interpreta: "Rawls entiende que las libertades básicas altamente abstractas han de ser definidas más particularmente en términos de libertades constitucionales… cada una de estas libertades constitucionales puede ser adicionalmente especificada en las etapas legislativa y judicial. Por ejemplo, el derecho a la privacidad implica libertad de procreación y el derecho a usar el control natal, libertad de elección en las propias relaciones íntimas, incluidas relaciones con el mismo sexo, y quizá el derecho al aborto; un derecho al suicidio asistido y quizá incluso un derecho a la asistencia de otros para morir bajo condiciones de enfermedad". Samuel Freeman, Rawls, trad. Adolfo García de la Sienra, FCE, México, 2016, p. 199.

a derechos fundamentales con personas que pertenecen a otras culturas y hacen propios valores de tradiciones de pensamiento distintas a la liberal occidental.

En segundo lugar, al analizar el principio de autonomía moral en estos dos autores, se busca mostrar, desde sus ideas, que en su base, la concepción liberal occidental de los derechos humanos, entendida con amplitud[30], parte de cierta noción de dignidad humana, cuyo fundamento es el principio de autonomía moral, el cual, como es sabido, fue formalizado por Emmanuel Kant. En otras palabras, la tradición liberal señala que si los individuos poseen dignidad humana –una que da al individuo de la especie humana un valor por encima de cualquier otro bien, lo cual lo hace merecedor de enorme respeto— y, a partir de ella, poseen derechos individuales inalienables, no es por contar con una naturaleza universal y atemporal (argumento ontológico), sino porque tienen la capacidad o el poder de ser autónomos en lo moral, tal como también afirman o asumen tácitamente otros autores liberales como Rorty o Ignatieff, a los que igualmente se recurrirá en ciertos puntos para reforzar la argumentación.

A partir de ello, lo que se busca mostrar son cuatro puntos que se expondrán en los cuatro apartados del capítulo, respectivamente. El primero de ellos es que el principio de autonomía moral, así como las nociones de persona y dignidad humana vinculadas a él y "obtenidas" de la aplicación del procedimiento del imperativo categórico[31], tal como Kant las formulara, se encontraban en un terreno no del todo ajeno a concepciones religiosas[32], lo que permite caer

[30] En este punto, deseo señalar que hago propia la tesis de Appiah en torno a la existencia de una tradición liberal, la cual es individualista éticamente hablando, pero sobre todo, como se verá en el tercer apartado del primer capítulo, que esta tradición está compuesta más por una serie de debates que por un cuerpo de doctrina en torno a ideas como "libertad" y "dignidad", de los cuales han surgido una serie de valores que sustentan concepciones liberales de derechos que son determinantes para "las vidas que llevamos y la política que deseamos dar forma". Kwame A. Appiah, "The ethics of identity", op. cit., p. XI.

[31] Aquí empleo el participio "obtenidas" siguiendo a Rawls, quien afirma que la noción de persona –y se infiere de dignidad personal—en el pensamiento de Kant no surgen del proceso de construcción kantiano, sino que "son *obtenidas* [*elicited*] de nuestra experiencia moral y de lo que se involucra en que nuestro ser pueda trabajar por medio del procedimiento IC y actuar desde la ley moral como ésta se aplica a nosotros". Ver: John Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy", en: Ronald Beiner y William James Booth, eds., Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy, Yale University Press, New Haven & London, 1993, p. 306.

[32] Como se expondrá con mayor detalle en el primer apartado del primer capítulo, para Kant, sin los conceptos nouménicos de Dios y la inmortalidad del alma, de no suponerlos, tendríamos que "tomar los principios morales por vanas quimeras". Emmanuel Kant, Crítica de la razón pura, trad. Pedro Ribas, Taurus, México, 2002, A811/B842, p. 634.

en cuenta de las posibilidades con que cuentan quienes esgrimen tal principio de entrar en contacto con personas ligadas a otras tradiciones de pensamiento que fundamentan los derechos humanos a partir de principios religiosos, como –pero no sólo—la islámica, tal como se lee en la Declaración de Derechos Humanos en el Islam, documento adoptado en 1990 por los Estados Miembros de la Organización para la Cooperación Islámica y en cuyo primer artículo se consagra lo siguiente: "Todos los hombres son iguales en términos de su dignidad humana básica y sus obligaciones y responsabilidades básicas, sin ninguna discriminación sobre bases de raza, color, lengua, creencia, sexo, religión, afiliación política, estatus social u otras consideraciones".[33]

Así, a partir del ensayo *Temas en la Filosofía Moral de Kant*, con objeto de rastrear, en un primer momento, el origen del principio de autonomía moral que Rawls sostendrá en su teoría, así como aquellos de persona y dignidad humana, se expondrá la lectura que hace Rawls de los puntos centrales del pensamiento moral kantiano, partiendo, obviamente, del propio principio de autonomía moral, pero también de las ideas de ley moral y libertad, pero se señalarán, especialmente, los elementos de la teoría kantiana que el autor deja fuera en su intento por "secularizarla", como él lo señala.[34] Como se mostrará, ello implica, siguiendo la argumentación de Kant, dejar sin resolver la antinomia de la razón práctica y, con ello, no garantizar el resorte de la voluntad en el acatamiento de la ley moral por parte del individuo, tal como se desprende de las ideas kantianas contenidas, particularmente, en la primera y

[33] Artículo 1.a de la Declaración de Derechos Humanos en el Islam, adoptada en El Cairo, en 1990. Ver: https://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/FMRpdfs/Human-Rights/cairo.pdf
Asimismo, debe tenerse presente que, desde todas las interpretaciones coránicas, puede hablarse sin lugar a dudas de una concepción islámica de derechos humanos, tal como, por ejemplo, Khan lo expone: "Todas las escuelas de jurisprudencia legal musulmanas comparten el consenso de que para una salvación espiritual real, un ser humano debe gozar de libertad en términos físicos y psicológicos. En relación con las vías y los medios para gozar de libertad, ahí es donde se da la diferencia de opiniones. Una aproximación sufista, puede poner más énfasis en los aspectos espirituales, éticos y morales de los derechos humanos, mientras que una visión jurista puede ignorar alguna de las dimensiones morales e inmateriales de la libertad". Pero todas reconocen la existencia de derechos humanos, pues como continúa Khan, "bajo la directa supervisión del Profeta Mahoma, los conceptos teóricos de los derechos humanos islámicos recibieron el más algo grado de implementación práctica". Ver: Maimul Ahsan Khan, Human Rights in the Muslim World, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina, 2003, pp. 241-242.

[34] En el ensayo *Temas en la Filosofía Moral de Kant*, por ejemplo, Rawls hace explícito que, en lugar de emplear el término kantiano de "bien supremo", propuesto en el marco de la fe racional y contenido en la Segunda crítica, él "empleará el término secular de 'ámbito de los fines hecho realidad', y asume que éste es el bien completo al que puede uno aproximársele en el mundo natural". John Rawls, "Themes of…", op. cit., pp. 301-302

segunda Críticas, a las que se hará referencia. Pero sobre todo, se deja fuera el tener presente que para Kant, las tres ideas nouménicas (la libertad, Dios y la inmortalidad del alma) son indispensables para el actuar moral.

En el segundo apartado se busca hacer notar que, contra la afirmación de neutralidad moral que algunos autores afirman caracteriza al liberalismo, éste, y una concepción de derechos humanos liberal, no pueden considerarse moralmente neutrales, ya que el principio de autonomía moral y las ideas de persona y dignidad humana a él vinculadas y obtenidas por la aplicación del procedimiento del imperativo categórico, son consideradas bienes en sí a priori de cualquier procedimiento de construcción en las éticas procedimentales liberales, bienes que en realidad es lo que en última instancia se busca preservar y fortalecer.

Por ello, con base en *Liberalismo Político*, expondré las nociones de persona y dignidad humana vinculadas al principio de autonomía moral que defiende Rawls, el cual toma de Kant pero fijándolo más débilmente que el primero en su intento por secularizar la teoría kantiana, como se habrá señalado en el primer apartado. Se mostrarán las implicaciones que conlleva el empleo de tales nociones en la concepción rawlsiana de justicia y, consecuentemente, en su concepción de los derechos que deben respetárseles a los individuos (el "esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios"). Ello se hace, como se mencionó arriba, con objeto de mostrar que tales nociones no pueden considerarse neutrales moralmente hablando, pues son nociones de bien en sí de las que parte el procedimiento de construcción rawlsiano para la identificación de los dos principios de justicia en su teoría.[35] Así, para asumir tales principios, sería necesario, a manera de requisito, hacer propias esas nociones de persona y dignidad humana, razón por la cual la concepción de derechos que de tal teoría se desprende no podría ser hecha propia por otras tradiciones de pensamiento, tal como el propio Rawls asume tácitamente en su obra *Derecho de Gentes*.[36] De aquí se

[35] La afirmación que la teoría rawlsiana no es neutral desde el punto de vista moral se expondrá a mayor detalle en el segundo apartado del primer capítulo, pero vale la pena mencionar por ahora que Rawls, explícitamente, señala que su concepción de persona no es moralmente neutra: "Espero que esto evite varias malas interpretaciones acerca de esta posición [la posición original]; por ejemplo, que se intenta que sea moralmente neutra". John Rawls, Liberalismo Político, trad. Sergio René Madero Báez, FCE, México, 2015, p. 284.

[36] Como es sabido, en esta obra Rawls busca establecer la forma en que los regímenes constitucionales liberales democráticos pueden relacionarse con otros regímenes, siempre y cuando éstos sean "decentes".

concluye que una concepción liberal de los derechos humanos no puede considerarse un punto de encuentro neutral, moralmente hablando, con otras tradiciones de pensamiento que los conceptualizan a partir de nociones diferentes de persona y dignidad humana.

En el tercer apartado se busca resaltar que, como diversos autores liberales admiten –Appiah incluido—, la idea de autonomía moral no puede ser demostrada teóricamente de forma irrebatible, tal como sucede, por ejemplo, con las leyes que rigen la naturaleza o el cosmos; es decir que no goza de un estatus epistémico incontestable y es, tanto como una concepción de derechos humanos que la sitúa en su base, susceptible de crítica y, por tanto, no puede constituirse en la fuente última de validez para determinar el contenido y el alcance de los derechos humanos en los debates internacionales con otras tradiciones de pensamiento. Así, con base en la obra *Ética de la identidad*, expondré el papel crucial que, de acuerdo con Appiah, juega la autonomía moral individual en el desarrollo de los proyectos de vida personales o, como él lo llama, en el proceso de "hechura propia" o "autocreación" para, a partir de ello, presentar el análisis que hace Appiah del principio de autonomía moral kantiano, con objeto de hacer notar que, en su opinión, aun si tal principio no puede ser demostrado de forma irrebatible, es por lo que "hace" en beneficio de los individuos que debe ser defendido, a manera de un postulado.[37]

En el último y cuarto apartado, se busca destacar que, de tenerse presente lo apenas mencionado y de contarse con una disposición de apertura, una concepción liberal de los derechos humanos puede tener más posibilidades de persuasión al estar dispuesta a ser enriquecida mediante el diálogo con personas que suscriben otras concepciones, tal como

---

Puede decirse que esta obra refleja la convicción rawlsiana de que la "forma hecha realidad del ámbito de los fines", la democracia constitucional liberal, es posible sólo dentro de condiciones sociales e históricas específicas, como lo señala en *Temas* y, por tanto, no es susceptible de ser universalizada, incluida una concepción de derechos individuales que sitúa en su base el principio de autonomía moral. Ver John Rawls, El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública, trad. Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001, p. 13.

[37] Esto se revisará con mayor detalle en el tercer apartado del primer capítulo, pero puede adelantarse que Appiah, al analizar lo que él llama "los dos puntos de vista" kantianos, o la pertenencia de los seres humanos al mundo natural y nouménico, afirma: "Debemos actuar como si la libertad es posible, aunque no podamos proveer ninguna justificación teórica para ella; en ese sentido, él afirma, [la libertad] no puede ser explicada, sólo defendida". Kwame A. Appiah, "The Ethics of Identity", op. cit., p. 56.

Appiah señala. En otras palabras, sin la pretendida superioridad cultural con la que muchas veces se busca convencer e incluso imponer tal concepción en los foros internacionales, y reconociéndose el valor de otras concepciones, se encuentra que las posibilidades de persuasión y asimilación de ella son mucho mayores en culturas diferentes a la occidental.

Por ello, en el cuarto apartado, con base en la *Ética de la identidad*, pero también, aunque en menor medida, en *Cosmopolitismo*, expondré la propuesta de "cosmopolitismo con raíces" que plantea Appiah, la cual, en su opinión, constituye un intento liberal para el diálogo con sociedades y tradiciones culturales diferentes al liberalismo occidental, y cómo, a partir de ese diálogo, es posible llegar a acuerdos sobre derechos fundamentales en el plano internacional, aún si tales acuerdos, de acuerdo con Appiah, sea más fácil alcanzarlos en el plano de las prácticas que en el de los principios. Lo que deseo destacar es el rechazo de Appiah a un universalismo moral extremo desde el cual se pueda justificar el intentar imponer valores occidentales a otras sociedades y, a partir de ellos, concepciones de derechos humanos. En oposición a ello, Appiah plantea la necesidad de establecer diálogos con los otros muy diferentes a nosotros como vía de conocimiento y enriquecimiento mutuos, apelando a un "ecumenismo metafísico" que permita el que, desde tradiciones diferentes, se fortalezca el sistema internacional de derechos humanos, pues lo que se necesita es "conversación y no conversión".[38]

En el segundo capítulo, con objeto de reforzar la argumentación en torno a los cuatro puntos que se hicieron en el primer capítulo y mostrar que el principio de autonomía moral ha sido criticado desde el interior de la filosofía occidental y, a partir de ello, resaltar que las concepciones de derechos humanos que parten de este principio (liberales) son criticables y, por ende, no pueden aspirar a constituirse en la fuente última de validez en los debates internacionales en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos, expondré la crítica que hace Charles Taylor tanto de la noción de libertad como autonomía moral como de las éticas procedimentales modernas, particularmente las de matriz kantiana. A partir de ello, expondré por qué para Taylor el agente no puede ser considerado árbitro último en el ejercicio de su libertad, tal como ocurre en otras tradiciones de pensamiento que

[38] Ibid., p. 264.

parten de principios morales heterónomos, lo que puede explicar la extrañeza e incluso el rechazo desde concepciones de derechos humanos diferentes a las liberales del principio de autonomía moral como fundamento de una concepción de derechos humanos. Asimismo, presentaré un esbozo de lo que para Taylor constituye el razonamiento moral, subrayando su llamado a dar cabida en el debate moral a éticas que parten de nociones del bien a priori o sustantivas, precisamente porque ello puede propiciar el diálogo entre distintas concepciones de derechos humanos, sin que por ello se deban negar las diferencias de fondo. Por último, se ha elegido también a Taylor por su compromiso con el respeto de derechos fundamentales en el ámbito internacional, haciendo notar que el liberalismo no cuenta con las credenciales de neutralidad moral para convertirse en el campo de reunión entre la diversidad de culturas, pero sobre todo, exponiendo su propuesta de un "consenso no forzado en torno a los derechos humanos" en el ámbito internacional.

Así, en el primer apartado, con base en el ensayo, *La superación de la epistemología*, presentaré los argumentos de Taylor en torno a la relación de reforzamiento mutuo que él encuentra se dio entre la concepción de la ciencia moderna y ciertas ideas implícitas en ella sobre la naturaleza del agente humano, como el ideal de autorresponsabilidad –reforzado en la filosofía por efecto de la necesidad de certeza autodada en la concepción representacional del conocimiento desde Descartes. Ello, en opinión de Taylor, dio pie al surgimiento de ciertas creencias sobre el agente humano a las que él llama "creencias antropológicas" que explican por qué se terminaría por concebir la libertad humana como autonomía moral.[39] Tales creencias tendrían efectos no sólo en el dominio del quehacer científico y filosófico, sino en todos los ámbitos de la vida humana, siendo fundacionales de la modernidad occidental, pero que, en su opinión, son eso: creencias. Ello con objeto de mostrar que, como el propio Appiah lo admite, el principio de autonomía moral, no puede demostrarse de forma incontrovertible y, por tanto, carece de un estatus epistémico incontestable y por ello es susceptible de crítica, lo mismo que las concepciones de derechos humanos que de él parten,

[39] Como se expondrá en el capítulo, tres son las "ideas antropológicas" que Taylor afirma se relacionan con la naturaleza del agente en la modernidad: el sujeto desvinculado, la concepción puntual del yo, y derivada de ellas, la interpretación atomista de la sociedad. Ver: Charles Taylor, "La superación de la epistemología", Argumentos Filosóficos, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 19-20.

razón por la cual tales concepciones no pueden constituirse en la fuente de validez última en los debates internacionales en torno al contenido y el alcance de los derechos humanos.

Posteriormente, con base en el ensayo *La motivación detrás de una Ética Procedimental*, expondré los argumentos de Taylor que lo llevan a afirmar que las éticas modernas, tanto las utilitaristas como las de matriz kantiana, parten de nociones de bien en sí, aun si estas últimas suelen no reconocerlo.[40] Encuentro importante la exposición de los argumentos de Taylor al respecto porque, de estar él en lo correcto, se fortalece el argumento de que las éticas liberales y, por extensión, las concepciones liberales de derechos humanos, no pueden ser consideradas moralmente neutrales, ya que parten de una noción de bien en sí (el agente autónomo en lo moral) y por ello no pueden aspirar a ser el punto de encuentro entre diferentes concepciones y tampoco pueden erigirse en la fuente última de validez en los debates internacionales en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos. Asimismo, se busca con lo anterior el hacer caer en cuenta a los proponentes de concepciones liberales de derechos humanos que su concepción no es en este punto diferente a otras concepciones, pues éstas, aparentemente muy lejanas, comparten en realidad este principio, lo que puede propiciar un cambio de actitud que sea suficientemente persuasivo como para propiciar ejercicios de diálogo entre ellas.

En el segundo apartado, con base en el ensayo, *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, expondré los argumentos de Taylor en torno a por qué motivos, en su opinión, el agente no puede considerarse el árbitro último en el ejercicio de su libertad, lo que para él abre el debate entre éticas procedimentales y éticas sustantivas, como la aristotélica. Pero con ello se busca también hacer notar que para proponentes de concepciones no liberales de derechos humanos, sin tener que recurrir al conocido argumento de "imperialismo cultural" occidental, asumir una concepción liberal de derechos humanos entraña riesgos no sólo en cuanto a la estabilidad social (el bien social), sino también para el desarrollo del propio agente

[40] Al respecto, Taylor señala: "Toda teoría que proclame la primacía de lo correcto en realidad reposa en esa noción del bien [la libertad como mayor bien], en el sentido que: a) que uno debe articular esta visión del bien para hacer las motivaciones claras; y, b) que cualquier intento por sostener la teoría de lo correcto, mientras niegue tal apuntalamiento en una teoría del bien, colapsaría en la incoherencia". Charles Taylor, "The Motivation behind a Procedural Ethics", en: "Kant & Political philosophy…", op. cit., p. 349.

(bien individual), lo que podría ayudar a explicar su extrañeza y rechazo frente a las propuestas liberales, basadas en una noción exaltada de libertad individual, misma que les es ajena y la encuentran peligrosa.[41]

En el tercer apartado, con base en los ensayos *La motivación detrás de una Ética Procedimental* y *La conducción de una vida y el momento del bien*, realizaré un esbozo de lo que puede considerarse la concepción de razón práctica o razonamiento moral de Taylor. Como se intentará mostrar, para este filósofo, la persona se mueve siempre entre dos especies de polos: la diversidad de bienes y una necesaria búsqueda de unidad del yo, pues la tarea vital a la que se enfrenta no se limita a realizar actos justos o buenos aislados, sino que consiste, sobre todo, en llevar una vida a lo largo del tiempo para llegar a ser la persona que se desea ser, tarea en la cual los otros resultan indispensables. Así, en su opinión, las éticas procedimentales liberales niegan el problema de la diversidad de bienes y terminan por privilegiar un único ámbito de la vida moral (la justicia) y, además, al interior de este ámbito, al ser incapaces de diferenciar cualitativamente entre los bienes, terminan por homogenizarlos, convirtiendo lo menos importante o trivial en algo de importancia vital.[42]

---

[41] Como se mostrará en este apartado, Taylor se pronuncia en contra de considerar al agente como árbitro último en el ejercicio de su libertad porque el agente debe discriminar entre deseos de primer y segundo orden (más importantes en el largo plazo) y en los cuales el agente puede equivocarse al identificarlos. Así, afirma que de pensar la libertad como ejercicio (noción positiva de libertad) y no como mera oportunidad de hacer algo (noción negativa de libertad), se nos exige la discriminación de nuestras motivaciones: "Si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades, no lo somos o lo somos menos cuando éstas quedan, de algún modo, incumplidas o bloqueadas. Pero los obstáculos, además de externos, también pueden ser internos. Y es preciso que sea así, porque las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo. Y si las cosas son de ese modo, existe la posibilidad de no ser libres debido a la falta de cumplimiento de las condiciones internas. Cuando esto sucede, por ejemplo cuando nos engañamos a nosotros mismos, somos totalmente incapaces de discernir como corresponde los fines que buscamos o perdemos el autocontrol; es muy posible que hagamos lo que queremos –en el sentido de lo que podemos identificar como nuestros deseos—, sin ser libres; en rigor, bien puede ser que afiancemos aún más nuestra falta de libertad.". Charles Taylor, "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", en: La libertad de los modernos, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, pp. 262-263.

[42] Al respecto, Taylor señala que "con frecuencia vemos, entre quienes quieren establecer la preeminencia de un bien determinado, el intento de poner en el mismo nivel todos los problemas que le conciernen y atribuirles idéntico peso… Este tipo de homogeneización de todo un ámbito de cuestiones mediante la promoción de lo trivial al rango de lo vital puede funcionar durante un tiempo y hasta cierto punto, pero tarde o temprano la vida vuelve por sus derechos y la gente comienza a hacer distinciones. Esto se debe a que la idea de la imposición de una obligación o una exigencia proviene de la sensación de que aquí hay algo importante en juego; la idea, en definitiva, debe ser sensible a esa percepción de la importancia. Pero hay diferencias de importancia no sólo entre bienes, sino también entre ocasiones cuando se invoca lo que llamamos el mismo bien. Por eso la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático. Tal vez la justicia o la benevolencia sean

Lo anterior lo encuentro más que relevante para explicar la extrañeza y el rechazo que desde otras tradiciones de pensamiento puede hacerse a la tendencia liberal de concebir cualquier aspiración vital o reclamo en el lenguaje de derechos humanos, así como a darle a todos ellos un valor fundamental, lo que además puede ayudar a explicar la "inflación" de derechos humanos que varios autores, incluidos algunos liberales, consideran aqueja gravemente a la política y el sistema internacionales de derechos humanos.[43] Asimismo, de caerse en cuenta de la indispensabilidad de los otros en el proceso de llevar una vida a lo largo del tiempo, esto sin duda puede llevar a que el agente deje de concebirse como aislado y autosuficiente, sino en contacto y en necesidad del otro, lo que podría propiciar el concebir los derechos humanos a partir de un principio diferente al de la autonomía, por un lado, y el de la heteronomía, por el otro, tal como se plantea en el tercer capítulo.

En el último apartado del capítulo, con base en *El Multiculturalismo y la "Política del Reconocimiento"* expongo primero que, de acuerdo con Taylor, el liberalismo, por ser expresión de una cultura particular, no puede constituirse en un terreno neutral en la discusión con otras tradiciones de pensamiento y culturas, pues es expresión de una cultura específica con rasgos que resultan incompatibles con otras culturas, además de ser percibido, fuera de Occidente, como una expresión desacralizada del cristianismo, lo que ayuda a explicar otra razón por la que despierta recelo.[44] A partir de ello y con base en el ensayo *Condiciones para*

---

en general más vitales que la realización personal; quizás haya muchos casos en que yo deba sacrificar mi realización en bien de la justicia o para salvar a otro. Pero esto no significa que siempre que un problema de justicia, por trivial que sea, se plantea junto con un problema de realización, al margen de su trascendencia, debo dar prioridad a las consideraciones de justicia". Charles Taylor, ibid., p. 292.

[43] Appiah, como se mostrará en el cuarto apartado del primer capítulo, afirma la pertinencia de mantener una cierta "modestia judicial", pues "no todo bien necesita ser explicado en el lenguaje de los derechos humanos, un lenguaje que cobra mayor sentido si se mantiene dentro de límites". Kwame A. Appiah, "The ethics of…", op. cit., p. 263. Por su parte, Ignatieff advierte también del efecto contraproducente contra la política y el sistema internacionales de derechos humanos que provoca el considerar diversos bienes como derechos humanos: "Más aún, la inflación de derechos –la tendencia a definir cualquier cosa deseable como un derecho—termina por erosionar la legitimidad de un núcleo defendible de derechos". Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., p. 346.

[44] Al respecto, Taylor afirma lo siguiente: "El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. Además como bien lo saben muchos musulmanes, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y posreligiosa que se popularizó entre los *intelectuales* liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del islam… Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad

un consenso no forzado sobre derechos humanos, expongo la breve pero sustantiva propuesta de Taylor para que, mediante el diálogo intercultural, el mundo moral "del otro" se haga menos extraño a los occidentales y propiciar así el entendimiento mutuo. A partir de ello, afirma Taylor, podría tener lugar un proceso de préstamos que cristalicen en formas híbridas de conceptualizar los derechos humanos, mismas que podrían reflejarse en la política y el sistema internacionales de derechos humanos, surgiendo así un consenso internacional no forzado.[45] Por último, se señalará que Taylor encuentra que uno de los obstáculos que tal proceso tendría que enfrentar lo constituye "la inhabilidad de muchos occidentales de ver su cultura como una entre muchas".[46]

En el tercer y último capítulo, como se mencionó arriba, expongo dos aproximaciones filosóficas relacionadas con el hecho dialógico, elaboradas por Martin Buber y Dmitri Nikulin, respectivamente, con objeto de pensar, a partir de ellas, las precondiciones, la naturaleza y los resultados potenciales que podrían obtenerse de realizarse ejercicios dialógicos genuinos en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos en instancias internacionales, como la ONU.

Como se podrá notar, las concepciones en torno al diálogo de ambos filósofos revelan la profundidad de este fenómeno y van claramente contra el entendimiento corriente que de él se tiene, como mero intercambio de opiniones. Por el contrario, de acuerdo con Buber y especialmente Nikulin, el hecho dialógico posee efectos liberadores que potencialmente pueden, por apelar a la dialogicidad como rasgo común de los seres humanos, independientemente de las diferencias culturales y conceptuales, transformar profundamente a sus participantes y, a partir de ello, permitir la apertura, la flexibilización de posiciones y la aparición de significados nuevos que permitan, incluso, llegar a acuerdos como producto

---

cultural. El liberalismo es también un credo combatiente. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tienen que establecer un límite". Charles Taylor, El multiculturalismo y "la política del reconocimiento", FCE, México, 2009, p. 102.

[45] Taylor afirma que un consenso internacional no forzado en material de derechos humanos sería producto de un entendimiento y aprendizaje mutuos que prevengan la aparición del desprecio y la supuesta superioridad de algunos que comenzaría por hacer que "el universo moral del otro llegue a serme menos extraño. Y de aquí vendrán posteriormente préstamos, y la creación de formas híbridas nuevas". Charles Taylor, "Conditions of…", op. cit., p. 11.

[46] Ibid., p. 16.

del abandono de la rigidez y la cerrazón ante la palabra y el ser del otro, alterando con ello el status quo de las relaciones entre los participantes. Sostengo, por ello, que de tener presentes las condiciones necesarias para realizarlo, su naturaleza y las disposiciones que deben asumir sus participantes en su desarrollo, el diálogo, entendido más cabal y profundamente, ofrece no sólo la posibilidad de superar la polarización en el debate internacional de los derechos humanos, sino de facilitar el llegar a acuerdos en este tema sobre bases universales, en formas potencialmente cercanas al hibridismo que propone Taylor u otras, pero que en todo caso reflejen no sólo la pluralidad cultural, sino la capacidad humana de apertura a la transformación por el otro y su involucrarse en la búsqueda del bienestar común.

Así, es en este capítulo en donde se vincula lo expuesto en los dos anteriores sobre el principio de autonomía moral y las nociones de persona y dignidad humana a ella vinculadas en las concepciones liberales de derechos humanos con la discusión que encuentro urgente e indispensable sostener con otras tradiciones de pensamiento que conceptualizan las ideas de persona y dignidad humana de formas diferentes a la liberal, tradiciones para las cuales es ajena la noción de autonomía moral, lo que en buena medida explica la extrañeza y el rechazo ante las concepciones liberales de derechos humanos, teniendo presente que es posible evaluar la conveniencia de desarrollar una concepción universal de derechos humanos a partir de un principio distinto a los de la autonomía o la heteronomía morales, como el de alonomía, conceptualizado por Nikulin y que en esta investigación se propone como una alternativa viable como *alonomía moral*, la cual apela a la dialogicidad como capacidad humana común, en lugar de hacerlo a una supuesta común razón humana práctica.

Así, en el primer apartado, a partir de las obras *Yo y Tú* y *¿Qué es el Hombre?*, expondré las ideas de Buber en torno a lo que él llama el "acontecimiento relacional" o el ámbito del encuentro Yo-Tú, el cual es posibilitado por la dialogicidad humana o una tendencia relacional innata que es propia de los seres humanos. Señalaré que, de acuerdo con Buber, en el acontecimiento relacional, el Yo cobra conciencia de sí como subjetividad, como compenetración mutua, pues se trata de un encuentro no mediado por ningún sistema conceptual, ninguna preciencia ni finalidad a priori, sino inmediato, en el que el Yo y el Tú eligen y son elegidos, para el darse y actuar recíprocos, razón por la cual el ámbito del acontecimiento relacional es el de la libertad, pues el Yo y el Tú se sitúan frente a frente sin

condicionamientos de ninguna causalidad ni finalidad y es desde el único lugar donde se puede hablar de persona humana, pues de ella no puede hablarse si se concibe al Yo como aislado, cerrado en sí, mero individuo de la especie humana.[47] Es por lo anterior que el encuentro, de acuerdo con Buber, así como resulta indispensable y seductor, es también un ámbito incierto, inconsistente, efímero, imprevisible, peligroso, inhóspito, quebrantador de la propia seguridad, razón por la cual muchos prefieren no ingresar en él y refugiarse en el mundo del Ello, del poseer cosas.[48]

Para que el acontecimiento relacional tenga lugar, además de presentarse ante el Tú sin ninguna preciencia o finalidad a priori, el Yo debe escuchar al Tú que lo interpela para poder responderle; es decir no es el ámbito de la autoafirmación del Yo, sino de su transformación, pues como resultado de él, queda en ambos lo que Buber llama "un plus", un "algo me pasa", como presencia o fuerza de las que antes carecía e ignoraba y que lo va convirtiendo paulatinamente cada vez más en persona; es decir un ser humano cada vez más cargado de sentido, visible a otros en su sencillez, simplicidad y equilibrio.[49]

---

[47] Al respecto, Buber afirma que la conciencia del Yo que entra en el ámbito de la relación es diferente a la del Yo que pronuncia la palabra Yo-Ello. En la primera, el Yo aparece como persona y se hace autoconciente como subjetividad, mientras que en la segunda, el Yo se hace conciente como sujeto. Para Buber, ambos tipos de autoconciencia son formas naturales, de la compenetración, en el primer caso, y del diferenciarse, en el segundo. Pero es precisamente la subjetividad el ámbito en el que el Yo cobra conciencia tanto de la compenetración como de la separación, y donde madura la sustancia espiritual del ser humano: La subjetividad es "el lugar en el que la petición de una relación cada vez más elevada e incondicionada, de participación plena en el ser, se forma y crece. En la subjetividad es donde madura la sustancia espiritual de la persona". Martin buber, Yo y Tú, trad. Carlos Díaz Hernández, Herder, España, 2017, p. 79.

[48] Buber afirma lo anterior de la siguiente forma: "Los momentos-Tú aparecen… como prodigiosos episodios lírico-dramáticos, de un encanto seductor, ciertamente, pero peligrosamente arrebatadores hacia lo más extremo… dejando atrás más preguntas que contentamiento, quebrantando la seguridad, tan inhóspitos como indispensables". Y en otro pasaje, en relación con la tarea que debe enfrentar quien se ha sumergido en el mundo del Ello y cae en cuenta de que necesita escapar de él: "no se trata de una renuncia al Yo… pues el Yo es imprescindible para toda relación… sino a ese falso instinto de autoafirmación que, a la vista del incierto, inconsistente, efímero, imprevisible, peligroso mundo de la relación, permite al ser humano huir hacia el tener cosas". Ibid., pp.45-46 y 96-97.

[49] En opinión de Buber, del constante escuchar y responder del Yo al Tú, en el ámbito de la relación, aquél va transformándose en un Yo cada vez más "pregnante"; es decir uno cuyas formas captan la atención de los otros por su sencillez, simplicidad y equilibrio, como el Yo de Sócrates, el cual suena bello, legítimo, enérgico, pues se trata del "Yo del diálogo interminable, y la atmósfera del diálogo exhala el perfume en todos sus caminos, lo mismo ante los jueces que en la última hora de la prisión". O también el Yo de Goethe, "en intercambio puro con la naturaleza", y también, el Yo de Jesús, "poderoso, auténtico hasta la naturalidad, reconociéndose siempre sólo como Hijo frente al Padre". Ibid., pp. 82-83.

Para concluir la exposición de las ideas de Buber, señalaré que, según afirma, el acontecimiento relacional puede tener lugar tanto en el ámbito interpersonal como en el comunitario, como en la relación amorosa en el primero, y en el segundo, en una tercera vía distinta al individualismo y al colectivismo, misma que él encuentra no formulada todavía, pero que debe partir de lo que él llama la esfera del "entre", por situarse fuera pero entre los seres humanos que ingresan al ámbito de la relación, como ocurre en una conversación verdadera, en una lección escolar también verdadera, en donde el encuentro es elementalmente dialógico.[50] Esos encuentros permitirán el surgimiento de lo que Buber llama personas "auténticas", quienes a su vez son fermento de comunidades "auténticas" y que constituyen el "nosotros esencial", constituido por la unión de personas independientes, capaces de hablarse de tú y asumir la responsabilidad por el otro que los encuentros conllevan.[51]

En el segundo apartado, con base en la obra *Sobre el Diálogo* (*On Dialogue*), expondré las ideas de Dmitri Nikulin en torno al fenómeno del diálogo, el cual, en su opinión, es poco estudiado y pobremente entendido, por efecto de lo que él llama "el proyecto moderno", basado en la monosubjetividad (la conciencia individual como única fuente de significado y referencia) y, por tanto, monológico. Nikulin señala que, en contraposición, del estudio del diálogo se desprenden dos tesis: a) el ser humano es un ser dialógico (tesis antropológica); y, b) ser es ser en diálogo (tesis ontológica), de cuya comprensión no sólo pueden obtenerse pistas para el entendimiento humano, sino que de ellas se desprenderían consecuencias éticas y políticas de gran alcance.[52]

---

[50] En relación con la esfera del "entre", Buber afirma: "El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre… Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del 'entre'. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa 'excluida alternativa genuina'." Ibid., pp. 141-142.

[51] Martin Buber, ¿Qué es el hombre?, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2018, p. 101.

[52] Sobre la tesis antropológica y la tesis ontológica, Nikulin afirma: "En tanto un antropología filosófica, este trabajo sostiene que el ser humano es un ser dialógico. Como una ontología, defiende la tesis que ser es ser en diálogo, ser dialógicamente". Dmitri Nikulin, On Dialogue, Lexington Books, Nueva York, 2006, p. ix.

Así, en primer lugar, por vía negativa, enlistaré y explicaré brevemente aquellos fenómenos que Nikulin afirma no pueden ser considerados hechos dialógicos, como los ejercicios retóricos o la dialéctica, entre otros. Posteriormente, para dar inicio a la exposición positiva del diálogo, expongo las ideas de Nikulin sobre la centralidad de la voz humana como vehículo para la expresión personal y la interrelación de aquélla con la persona, destacando que para él, de la persona no puede decirse nada antes o fuera del diálogo, tal como ocurre con las voces en una comunicación polifónica musical (un coro), pues como en ella, en la comunicación interpersonal dialógica, los participantes se necesitan mutuamente, al tiempo que se mantienen independientes, por lo que se puede hablar de un verdadero "co-ser" de la persona en dichos actos.[53] No obstante, ello dista de constituir un expresarse armónico de las voces, pues al ser independientes y al buscar expresar algo único cada una de ellas, la disonancia se hace presente, evidenciando conflictos profundos de índole dramático. Esta estructura comunicacional se opone a la homofonía de lo que él llama, la "autopercepción inmediata" del *cogito ergo sum* y su consecuente monologismo, productos ambos del sujeto monoconciente moderno.[54]

Posteriormente, se señalarán las características que Nikulin identifica de la persona, particularmente el que se trata de un ser en devenir, en proceso de hechura mediante su relación con otros o *aufgegeben* (tarea a realizar) y que en ningún momento puede considerársele como "acabada" o terminada, razón por la cual siempre puede aparecer como nueva. Esta novedad obedece a su "inacababilidad" o "inagotabilidad", como las llama Nikulin, pues dadas sus limitaciones, es incapaz de agotar sus relaciones con ella misma (expresivamente) y con los otros (comunicativamente). De aquí, observa Nikulin, se desprende un hecho importante: es imposible definir objetivamente a una persona, pues siempre hay algo que permanece no tematizado de ella; por ello, la persona debe postularse como "tarea a realizarse *in indefinitum* y *en* diálogo".[55]

---

[53] Al respecto, Nikulin señala de las voces que intervienen en una comunicación dialógica: "Si estuvieran aisladas, entonces las voces no serían capaces de retener su independencia, ya que su modo inicial de presencia en la interacción polifónica es uno de co-ser con las otras". Ibid., p. 48.

[54] Sobre esto, Nikulin señala lo siguiente: "La propensión hacia la homofonía consensual, la cual es una monofonía que representa al sujeto como un ser monoconciente, monológico, individual y aislado, no repara en la profunda disensión o *dissensus* dentro de la comunicación humana". Ibid., p. 52.

[55] Nikulin concibe la "inacababilidad" o "inagotabilidad" de la persona como su incapacidad para "agotar sus varias relaciones con ella misma (expresivamente) o con los otros (comunicativamente)". Así, aun cuando en

Señaladas las características de la persona de acuerdo con Nikulin, expondré quiénes, en su opinión, son los participantes en un diálogo y que, brevemente, se trata de los participantes en él y sus respectivos "otros personales", "núcleos personales" o *eidemata*. La noción de *eidema*, de acuerdo con Nikulin, se refiere precisamente a lo que le aporta mismidad a la persona a lo largo de un acto dialógico y en todos aquellos que participa. Su importancia estriba en que le permite a la persona observar mismidad, constancia y consistencia en cada acto comunicacional y, al mismo tiempo, permitirle aparecer siempre nueva y diferente (por su inagotabilidad) y abierta a participar en nuevos diálogos indefinidamente, expresando argumentos desde perspectivas diferentes o modificar los puntos de vista de la persona producto del o los diálogos; es por ello que, afirma Nikulin, el *eidema* permite también una aproximación nueva a la discusión de problemas previamente discutidos.[56] De esta forma, el *eidema* permite también a la persona autopercibirse como no acabada ni autosuficiente, sino necesitada de los otros dialógicos para avanzar lo más posible en su proceso de llegar a ser más persona.

Tras la exposición del *eidema*, expondré las ideas de Nikulin acerca de "el otro" u otros participantes en un diálogo. En primer lugar, señala que desde el giro reflexivo cartesiano, en la filosofía el "otro" es considerado por el "sujeto-ego" como "mi-no-yo", pero no como un Tú (a excepción de Buber), pues ello implicaría salir de la subjetividad y abandonar la premisa de que el sujeto-ego es el generador de sentido.[57] Ante ello, Nikulin sostiene que para concebir al otro debe tenerse en cuenta su "inescapabilidad" o que el yo no pueda existir ni funcionar sin el otro, pues tanto el pensar como el hablar entrañan la reflexividad, ya que pensamos y hablamos *para* y *por* el otro, sea el otro como persona o el

---

cada acto comunicacional la persona es "la misma", no puede coincidir exactamente con la misma que participó en el o los actos comunicacionales anteriores. Ibid., p. 56.

[56] Brevemente, el *eidema* puede ser entendido como "el *otro personal* que expresa la mismidad de uno y no da forma a un contenido ya preparado…, sino más bien permite que el contenido sea encontrado y visto como por primera vez y, por tanto, como individualizado en la comunicación dialógica con la otra persona". Ibid., p. 71.

[57] En palabras de Nikulin, el "mi-no-yo" es definido así: "El sujeto-*ego*, igualmente, aparece como un legislador que establece la forma de la universalizable ley moral y es responsable de hacerla cumplir. El sujeto también, a su vez, termina siendo en varias maneras el centro de sentido, i.e., de la producción de significado y referencia. El otro, entonces, puede ser considerado sea como el otro del no-yo material… o el otro para el yo 'interno' del sujeto, y por tanto como 'mi-no-yo'". Ibid., p. 99.

propio *eidema*, desempeñando entonces el otro un papel central en la construcción de la propia identidad.[58]

Una vez que el yo cae en cuenta de la necesidad del otro para él poder existir y actuar, entonces puede darse que en un hecho dialógico, afirma Nikulin, en lugar de argumentar intentando mostrar que se es autosuficiente y autónomo, producto de un proceso de autoconstrucción –permaneciendo así cerrado al otro—, el yo puede buscar persuadir al otro sin buscar autoafirmarse en el proceso, reconociendo y respetando la libertad del oyente, sin emplear la coerción para que el otro acepte sus argumentos como válidos e, incluso, reconociendo la valía de aquellos que escucha.[59] De esa forma, de acuerdo con Nikulin, se hace patente, por el respeto y la inclusión del otro, el principio de la igualdad o *isonomía*, que permite al yo reconocer al otro diferente pero igual a él. En su opinión, esto es prueba de un amor por la integridad de las cosas y las cosas mismas, el amor a la sabiduría o *philosophia*, caracterizado por un yo que no se busca a sí mismo y no busca poseer o reducir al otro a la propia subjetividad, a los propios deseos o finalidades, sino que lo invita como compañero de diálogo, llamándolo desde y para la libertad. Así, el tipo de alteridad que tiene lugar en el diálogo, sostiene Nikulin, por la independencia *de* pero también por el necesitarse mutuamente, es una incluyente o *allos* –opuesta a la alteridad excluyente o *heteros*—, la cual exige responsabilidad mutua del uno por el otro.[60]

Habiendo expuesto la naturaleza de los participantes en el diálogo, expongo otros elementos constitutivos del mismo para Nikulin, especialmente el que aquél se constituye como una "zona de contacto" en la que los participantes tienen acceso a otras personas y a

---

[58] Metafóricamente, para Nikulin, la independencia respecto del otro y al mismo tiempo el necesitarlo que tienen lugar en el diálogo son –como también para Buber—como el aire que se respira en común: "todos lo respiramos sin notarlo siquiera y sin él no podríamos vivir; cada uno se apropia de una parte del aire y lo hacemos parte de nosotros por un momento y al mismo tiempo todos compartimos el mismo aire con los otros". Ibid., p. 119.

[59] En relación con el hecho de que en diálogo no puede darse ningún tipo de coerción, Nikulin afirma: "El amor por el otro, no obstante, no es una demanda normativa, sino que viene como una llamada *sui generis* del otro. Tal llamada sólo puede ser una para la libertad, ya que la permite y no la fuerza; no emplea la coerción, la cual es destructiva de la libertad y contraria a su mismo sentido". Ibid., pp. 112-113.

[60] Sobre esta alteridad incluyente, Nikulin afirma: "La no confluencia del otro con el yo despliega la alteridad y heterogeneidad del otro. Ya que el otro es tanto inseparable de, como no subsumible en nadie, entonces el otro no es el otro excluyente, *heteros* o *alter*, sino más bien el otro incluyente o *allos*". Ibid., p. 119.

su propio *eidema* y constituye por tanto el espacio por excelencia para orientarse hacia el otro en libertad y, por ella, de la impredictibilidad, así como el que el diálogo es siempre policéntrico (cada uno de los participantes es su centro), en el que cada interlocutor es independiente pero necesita de los otros para poder revelar su *eidema* y, al hacerlo, ayuda a los otros a revelar el propio, lo que los hace necesitarse unos a otros; es decir que se trata de un espacio caracterizado por la mutualidad y la co-presencia.[61]

Posteriormente, expondré las ideas de Nikulin sobre las precondiciones del diálogo, para lo cual parte del concepto "pluralidad de los participantes en su otredad", refiriéndose con ello a que la persona aparece como otro en lo que es y cómo lo es. Ello implica, de acuerdo con Nikulin, que la persone se "desnude" y aparezca tal cual es, lo que constituye un acto de confianza con los otros participantes y que le permite liberarse del impulso de imponer lo preconcebido.[62] Para ello, se requiere que la persona intente ingresar en el ámbito del diálogo con lo que Nikulin llama un "vacío de mente *sui generis*", el cual significa "un rechazo a todo conjunto de aspiraciones y fines preconcebidos", permitiendo a la persona liberarse de la actividad monológica, producto de la monosubjetividad. Asimismo, para participar activamente en el diálogo y no sólo con una presencia física, se requiere que los participantes se muestren espontáneos y se comprometan a permanecer en él, por más arduo que pueda ser el esfuerzo y por más agudo que llegue a ser el disenso.[63]

Tras ello, expondré las ideas de Nikulin en torno al diálogo como el único espacio de aparición para la persona, pues en su opinión, de ella no puede decirse nada *antes* y *fuera* del diálogo, pues ella sólo aparece tal cual es en la interacción mutua y expresiva que tiene lugar en ese ámbito, por lo que, consecuentemente, conocer a la persona no puede realizarse por

---

[61] Al referirse al logos del diálogo, Nikulin afirma que se trata de uno erotético, de la mutualidad o del estar orientado al otro. Y al pensar en la estructura de dicho logos, señala que es una "de la co-presencia, en la cual los eventos a los que se hace referencia, siendo independientes, ninguno determina el significado de los otros". Ibid., pp. 187-190.

[62] Al respecto, Nikulin afirma: "En diálogo, una persona está desnuda, ya que la persona está presente primariamente como alguien que está expuesto al otro íntimamente, y no frente a uno mismo, pues esta desnudez es la presencia de la confianza de una persona en el otro… Al estar desnudo en el diálogo, uno también está libre del poder impositivo de lo que es preconcebido". Ibid., p. 158.

[63] Nikulin lo afirma de esta forma: "Pero para *estar* realmente en diálogo, y no sólo presente en él, uno tiene que estar listo para él, no mediante un estar abierto hermenéuticamente, sino más bien estar resuelto e intentando mantener la propia espontaneidad en un vacío de mente *sui generis*". Ibid., p. 161.

medio de un razonamiento discursivo, sino sólo por medio de su revelación o des-cubrimiento en el hecho dialógico. Al conocer así a la persona, la reconocemos como mi otro significativo, apropiado e indispensable para mí, reconociéndolo también como independiente y no instrumentalizable.[64]

Este reconocimiento constituye una liberación en sentido doble: por un lado los participantes se liberan *de* lo preconcebido y, por el otro, se liberan *para* o de forma dirigida al otro; es decir que entraña un esfuerzo de apertura, renuncia a las ideas preconcebidas y cuidado e interés por el otro, lo que en opinión de Nikulin permite que el diálogo sea el ámbito que neutraliza la posibilidad de cualquier tipo de dogmatismo y violencia.[65] Asimismo, además de esta noción positiva de libertad que entraña (el cuidado por el otro), implica también la negativa de ausencia de obstáculos externos para la libre expresión de los participantes, lo que los griegos llamaron *parrhēsia*, y que implica una "cualidad personal de franqueza y expresividad, así como el derecho institucional reconocido y otorgado a los ciudadanos libres de un cuerpo político".[66]

Por último y para concluir con la exposición de las ideas de Nikulin, me referiré a los resultados que él identifica como posibles en un diálogo, señalando que aún si el consenso es posible, el más previsible de todos es el disenso. ¿Qué sentido tiene entonces participar en un diálogo? De acuerdo con Nikulin, vale la pena si se consigue uno de los dos tipos de disenso que él identifica. El primero lo llama *heterosensus* o heterosenso y se caracteriza por tratarse de un desacuerdo excluyente desde el punto de vista del otro y se erige como una oposición infranqueable, terminada, entre los participantes, siendo por ello empobrecedor e

---

[64] En palabras de Nikulin: "Encontrar al otro no es hacerlo mi propiedad ni asimilarlo en mi subjetividad, ni mucho menos, explotarlo en la consecución de mis propios objetivos; es más bien reconocerlo como *mi* otro, mi otro significativo, quien es tanto apropiado e indispensable para mí… Por tanto, encontrar al otro significa estar en diálogo". Ibid., p. 160.

[65] Sin duda, este rasgo le confiere gran potencial político al diálogo. Nikulin afirma que, al liberarse la persona de cualquier opinión preconcebida, sea un prejuicio o cualquier opinión (correcta) o *doxa*, surgida de algún discurso teórico y monológico, se libera también del deseo de imponerlo en otros, que no es otra cosa que renunciar a su monosubjetividad y monologismo, los cuales son los generadores de toda violencia: "Uno de los rasgos más importantes del diálogo que supera la violencia, pues supera la subjetividad. La violencia es un rasgo de un sujeto independiente que quiere –y en realidad lo hace—subyugar al otro de otra persona y al otro del mundo, construyéndolos ambos desde sí mismo". Ibid., pp. 164 y 174.

[66] Ibid., p. 172.

incapaz de producir algo nuevo. El segundo lo llama *allosensus* o alosenso y, en oposición al primero, es capaz de reconocer la diferencia imborrable de la otredad sin negarla ni intentar subsumirla en una síntesis, siendo incluyente de la posibilidad de diferir con la posición del otro y, por develar los contenidos inagotables de los *eidemata* de todos los participantes, es enriquecedor y produce lo nuevo e, inclusive, lo potencialmente universalizable y, por tanto, no implica relativismo.[67] Para poder obtener este tipo de disenso, es indispensable participar en el diálogo sin ánimo antagonista, buscando el entendimiento en lugar de la confrontación, pues en el conflicto dialógico, el otro sigue siendo un amigo y no un enemigo. Es en este punto en que Nikulin conecta el alosenso con la noción de autonomía moral. Como Taylor, señala la inversión operada en la modernidad respecto de ella, pasando de ser un atributo de la *polis* (político) a uno del individuo (moral), en Kant, llegando a convertirlo en medida de lo universal y atribuyéndole la capacidad de legislar leyes de validez universal.[68]

Ante ello, Nikulin sostiene que el diálogo no es el espacio de la autonomía, pues en él, la persona siempre trata de elucidar aquello que no pertenece a su subjetividad y que, por tanto, no puede manejar de acuerdo con su deseo ni su voluntad; pero, al mismo tiempo, la persona no es determinable por los otros interlocutores y es independiente de ellos, por lo que, de acuerdo con Nikulin, en el diálogo no se da ni la autonomía ni la heteronomía como formas de relación entre los otros participantes, sino la *alonomía*, lo que quiere decir que será definida por los otros y por su *eidema*, quienes son otros incluyentes (*alloi*) –no otros excluyentes o *heteros*—y "constituyen y definen a la vez tanto la dependencia como la independencia de una persona en diálogo".[69] Por ello, concluye Nikulin, quien se arriesgue a

[67] En palabras de Nikulin: el alosenso "puede tomarse como *incluyente* de la posibilidad de la diferencia con la posición del otro… es productivo, capaz de reconocer la diferencia del otro, no por llegar a una tercera posición 'sintética', sino por un develar dialógico de los contenidos inagotables del otro personal de todos". Ibid., p. 221.

[68] Nikulin afirma que, gracias a esta inversión, el individuo "se convertirá en universal y universalizante en tanto sigue una ley –no impuesta por algo o alguien desde 'fuera', sino libremente establecida desde 'dentro' por la propia voluntad, la cual, así, se convierte en legisladora universal". Así, continúa, en última instancia tiene lugar la transformación radical: "el sujeto es elevado a la humanidad en general, la cual es capaz de autonomía, i.e., normas morales universales". Ibid., pp. 227-228.

[69] Sobre la alonomía, propia del diálogo, Nikulin afirma lo siguiente: "Ya que ni la autonomía ni la heteronomía son propias del diálogo, el cual es alosensual… entonces es más bien la alonomía la que caracteriza la situación dialógica. Una persona será alónoma en diálogo, en tanto sea definida tanto por el otro como persona, como por el otro personal, quienes son otros incluyentes (*alloi*) y no otros excluyentes (*heteros*), quienes

participar en un diálogo genuino, deberá ver en él el espacio no para la auto-construcción, sino para la autoaceptación, cayendo en cuenta de que, en tanto persona, es definida por la estima y el respeto hacia sí misma como el otro y hacia los otros presentes dialógicamente ante ella.

En el tercer y último apartado, expondré los paralelismos que encuentro entre las ideas de Buber y Nikulin que, de decidirse realizar ejercicios de diálogo genuino en los órganos de la ONU encargados de debatir y negociar el contenido y el alcance de los derechos humanos, podrían ser tomados en cuenta, a manera de orientación, para la realización de tales ejercicios. Así, el primero de ellos tiene que ver con la tesis antropológica de Nikulin (la dialogicidad como facultad humana); para ambos autores, no es una supuesta razón humana común lo que caracteriza a los seres humanos, como ocurre en el "proyecto moderno", basado en la monosubjetividad como única fuente de significado y referencia, y que explica la actividad monológica del sujeto.

En relación directa con ello, expongo las profundas implicaciones éticas y políticas de concebir al ser humano como necesitado del otro para llegar a ser persona vía el encuentro o el diálogo; es decir el co-ser de los humanos (tesis ontológica) que les permite llegar a ser personas sólo si corren el riesgo de ingresar en el ámbito del encuentro o el diálogo. Para comenzar, señalo que si el ser de los humanos es realmente un co-ser, de pensar en una noción de dignidad que surja de este hecho, se tendría que concebir una basada en la dialogicidad y no en una supuesta común razón humana práctica; es decir que si el ser humano posee dignidad es porque es un ser dialógico que necesita del otro para llegar a ser persona, por lo que no se trata de un sujeto autónomo ni autosuficiente, pero que, pese a esa falta de autosuficiencia, posee un enorme potencial de enriquecer al otro y ser enriquecido por éste. Así, al pensar en un principio ético que pudiera fundamentar una concepción de derechos humanos que haga justicia a esta noción de dignidad, tendría que ser uno que, al mismo tiempo de garantizar la libertad jurídica e institucional para la libre participación en encuentros o diálogos (libertad negativa), tendría también que ser uno que permitiera al ser

constituyen y definen a la vez tanto la dependencia como la independencia de una persona en diálogo". Ibid., p. 228.

humano apreciar y hacerse corresponsable del otro, a quien necesita para llegar a ser persona (libertad positiva). Ante ello, propongo, tomar el concepto de "alonomía" de Nikulin, para concebir un principio que podríamos llamar "alonomía moral", con objeto de superar la aparentemente irresoluble oposición entre la autonomía y la heteronomía morales que se encuentra en la base de los agrios desencuentros en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos en los foros internacionales de derechos humanos.

Posteriormente, con objeto de señalar otros elementos de las ideas de Buber y Nikulin que tienen un gran potencial para revertir la polarización en el debate internacional sobre los derechos humanos, me referiré a las precondiciones y a los resultados que pueden obtenerse de la realización de diálogos genuinos en la materia. Así, en relación con las primeras, comenzaré por señalar la importancia de ingresar al ámbito del diálogo sin ninguna "preciencia" ni fantasía (Buber) o con un "vacío de mente *sui generis*" (Nikulin), precisamente para permitir que aparezca lo nuevo y potencialmente universalizable del diálogo, y sin ningún objetivo prefijado. La importancia de ello para los debates sobre la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos estriba en que, aun de no llegarse a un acuerdo, la aparición de lo nuevo sin duda motivaría a continuar con los ejercicios dialógicos de los que podría surgir la familiarización de unos con otros, como el propio Appiah señala que es necesaria, fincando las bases para un respeto mutuo y, con ello, ir revirtiendo la polarización en los debates, precisamente por un respeto emergente entre los participantes (en diálogo, como afirma Nikulin, ni aun con grandes disensos, nos encontramos con enemigos). Asimismo, señalaré también que el estar dispuesto a participar en ellos con actitudes de apertura, aceptación plena de la alteridad del otro y permanencia por agudos que sean los disensos, son indispensables para que tenga lugar la aparición de lo nuevo y el surgimiento del respeto mutuo.

En relación con los resultados, comenzaré por señalar los efectos liberadores que tiene el diálogo para sus participantes, destacando el de liberarlos de la monosubjetividad y la actividad monológica, la cual se traduce en la búsqueda, conciente o inconciente, de imponer los propios puntos de vista sobre el resto. A partir de ello, se destacará el potencial del diálogo para neutralizar el dogmatismo, la coerción y la violencia, justo algunos de los rasgos que

actualmente han provocado la polarización mencionada, precisamente por el intento de numerosas delegaciones de imponer sus visiones al debatir la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos al interior de la ONU. Por último, me referiré a la posibilidad de alcanzar acuerdos como resultado de los hechos dialógicos, lo cual, de acuerdo con Nikulin, consituye sólo uno de sus posibles resultados. Precisamente por la posibilidad de aparición de lo nuevo y potencialmente universalizable, acuerdos en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos serían más que bienvenidos al interior de los órganos de la ONU, no sólo porque indicarían que la polarización se ha revertido, sino porque también aportarían la predictibilidad y claridad jurídicas requeridas para un mejor desempeño de la política y el sistema internacionales de derechos humanos. Pero aún si los acuerdos no se alcanzasen, por registrarse un disenso del tipo "alosenso", la aparición de lo nuevo y potencialmente universalizable podría ayudar a establecer acuerdos del tipo mencionados por Appiah y que, como se mencionará en el segundo capítulo, han sido propuestos por Sunstein, quien los denomina *acuerdos teorizados de forma incompleta* y que no son fijos e inamovibles por consistir en no especificar exhaustivamente su sentido para casos particulares, sino sólo como un principio, lo que además de permitir la continuidad del diálogo sobre temas en los que no se alcanza consenso, tendrían el potencial de neutralizar los intentos de atrincheramiento en la propia posición y la búsqueda de imponerla al resto, tal como Taylor advierte al referirse a los riesgos de intentar imponer desde fuera ciertos contenidos de derechos humanos.

Por último y para concluir el capítulo, haré referencia a la concepción ontológica del ser humano de Buber por sus importantes implicaciones si se busca revertir la polarización señalada. Destacaré que así como para Buber la naturaleza relacional del ser humano es dada por Dios, hay concepciones de derechos humanos con fundamentos teístas como –pero no sólo—la islámica. Así, teniendo presente la advertencia de Taylor del error que constituiría desde una perspectiva occidental esperar que otros participantes en los debates abandonen sus creencias religiosas al dialogar sobre derechos humanos[70], señalaré que hacerlo no

[70] Al respecto, el primer punto que debe tenerse presente es la ignorancia que desde Occidente se tiene de la amplitud del espectro de posiciones al interior y entre países de mayoría musulmana. Y en segundo lugar, tener presente, como lo señala Khan, que la occidentalización y la secularización no trajo a sus poblaciones un mayor disfrute de los derechos humanos: "Todo tipo de occidentalización y secularización de las

constituye un acto de "irracionalidad", como también Rorty advierte[71], y que en el propio Occidente puede verse en concepciones de derechos humanos como, por ejemplo, la que puede encontrarse en la obra de Francisco de Vitoria, tal como lo afirma Hernández:

> Abiertamente, de Vitoria apoya la aspiración de las modernas democracias a la participación popular y la clara y responsable intervención del pueblo en los asuntos políticos. Con todo, el poder civil tiene límites y éstos se encuentran principalmente fundados en los derechos de los ciudadanos. Los individuos poseen derechos personales e inalienables que constituyen parte de la dignidad humana, mismos que pueden ser expresados como derechos a la libertad y a la perfección física, intelectual y moral. A partir de esta definición del poder civil y de su relación con los derechos y la libertad del hombre, de Vitoria desarrolla una visión amplia que incluye a todas las naciones del mundo.[72]

---

sociedades musulmanas no sólo ha fallado estrepitosamente en generar algún cambio hacia una mejor implementación de los derechos humanos, sino que, de hecho, han afectado adversamente el bienestar y los estándares de estado de derecho que eran mantenidos por gobernantes y políticos autócratas musulmanes". Maimul Ahsan Khan, "Human rights in…", op. cit., p. 242.

[71] Sobre la tendencia de muchos de quienes han hecho propia una concepción liberal de los derechos humanos a considerar "irracionales" a quienes no la hacen suya, Rorty señala: "A nosotros los intelectuales eurocéntricos, nos gusta dar a entender que nosotros, los humanos paradigmáticos, hemos superado este parroquialismo primitivo al emplear esa facultad humana paradigmática, la razón. Así, decimos que la negativa a concordar con nosotros obedece al 'prejuicio'". Por eso, en su opinión, es explicable que se aliente a los estudiantes a ver en quienes no comparten puntos de vista liberales a seres irracionales. Pero Rorty advierte que "no es una buena idea alentar a estos estudiantes a colocar la etiqueta de 'irracional' a las personas intolerantes a quienes les cuesta trabajo tolerar", sino que sería mucho mejor "enseñar a nuestros estudiantes que estas personas malas no son menos irracionales, ni menos clarividentes, ni más atiborradas de prejuicios que nosotros las personas buenas que respetamos la Alteridad". Richard Rorty, "Derechos Humanos…", op. cit., pp. 15-17.

[72] Ramón Hernández, "The Internationalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto", en: Fordham International Law Journal (1991), Vol. 15, núm. 4, p. 15.

I. LAS IDEAS DE AUTONOMÍA MORAL, PERSONA Y DIGNIDAD HUMANA EN EL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS Y KWAME A. APPIAH

En el presente capítulo, como se señaló en la introducción, haré una revisión de la idea de autonomía moral y, a partir de ella, de las ideas de persona y dignidad humana que se encuentran en la base de las propuestas de dos pensadores liberales contemporáneos: John Rawls y Kwame Anthony Appiah. Se ha elegido a estos dos autores porque en ambos, la idea de autonomía moral es fundamental en su concepción de derechos. Asimismo, como es sabido, la teoría de la justicia rawlsiana constituyó un parteaguas tanto en el debate filosófico ético y político, como en el desarrollo del pensamiento liberal de los últimos cincuenta años, constituyendo una fuente indispensable para los pensadores liberales. Por lo anterior, encuentro que si se busca entender la fundamentación de una concepción liberal de los derechos humanos, resulta obligado recurrir a la obra de Rawls en dicha tarea.
[1] En el caso de Appiah, además del papel central que le asigna a la autonomía como capacidad racional para elegir y sopesar distintas opciones de cursos de acción en el proceso vital que permitirá al agente expresar su individualidad o "autoconstruirse" –de ahí que su respeto deba ser irrestricto—, se ha elegido también por su propuesta liberal de diálogo como vía para alcanzar acuerdos en torno a derechos fundamentales con personas que pertenecen a otras culturas y hacen propios valores de tradiciones de pensamiento distintas a la liberal occidental.

Como se mencionó también en la introducción, al analizar el principio de autonomía moral en estos dos autores, se busca mostrar, desde sus ideas, que en su base, la concepción liberal occidental de los derechos humanos, entendida con amplitud[2], parte de cierta noción

[1] Como se señaló en la introducción, si bien Rawls no emplea el término "derechos humanos" en su teoría, su concepción de derechos, de acuerdo a interpretaciones liberales como la de Freeman, sí comprende una amplia variedad de los temas que en los foros internacionales se debaten para definir el contenido y alcance de los derechos humanos, tales como, por ejemplo: "el derecho a la privacidad implica libertad de procreación y el derecho a usar el control natal, libertad de elección en las propias relaciones íntimas, incluidas relaciones con el mismo sexo, y quizá el derecho al aborto; un derecho al suicidio asistido y quizá incluso un derecho a la asistencia de otros para morir bajo condiciones de enfermedad". Samuel Freeman, "Rawls", op. cit., p. 199.
[2] Como se señaló en la introducción y como se expondrá en el tercer apartado, hago propia la tesis de Appiah en torno a la existencia de una tradición liberal, la cual es individualista éticamente hablando, compuesta más por una serie de debates que por un cuerpo de doctrina en torno a ideas como "libertad" y "dignidad", de los cuales han surgido una serie de valores que sustentan concepciones liberales de derechos humanos. Kwame A. Appiah, "The ethics of identity", op. cit., p. XI.

de dignidad humana, cuyo fundamento es el principio de autonomía moral, el cual, como es sabido, fue formalizado por Emmanuel Kant. En otras palabras, la tradición liberal señala que si los individuos poseen dignidad humana –la cual los hace merecedores de respeto— y, a partir de ella, poseen derechos individuales inalienables, no es por contar con una naturaleza atemporal (argumento ontológico), sino porque tienen la capacidad o el poder de ser autónomos en lo moral, tal como también afirman o asumen tácitamente otros autores liberales como Rorty o Ignatieff, a los que igualmente se recurrirá en ciertos puntos para reforzar la argumentación.

A partir de ello, lo que se busca mostrar son cuatro puntos que se expondrán en los cuatro apartados del capítulo, respectivamente. El primero de ellos es que el principio de autonomía moral, así como las nociones de persona y dignidad humana a él asociadas, tal como Kant las formulara, se encontraban en un terreno no del todo ajeno a concepciones religiosas, lo que permite caer en cuenta de las posibilidades con que cuentan quienes esgrimen tal principio de entrar en contacto con personas ligadas a otras tradiciones de pensamiento que fundamentan los derechos humanos a partir de principios religiosos, como la islámica.

Así, a partir del ensayo *Temas en la Filosofía Moral de Kant*, con objeto de rastrear el origen del principio de autonomía moral que Rawls sostendrá en su teoría, así como aquellos de persona y dignidad humana, se expondrá la lectura que hace Rawls de los puntos centrales del pensamiento moral kantiano, partiendo, obviamente, del propio principio de autonomía moral, pero también de las ideas de ley moral y libertad, pero se señalarán, especialmente, los elementos de la teoría kantiana que el autor deja fuera en su intento por "secularizarla", como él lo señala. Como se mostrará, ello implica, siguiendo la argumentación de Kant, dejar sin resolver la antinomia de la razón práctica y, con ello, no garantizar el resorte de la voluntad en su acatamiento de la ley moral, tal como se desprende de las ideas kantianas contenidas, particularmente, en la Primera y Segunda Críticas.

Ello se hace con objeto de mostrar que para Kant, las tres ideas nouménicas (la libertad, Dios y la inmortalidad del alma) son indispensables para el actuar moral y, desde

ahí, como se señaló arriba, hacer notar que el principio de autonomía moral, tal como lo formulara Kant, se encontraba en un terreno no lejano al de las ideas religiosas, lo que genera posibilidades de contacto entre personas de convicciones liberales con otras cuyas ideas son fruto de otras tradiciones de pensamiento ante eventuales debates internacionales en torno al contenido y alcance de los derechos humanos.

En el segundo apartado se busca hacer notar que, contra la afirmación de neutralidad moral que algunos autores afirman caracteriza al liberalismo, éste, y una concepción de derechos humanos liberal, no pueden considerarse moralmente neutrales, ya que el principio de autonomía moral y las ideas de persona y dignidad humana a él ligadas, son consideradas bienes en sí a priori de cualquier procedimiento de construcción en las éticas procedimentales liberales, bienes que en realidad es lo que en última instancia se busca preservar y fortalecer. Con ello, se busca destacar el carácter no neutral desde el punto de vista moral de una concepción liberal de derechos humanos y que, por ello, ésta no puede constituir un terreno neutral para la discusión sobre el contenido y el alcance de los mismos con representantes de otras tradiciones de pensamiento que los fundamentan a partir de nociones diferentes de persona o dignidad humana.

Por ello, con base en *Liberalismo Político*, expondré las nociones de persona y dignidad humana asociadas a la idea de autonomía moral que defiende Rawls, la cual toma de Kant pero fijándola más débilmente que el primero en su intento por secularizarla, como se habrá señalado en el primer apartado. Se mostrarán las implicaciones que conlleva el empleo de tales nociones en la concepción rawlsiana de justicia y, consecuentemente, en su concepción de los derechos que deben respetárseles a los individuos (el "esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios"). Ello se hace, como se mencionó arriba, con objeto de mostrar que tales nociones no pueden considerarse neutrales moralmente hablando, pues son nociones de bien en sí de las que parte el procedimiento de construcción rawlsiano para la identificación de los dos principios de justicia en su teoría. Así, para asumir tales principios, sería necesario, a manera de requisito, hacer propias esas nociones de persona y dignidad humana, razón por la cual la concepción de derechos que de tal teoría se desprende no podría ser hecha propia por otras tradiciones de pensamiento, tal como el propio Rawls

deja en claro en *Derecho de Gentes*.[3] De aquí se concluye que una concepción liberal de los derechos humanos no puede considerarse un punto de encuentro neutral, moralmente hablando, con otras tradiciones de pensamiento que los conceptualizan a partir de nociones diferentes de persona y dignidad humana.

En el tercer apartado se busca resaltar que, como diversos autores liberales admiten –Appiah incluido—, la idea de autonomía moral no puede ser demostrada teóricamente de forma irrebatible, tal como sucede, por ejemplo, con las leyes que rigen la naturaleza o el cosmos; es decir que no goza de un estatus epistémico incontestable. Esto es particularmente importante para tener presente que, sin tal incontestabilidad epistémica, puede pensarse que la idea de autonomía moral y, a partir de ella, una concepción liberal de los derechos humanos, no sólo son susceptibles de crítica, sino que tampoco pueden aspirar a constituirse en la fuente última de validez para determinar el contenido y el alcance de los derechos humanos en los debates internacionales con otras tradiciones de pensamiento.

Así, con base en la obra *Ética de la identidad*, expondré el papel crucial que, de acuerdo con Appiah, juega la autonomía moral individual en el desarrollo de los proyectos de vida personales o, como él lo llama, en el proceso de "hechura propia" o "autocreación" para, a partir de ello, presentar el análisis que hace Appiah del principio de autonomía moral kantiano, con objeto de hacer notar que, en su opinión, aun si tal principio no puede ser demostrado de forma irrebatible, es por lo que "hace" en beneficio de los individuos que debe ser defendido. Ello con objeto de mostrar la admisión de Appiah de que el principio de autonomía moral no cuenta con un estatus epistémico incontestable. Teniendo lo anterior presente, se encuentra que tal principio no sólo es susceptible de crítica, sino también lo es una concepción liberal de derechos humanos que lo sitúe en su base, razón por la que una concepción tal no cuenta con la inobjetabilidad necesaria para erigirse en la fuente última de

[3] Como se señaló en la introducción, en esta obra Rawls busca establecer la forma en que los regímenes constitucionales liberales democráticos pueden relacionarse con otros regímenes, siempre y cuando éstos sean "decentes", en línea con lo que afirmara en *Temas*, en relación con el hecho de que la democracia constitucional liberal puede surgir sólo dentro de condiciones sociales e históricas específicas y, por tanto, no es susceptible de ser universalizada, incluida una concepción de derechos individuales que sitúa en su base el principio de autonomía moral. Ver John Rawls, "El derecho de gentes", op. cit., p. 13.

validez para determinar el contenido concreto y el alcance de los derechos humanos en los debates internacionales.

En el último y cuarto apartado, se busca destacar que, de tenerse presente lo apenas mencionado y de contarse con una disposición de apertura, una concepción liberal de los derechos humanos puede tener más posibilidades de persuasión al estar dispuesta a ser enriquecida mediante el diálogo con personas que suscriben otras concepciones, tal como Appiah señala. En otras palabras, sin la pretendida superioridad cultural con la que muchas veces se busca convencer e incluso imponer tal concepción en los foros internacionales, y reconociéndose el valor de otras concepciones, se encuentra que las posibilidades de persuasión y asimilación de ella son mucho mayores en culturas diferentes a la occidental.

Por ello, en el cuarto apartado, con base en la *Ética de la identidad*, pero también, aunque en menor medida, en *Cosmopolitismo*, expondré la propuesta de "cosmopolitismo con raíces" que plantea Appiah, la cual, en su opinión, constituye un intento liberal para el diálogo con sociedades y tradiciones culturales diferentes al liberalismo occidental, y cómo, a partir de ese diálogo, es posible llegar a acuerdos sobre derechos fundamentales en el plano internacional, aún si tales acuerdos, de acuerdo con Appiah, sea más fácil alcanzarlos en el plano de las prácticas que en el de los principios. Lo que deseo destacar es el rechazo de Appiah a un universalismo moral extremo desde el cual se pueda justificar el intentar imponer valores occidentales a otras sociedades y, a partir de ellos, concepciones de derechos humanos. En oposición a ello, Appiah plantea la necesidad de establecer diálogos con los otros muy diferentes a nosotros como vía de conocimiento y enriquecimiento mutuos, apelando a un "ecumenismo metafísico" que permita el que, desde tradiciones diferentes, se fortalezca el sistema internacional de derechos humanos.

1. El principio de autonomía moral kantiano de acuerdo con John Rawls

Como se señaló arriba, en el presente apartado se revisará la lectura que hace John Rawls de los principales elementos del pensamiento moral kantiano, partiendo del ensayo *Themes in*

Kant's Moral Philosophy (*Temas en la Filosofía Moral de Kant*; en adelante *Temas*), en el cual el filósofo expone cómo entiende, especialmente, lo que él llama el "constructivismo moral kantiano" y la ley moral como una ley de libertad. Ambas ideas, de acuerdo con Rawls, reflejan el carácter libre de la personalidad moral humana que se encuentra en la base del pensamiento moral de Kant.

Expuesto lo anterior, me referiré a la afirmación que hace Rawls sobre el hecho de que el sistema kantiano de la razón práctica descansa, únicamente, sobre dos elementos: la ley moral y la libertad de la voluntad, para contrastar esta afirmación con lo escrito por Kant, destacando que para éste, la razón práctica descansa no sólo en estos dos elementos, sino también en los conceptos de Dios e inmortalidad del alma, pues sin ellos, no quedaría resuelta la antinomia de la razón práctica; es decir, como Kant se refiere a ella, la conciliación de dos sistemas heterogéneos: el de la moralidad y el de la felicidad. Como es sabido, si bien para Kant no es requisito, porque la razón teórica lo impide, creer en la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma –como tampoco puede ocurrir con la idea de libertad—, sin tales ideas la consecución de la felicidad no quedaría garantizada, sino que podría alcanzarse sólo de forma accidental.

A partir de lo anterior, expondré otras ideas kantianas a las que Rawls da un sentido diferente al que Kant les diera, producto del esfuerzo del primero por secularizar la propuesta del segundo. Concretamente, me referiré a la interpretación que hace Rawls de las ideas kantianas de "bien supremo" y "reino de los fines". Todo ello, como se mencionó arriba, se hace para mostrar que el principio de autonomía moral, tal como lo formulara Kant, se encontraba en un terreno no lejano al de las ideas religiosas, lo que genera posibilidades de contacto con otras tradiciones de pensamiento ante eventuales debates en torno al contenido y alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional.

Así, para comenzar la exposición de *Temas* y con objeto de mostrar que, de acuerdo con Rawls, la ley moral evidencia nuestro ser libre, me referiré al esfuerzo que lleva a cabo por esquematizar la formulación de la ley moral kantiana a partir de lo que llama el "procedimiento del imperativo categórico" (en adelante el "procedimiento IC"), para llevar a cabo la prueba de universalización de una máxima particular que Kant establece en la

primera formulación del imperativo categórico (*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*).[4] De acuerdo con Rawls, los cuatro pasos del procedimiento IC son los siguientes:

1. Haré X en circunstancias C para obtener Y. (Aquí X es una acción y Y un estado de cosas).
2. El segundo paso generaliza la máxima del paso uno para obtener: toda persona hará X en circunstancias C para obtener Y.
3. En el tercer paso hemos de transformar el precepto en el paso dos en una ley de la naturaleza para obtener: Toda persona hará siempre X en circunstancias C para obtener Y como una ley de la naturaleza; y,
4. Hemos de adjuntar la ley de la naturaleza en el paso tres a las leyes existentes de la naturaleza (como las entendemos) y tras ello calcular lo mejor que podamos qué orden de la naturaleza surgirá una vez que los efectos de la ley de la naturaleza, apenas adjuntada a la naturaleza, sean capaces de desarrollarse en ella.[5]

Rawls señala algunas ideas implícitas en el procedimiento IC y otras que surgen de su aplicación. La primera de ellas es dar a los humanos las características de "razonables" y "racionales". En su opinión, el término alemán *vernünftig*, empleado por Kant, cubre los términos en inglés *reasonable* y *rational* –traducidos al español como *razonable* y *racional*. Por ello, Rawls encuentra útil "emplear *razonable* y *racional* como términos prácticos para marcar la distinción que Kant hace entre dos formas de razón práctica, la pura y la empírica. La primera es expresada como imperativo en *el* imperativo categórico, la segunda en *el* imperativo hipotético… Los términos razonable y racional nos recuerdan la completitud de la concepción de la razón práctica de Kant y de las dos formas de razón que ella comprende".[6] Por el momento, deseo sólo destacar que para Rawls lo razonable corresponde al imperativo categórico y, por tanto, a la razón pura práctica kantiana, mientras que lo racional corresponde al imperativo hipotético y, por tanto, a la razón empírica práctica. Además, para

[4] John Rawls, "Themes in Kant's…", op. cit., pp. 292-293.
[5] Ibid., p. 293.
[6] Ibid., pp. 296-297.

Rawls la razón práctica completa es aquella integrada por la razón pura práctica y la razón empírica práctica.

A nuestro ser razonable y racional como seres pertenecientes al mundo natural, Rawls señala que Kant añade nuestra sensibilidad moral (nuestra capacidad para el sentir moral) como constitutivos de nuestra humanidad: "Nuestra humanidad es nuestra razón pura práctica con nuestra sensibilidad moral… Estos dos poderes constituyen nuestra personalidad moral e incluyen el poder de fijarnos fines… [y] hacen posible una buena voluntad y un carácter moral. Tenemos el deber de cultivar nuestras capacidades naturales para hacernos dignos de nuestra humanidad".[7] Por ello, en opinión de Rawls, la segunda fórmula del imperativo (*obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*) entraña el "deber de respetar los poderes morales en nosotros mismos y en otras personas, y cultivar nuestras capacidades naturales de forma que seamos dignos de poseer dichos poderes".[8] De esta forma, nuestra humanidad, en tanto seres pertenecientes al mundo natural, la constituirán nuestra razón pura práctica y nuestra sensibilidad moral, dos poderes que debemos cultivar para hacernos dignos de aquélla.

Rawls prosigue señalando que, al observar las tres formulaciones del imperativo categórico, se cae en cuenta de que cada una está escrita para, desde puntos diferentes, observar el procedimiento IC: en la primera (*obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*), nos vemos como sujetos de la ley; en la segunda, nos vemos a nosotros mismos y a los otros como dignos de respeto, por lo que nuestra humanidad tiene forma pasiva. Por último, en la tercera (*la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora*), volvemos a vernos como sujetos a la ley pero también como hacedores de la ley o legisladores, "como aquellos que hacen un derecho público universal para una posible comunidad moral"; es decir que nuestra humanidad es vista de forma activa. Rawls señala que Kant llama a esta comunidad el

[7] Ibid., p. 297.
[8] Loc. cit.

"ámbito de los fines"; es decir una sociedad (*commonwealth*, en inglés) y no un reino, subrayando que tal "ámbito" es también una idea de la razón.[9]

Tras introducir la idea del "ámbito de los fines", Rawls señala que para entender el constructivismo kantiano y la forma en que la ley moral hace aparecer nuestra libertad, es necesario reparar en la primacía de la razón pura práctica sobre la razón empírica práctica. En ello, encuentra que deben distinguirse seis concepciones del bien (*the good*) en la doctrina kantiana, mismas que pueden inferirse de los cuatro pasos del procedimiento IC. De acuerdo con Rawls, esto no sólo clarifica la relación entre tales concepciones, sino que también permite entender el significado del ámbito de los fines "como el objeto necesario de una voluntad determinada por la ley moral, así como el significado del decir que este ámbito es un objeto dado a priori a tal voluntad pura".[10] Las concepciones del bien que Rawls identifica son las siguientes:

1. La felicidad. Es dada por la razón empírica práctica no restringida; en tanto que es organizada por el imperativo hipotético, satisface lo racional y está en conexión con el paso uno del procedimiento IC. Aquí el agente da forma a su idea de felicidad a partir de sus deseos, habilidades y situación de forma irrestricta.

2. La satisfacción de las necesidades humanas verdaderas. Rawls señala que Kant emplea el término "necesidades humanas verdaderas" en diversas ocasiones en la *Metafísica de las Costumbres* y constituyen aquellas necesidades que deben ser exactamente iguales para todos.[11]

3. Satisfacción de los "fines permisibles". Estos fines serán aquellos que respetan los límites impuestos por la ley moral en nuestra vida diaria, lo que significa que en la práctica, "habremos de evaluar, abandonar, o reprimir deseos e inclinaciones que nos muevan a

[9] Ibid., p. 298. Al respecto, cabe señalar que el empleo del término "reino" por Kant no busca referirse, como Rawls afirma, a un mero ámbito o sociedad, ya que, como se verá más adelante, para Kant fue posible resolver finalmente la antinomia de la razón práctica gracias a la idea de Reino de Dios de la doctrina cristiana, la cual, para él, "da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface la más estricta exigencia de la razón práctica". Immanuel Kant, Crítica de la Razón Práctica, trad. Dulce María Granja Castro, FCE-UNAM-UAM, México, 2011, 127-128, p. 152.
[10] Ibid., p. 299.
[11] Ibid., p. 295.

formular máximas sinceras y racionales en el paso uno". En opinión de Rawls, esta concepción del bien evidencia el contraste entre la doctrina kantiana y el utilitarismo, pues ella presupone la ley moral y los principios de la razón pura práctica:

> El utilitarismo comienza con una concepción del bien dada antes de, e independiente de, lo correcto (la ley moral), y por tanto trabaja desde tal concepción independientemente de sus concepciones de lo correcto y de la valía moral, en ese orden. Para Kant, sin embargo, la racionalidad irrestricta, o lo racional, está subordinada y su forma le es dada por un procedimiento que incorpora las limitaciones de lo razonable. Es por este procedimiento que las concepciones del bien admisibles y sus fines admisibles son especificados.[12]

4. La buena voluntad. Rawls señala que, de acuerdo con Kant, la buena voluntad es la concepción kantiana de la valía moral y que una voluntad totalmente buena constituye el bien supremo –aunque no completo—de las personas, así como de su carácter en tanto seres razonables y racionales. En opinión de Rawls, la buena voluntad se constituye "por un deseo de orden superior, firme y bien establecido, que nos lleva a interesarnos a actuar desde la ley moral por sí misma", con objeto de expandir el ámbito de los fines. Así, de acuerdo con Rawls, por la buena voluntad, tal deseo de orden superior, sin importar la intensidad de nuestros deseos e inclinaciones, es siempre suficientemente fuerte para que actuemos desde la ley moral y no sólo de acuerdo con ella.[13]

5. El ámbito de los fines como objeto de la ley moral. Rawls afirma que el ámbito de los fines "es simplemente el mundo social que surge (cuando menos bajo condiciones razonablemente favorables) si cada uno siguiera la totalidad de los preceptos que resultan de la correcta aplicación del procedimiento IC"[14], lo que implica que no puede ser descrito con anterioridad a, e independientemente de los conceptos y principios de la razón práctica: "Tal ámbito no es dado; no es un objeto describible cuya naturaleza determine el contenido de la ley moral", pues de ser así, la ley moral establecería qué debe hacerse para que surja una sociedad buena, cuyas naturaleza e instituciones estarían ya especificadas independientemente de la ley moral. En opinión de Rawls, esto implicaría una concepción teleológica de la moralidad que él encuentra ajena a la doctrina kantiana.

---

[12] Ibid. p. 300.
[13] Loc. cit.
[14] Ibid., p. 301.

La ausencia de tal concepción teleológica, en opinión de Rawls, es clave para entender la preeminencia de lo correcto sobre lo bueno que se infiere de la propuesta kantiana:

> En lugar de partir de una concepción del bien dada independientemente de lo correcto, partimos de una concepción de lo correcto –de la ley moral—dada por la razón pura (opuesta a la razón empírica) práctica. Después, a la luz de esta concepción, especificamos qué fines son permisibles y qué arreglos sociales son correctos y justos. Podemos decir: una concepción moral no girará en torno al bien como un objeto independiente, sino en torno a una concepción de lo correcto como construido por nuestra razón pura práctica, dentro de lo cual cualquier bien permisible debe caber. Kant cree que una vez que partimos del bien como un objeto independiente dado, la concepción moral debe ser heterónoma, lo cual es cierto del perfeccionismo de Leibniz como del naturalismo psicológico que subyace al utilitarismo de Hume. En ambos casos lo que determina nuestra voluntad es un objeto dado a ella y no principios que se originan en nuestra razón pura, en tanto seres razonables y racionales.[15]

6. El bien completo. De acuerdo con Rawls, el bien completo kantiano se alcanza "cuando un ámbito de los fines existe y cada uno de sus miembros no sólo tiene una buena voluntad completamente buena, sino que es plenamente feliz, tanto como las condiciones normales de la vida humana lo permiten".[16] Rawls aclara que "felicidad" en este contexto debe entenderse como "la satisfacción de los fines que respetan los requerimientos de la ley moral y son por tanto fines permisibles". Señala también que Kant se refiere con frecuencia al bien completo como "bien supremo", pero que él empleará el término secular "ámbito de fines hecho realidad" (*realized realm of ends*), asumiendo que a este bien completo, uno "puede aproximársele en el mundo natural, cuando menos bajo condiciones razonablemente favorables. En este sentido, es un bien natural, uno al que es posible aproximársele (aunque nunca completamente hecho realidad) dentro del orden de la naturaleza".[17]

Presentadas las seis concepciones del bien que encuentra en el pensamiento moral kantiano y como introducción al constructivismo de Kant, Rawls enfatiza que, exceptuando la primera, las concepciones del bien mencionadas son construidas de manera secuencial, una después de la otra, pero que todas presuponen "una concepción independiente de lo correcto (lo razonable)… [la cual] es representada por el procedimiento IC como una aplicación de la

[15] Loc. cit.
[16] Loc. cit.
[17] Ibid., pp. 301-302.

razón pura práctica a las condiciones de la vida humana".[18] Esto deja en claro la primacía de la razón pura práctica sobre la razón empírica práctica, lo que hace notar el distintivo carácter deontológico de la estructura constructivista de la visión kantiana de la moralidad. Asimismo, esto muestra cómo la unidad de la razón práctica queda establecida: "por la manera en que lo razonable da forma y restringe lo racional".[19]

De acuerdo con Rawls, es precisamente por la construcción secuencial de las nociones de bien, en oposición a las doctrinas que parten de ideas a priori del bien, que la doctrina moral kantiana puede calificarse como "constructivista". Para hacer esto más claro, Rawls procede a contrastar la doctrina moral kantiana con el intuicionismo racional. En su opinión, el intuicionismo racional es una "doctrina" que desde Platón y Aristóteles se mantuvo en pie hasta tiempos de Kant, si bien había sido cuestionada ya por Hobbes y Hume, pero que tanto Leibniz y Wolff habían seguido.[20] De acuerdo con Rawls, las tres principales tesis que caracterizan al intuicionismo racional son las siguientes:

1. Los conceptos morales básicos sobre lo correcto, el bien y la valía moral de las personas no son analizables por medio de conceptos no morales.

2. Los primeros principios sobre moral –puede haber uno o muchos—, de ser enunciados correctamente, son enunciados verdaderos sobre qué tipos de consideraciones representan buenas razones para su aplicación (la definición del bien intrínseco se realiza sobre enunciados "verdaderos" que guían la aplicación de la idea de bien intrínseco, i.e.).

3. Los primeros principios, en tanto enunciados sobre las buenas razones, son vistos como verdaderos o falsos en virtud de un orden moral de valores anterior a, e independiente de nuestras concepciones de la persona y la sociedad, así como del papel social público de las doctrinas morales.[21] De acuerdo con Rawls, de esta tesis se desprende que el "orden moral está ya dado, por decirlo de alguna forma, por la naturaleza de las cosas, y fuera conocido por la intuición racional… Por tanto, nuestro acuerdo en torno al juicio, de estar

[18] Ibid., p. 302.
[19] Loc. cit.
[20] Loc. cit.
[21] Ibid., p. 303.

fundamentado apropiadamente, se dice estar basado en el reconocimiento compartido de verdades acerca del orden previo de valores accesibles a la razón".[22]

En opinión de Rawls, la tercera tesis es la que evidencia con mayor claridad lo distintivo de la propuesta kantiana de las que le precedieron, pues en ella, no puede existir un orden moral de valores previo, sino que éstos deben ser construidos. En tal proceso de construcción, es de la mayor importancia la concepción de las personas como razonables y racionales, así como libres e iguales, en tanto las unidades básicas de agencia y responsabilidad:

> La idea de autonomía de Kant requiere que no exista un orden moral previo a, e independiente de tales concepciones [de los primeros principios] que determine la forma del procedimiento que especifica el contenido de los primeros principios de lo correcto y la justicia entre personas libres e iguales. La heteronomía se obtiene no sólo cuando estos primeros principios están fijados por una especial constitución psicológica de la naturaleza humana, como en Hume, sino también cuando están fijados por un orden de universales, o del valor moral obtenido por la intuición racional, como en el ámbito de las formas de Platón o en la jerarquía de perfecciones de Leibniz.
>
> Por tanto, un rasgo esencial del constructivismo moral de Kant es que los primeros principios de lo correcto y la justica son vistos como especificados por un procedimiento de construcción (el procedimiento IC), cuya forma y estructura refleja nuestra personalidad moral libre, en tanto razonable y racional. Esta concepción de la persona… [Kant] la encuentra implícita en nuestra conciencia moral cotidiana. Una doctrina kantiana puede sostener (como Kant lo hizo) que el procedimiento por el cual los primeros principios son especificados, o construidos, es sintético a priori. Esta tesis, sin embargo, debe entenderse con propiedad. Simplemente significa que la forma y la estructura de este procedimiento expresa los requerimientos de la razón práctica. Estos requerimientos se encuentran inmersos en nuestra concepción de las personas como razonables y racionales, y como las unidades básicas de agencia y responsabilidad. Esta concepción se encuentra en cómo nos representamos a nosotros mismos nuestra personalidad moral libre e igual en nuestra vida cotidiana, o en lo que Kant llama en la segunda *Crítica* el hecho de razón.[23]

Dos puntos deseo destacar de esta lectura que Rawls hace de la doctrina kantiana. El primero es que de existir un orden moral previo, el sujeto no puede actuar autónomamente en lo moral, pues dejaría de ser un miembro legislativo en el ámbito de los fines. El segundo es que el procedimiento IC (sintético *a priori*), por el cual se construyen los primeros principios, expresa los requerimientos de la razón práctica, contenidos en la concepción de la persona humana como poseedora de una personalidad moral libre, con capacidad de responsabilidad, en tanto razonable y racional, concepción que se evidencia en el "hecho de razón" o *faktum* que Kant establece en la segunda Crítica.

---

[22] Loc. cit.
[23] Ibid., p. 304.

En opinión de Rawls, esto refleja que la idea de persona humana contenida en la doctrina kantiana, la cual desempeña un papel central en la construcción de los primeros principios, sea "relativamente compleja" en comparación con la del intuicionismo racional, a la que califica de "simple" o "escasa", según como se traduzca el adjetivo inglés *sparse*, pues se limita a entender la persona como mera "sabedora" (*knower*), dado que el orden moral es dado y la persona sólo debe ser capaz de conocer los primeros principios que lo conforman: "Dado que el contenido de los primeros principios está ya dado, simplemente es innecesario tener una psicología moral más elaborada o una concepción de la persona más completa del tipo requerido para especificar la forma, la estructura, y el contenido de una visión moral constructivista".[24] Sobre este punto regresaré en el siguiente apartado.

Una vez hecho el contraste del constructivismo moral kantiano con el intuicionismo racional, Rawls procede a identificar ciertos rasgos esenciales de la teoría kantiana que lo autorizan aún más a calificarla de "constructivista". Para ello, plantea tres preguntas en relación con el constructivismo moral. La primera es: ¿qué es lo que se construye en el constructivismo moral? Y afirma que la respuesta a esa pregunta constituye el *contenido* de la doctrina moral: "Para Kant, [lo construido] …es la totalidad de los imperativos categóricos particulares que pasan la prueba del procedimiento IC y son vistos como construidos por un procedimiento elaborado por agentes *racionales* y sujetos a varias limitaciones *razonables*".[25] Los agentes son racionales porque son guiados por la razón empírica práctica pero se sujetan a las limitaciones de lo razonable del procedimiento.

La segunda pregunta es: ¿es el propio procedimiento IC construido? Rawls la responde negativamente. Para él, el procedimiento es "expuesto" (*laid out*), como se evidencia por la convicción de Kant sobre el hecho de que nuestro entendimiento cotidiano está implícitamente al tanto de los requerimientos de la razón práctica, tanto la pura como la empírica, como se evidencia por el "hecho de razón".[26]

---

[24] Ibid., p. 305.
[25] Loc. cit.
[26] Ibid., p. 306.

La tercera pregunta es: ¿Qué significa que la forma y la estructura del procedimiento IC *reflejen* nuestra personalidad moral libre como razonable y racional? Para responderla, Rawls señala primero que debe tenerse en cuenta que no todo es construido y que toda construcción "tiene una base y ciertos materiales", a partir de los cuales se inicia la construcción. Así, la base del procedimiento IC –él mismo no construido, sino expuesto— es:

> la concepción de personas libres e iguales como razonables y racionales, una concepción que es reflejada en el procedimiento. Discernimos cómo las personas son reflejadas en el procedimiento al notar qué poderes y habilidades, tipos de creencias y deseos… deben tener como agentes que son vistos como implícitamente guiados por el procedimiento y siendo movidos a actuar conforme a los imperativos categóricos particulares que el procedimiento autentifica. Observamos el procedimiento como expuesto y consideramos el uso que Kant hace de él, y desde esto, elaboramos cuál debe ser su concepción de persona. Esta concepción, junto con la concepción de una sociedad de tales personas, cada una de las cuales puede ser un miembro legislativo en el ámbito de los fines, constituye la base del constructivismo de Kant. Por tanto, no decimos que las concepciones de persona y sociedad son construidas. No es claro qué podría significar esto. Ni decimos que son expuestas. Más bien, estas concepciones son *obtenidas* [*elicited*] de nuestra experiencia moral y de lo que se involucra en que nuestro ser pueda trabajar por medio del procedimiento IC y actuar desde la ley moral como ésta se aplica a nosotros.[27]

Para clarificar esto, Rawls señala que el procedimiento entraña tanto el razonamiento de lo razonable como el de lo racional, pues particularmente en el paso uno pero también en el resto, se nos dice que somos racionales. Por su parte, se nos dice que somos razonables por el solo hecho de emplear el procedimiento, pues de otra manera no lo emplearíamos para cotejar nuestras máximas con el imperativo categórico:

> las deliberaciones de los agentes *dentro* de los pasos del procedimiento y sujetas a sus limitaciones razonables reflejan nuestra racionalidad; nuestras motivaciones como personas a quienes les importan tales limitaciones y se interesan en actuar en formas que cumplen con los requisitos del procedimiento reflejan nuestro ser razonable.
>
> La concepción de personas libres e iguales como razonables y racionales es la base de la construcción: a menos que esta concepción y los poderes de la personalidad moral que incluye –nuestra humanidad— estén vivos, por decirlo de alguna forma, en los seres humanos, la ley moral no tendría base alguna en el mundo.[28]

Para subrayar la importancia de este hecho, Rawls regresa a la comparación del constructivismo kantiano con el intuicionismo racional y afirma que en el segundo, el juicio

[27] Loc. cit.
[28] Ibid., pp.306-307.

moral es verdadero por derivarse del orden moral de valores previo e independiente de la persona. El orden, por tanto, es independiente tanto de la razonabilidad y la racionalidad del agente, como de los criterios de personas como autónomas y responsables, así como miembros libres e iguales de una comunidad moral. De hecho, es el orden moral el que define el contenido de los criterios de razonabilidad y racionalidad, así como el de autonomía y responsabilidad, y no viceversa.[29] A diferencia de esto, de acuerdo con Rawls, en la doctrina kantiana, un juicio moral correcto es uno que

> se adecúa a todos los criterios relevantes de razonabilidad y racionalidad, cuya fuerza total es expresada por la forma en que se combinan en el procedimiento IC. [Kant] …piensa que el procedimiento conjunta todos los requerimientos de nuestra (humana) razón práctica, tanto pura como práctica, en un esquema unificado de razonamiento práctico. Como vimos, este es un aspecto de la unidad de la razón. Por tanto, los principios generales y preceptos generados mediante el uso correcto de ese procedimiento de deliberación satisfacen las condiciones para juicios válidos impuestas por la forma y la estructura de nuestra común (humana) razón práctica. Esta forma y esta estructura son a priori, enraizadas en nuestra razón pura práctica y, por tanto, son para nosotros necesarios prácticamente. Un juicio apoyado sobre esos principios y preceptos será, entonces, reconocido como correcto por cualquier persona plenamente razonable y racional (e informada).[30]

Rawls señala, antes de concluir la exposición de sus argumentos en torno al constructivismo kantiano y por ser un elemento fundamental del mismo, que una noción de objetividad debe incluir una explicación de cómo llegamos a un acuerdo en torno a los juicios y afirma que para Kant, tal explicación consiste en el hecho que todos compartimos una razón práctica común. En opinión de Rawls, para que esta idea kantiana se sostenga, es necesario que quienquiera que aplique el procedimiento IC, a grandes rasgos deberá llegar "a los mismos juicios, dando por descontado que el procedimiento se aplique a conciencia y de forma inteligente, y contra el trasfondo de, a grandes rasgos, las mismas creencias e información. Las personas razonables y racionales deben reconocer más o menos las mismas razones y darles más o menos el mismo peso".[31] En opinión de Rawls, tal acuerdo será imposible alcanzarlo siempre, pero sí en muchas ocasiones; y en las ocasiones que no se alcance, dado que somos personas razonables y racionales, debemos ser capaces de explicar por qué no se pudo alcanzar. En última instancia, la posibilidad de llegar a tal acuerdo tiene que ver con lo

[29] Ibid., p. 307.
[30] Loc. cit.
[31] Loc. cit.

que él llama la "autentificación" de la ley moral, la cual, como se verá a continuación, es un elemento de gran ayuda para entender la ley moral como una ley de la libertad.

En el cuarto apartado del ensayo, dedicado a la autentificación de la ley moral, Rawls comienza por mencionar que, de acuerdo con el propio Kant, "la justificación de la validez objetiva y universal" de la ley moral descansa en el "hecho de razón" o *faktum*, y es por él que la ley moral no necesita ninguna otra justificación. Más aún, es por la ley que cobramos conciencia de nuestra libertad, obligando a la razón teórica a aceptar su posibilidad. Lo anterior es "suficiente autentificación, o credencial, como dice Kant, para la ley. Y esta credencial ocupa el lugar de todos los vanos intentos por justificarla por la razón teórica, sea especulativa o empírica".[32] De acuerdo con Rawls, la razón pura en su uso práctico tiene un papel "rector", más que regulador, como lo tiene en su uso teórico, ya que rige, de manera inmediata, la capacidad de elegir vía la idea de la ley moral, por la cual la razón construye en lo práctico el objeto necesario de esa capacidad o poder: el ámbito de los fines.[33] Esto permite, en última instancia, que "la ley moral sea la única manera para nosotros de construir un orden de conducta público unificado sin caer en la heteronomía. Kant emplea la idea de autonomía implícita en una concepción constructivista de la razón moral para eliminar doctrinas morales alternativas… [por lo que] hará un llamado a ver la ley moral como un principio de la razón libre constructiva".[34]

Asimismo, Rawls menciona que en la *Crítica de la razón práctica*, Kant reitera que la razón teórica se preocupa del conocimiento de los objetos que nos son dados en la experiencia sensible, mientras que la razón práctica se preocupa de nuestra capacidad como seres razonables y racionales de producir objetos de acuerdo con una concepción de esos objetos.[35] Es claro, de acuerdo con Rawls, que en este contexto un objeto debe entenderse como el fin de una acción y que para Kant todas las acciones tienen un objeto en este sentido. Así, actuar desde la razón pura práctica implica, en primer lugar, generar un objeto cuya concepción es enmarcada a la luz de las ideas y principios de la razón pura práctica, y,

[32] Ibid., p. 308.
[33] Ibid., p. 310.
[34] Ibid., pp. 311-312.
[35] Ibid., p. 312.

segundo, que nuestro ser sea movido, en la forma correcta, por un interés práctico puro para hacer realidad tal concepción. Así, dado que es en virtud de nuestra razón que podemos ser libres, "sólo las acciones que cumplan con estas dos condiciones son *completamente* libres".[36] Por ello, Rawls concluirá que todo el sistema de la razón pura descansa sobre dos piedras angulares: la ley moral –por más que su autentificación dependa del *faktum* de la razón y que por tanto pueda parecer dogmática—y la libertad.[37]

Habiendo señalado que la autentificación de la ley moral descansa en el "hecho de razón" o *faktum* y la ayuda que este hecho brinda para notar cómo la ley moral revela la libertad humana, en el quinto y último apartado del ensayo, Rawls profundiza en el por qué la ley moral es una ley de la libertad. Las primeras frases del mismo se leen así: "El rasgo distintivo de la visión de Kant sobre la libertad es el papel central de la ley moral como una idea de la razón pura; y la razón pura, tanto teórica como práctica, es libre. Para Kant no hay diferencia esencial entre la libertad de la voluntad y la libertad de pensamiento".[38] Rawls señala que la aproximación kantiana a la libertad exige que la ley moral posea los rasgos que hagan posible revelar nuestra libertad –la ley moral sirve como *ratio cognoscendi* de la libertad—y que tales rasgos sean discernibles en el procedimiento IC, por lo que la tarea que debe realizarse para verificar si la ley moral es capaz de revelar la libertad consiste simplemente en recordar los rasgos del procedimiento.[39]

Para ello, Rawls inicia por recordar los rasgos del procedimiento que exhiben el carácter incondicional de la ley moral, los cuales resultan evidentes en las formas en que lo razonable restringe y subordina absolutamente a lo racional. El resultado final del procedimiento, en opinión de Rawls, deja en claro que la ley moral delimita el ámbito dentro del cual los fines permisibles deben caer, así como los límites sobre los medios que pueden emplearse para alcanzar tales fines. Así, el ámbito y los límites delinean los deberes de justicia. Asimismo, el que la ley moral sea representada como incondicional significa sólo que los límites impuestos por el procedimiento IC son válidos para todas las personas

[36] Loc. cit.
[37] Ibid., p. 313.
[38] Ibid., pp. 313-314.
[39] Ibid., p. 314.

razonables y racionales, independientemente de cuáles sean sus inclinaciones y deseos naturales.[40] Lo que, de acuerdo con Rawls, queda evidenciado también aquí es que, tanto por el carácter incondicional como *a priori* de la ley moral, los seres humanos poseemos "independencia respecto de la naturaleza y libertad respecto de la determinación de nuestros deseos y necesidades suscitados en nosotros por causas naturales y psicológicas (la llamada libertad negativa)".[41]

El siguiente paso que sigue Rawls para verificar si la ley moral puede revelar nuestra libertad es preguntar si el procedimiento IC muestra la ley moral como suficiente a sí misma para determinar la voluntad, lo que en su opinión se responde afirmativamente, pues la ley moral, al determinar los dos aspectos de la acción (medios y fines), es *suficiente* para determinar la voluntad. De acuerdo con Rawls, lo que está en juego en esta cuestión es que la ley moral no puede limitarse a la mera formalidad, sino que debe aportar contenido a la acción para ser suficiente a sí misma en el determinar los fines de la acción:

> la razón pura no está meramente buscando la vía más eficaz para alcanzar fines dados, sino criticando y seleccionando entre fines propuestos. El que haga esto es lo que Kant tiene en mente cuando dice que la ley moral especifica un concepto positivo de la libertad. Somos libres no sólo en el sentido que podemos actuar independientemente de nuestros deseos y necesidades naturales, sino también en el sentido que poseemos un principio regulador de ambos, fines y medios, a partir del cual actuamos, un principio de autonomía apropiado para nosotros como seres razonables y racionales.[42]

Es así que la razón pura práctica, por medio de la ley moral, construye el ámbito de los fines como un orden en sí mismo de acuerdo con ideas de la razón. En opinión de Rawls, esta idea nos sirve de guía en el diseño de prácticas e instituciones que vayan conforme a ella. En dicha tarea y a partir de un pasaje de la primera Crítica en el que Kant señala que la razón pura es capaz de generar un orden (el reino de los fines) que se adapta a las condiciones empíricas, Rawls afirma:

> las características de un ámbito de los fines deberán adaptarse, por tanto, a lo empírico; es decir a las condiciones sociales e históricas. Cuál en particular es el contenido de los fines permisibles de los ciudadanos, y qué instituciones específicas son las mejores para establecer una comunidad moral regulada por la ley moral, depende de las circunstancias. Pero lo que conocemos con anterioridad son ciertos rasgos generales de tal comunidad moral: la naturaleza de los fines que son también deberes, y

[40] Loc. cit.
[41] Loc. cit.
[42] Ibid., p. 315.

> el arreglo de estos fines bajo el deber de cultivar nuestra perfección moral y natural, y el deber de fomentar la felicidad (los fines permisibles) de los otros. También sabemos que, bajo condiciones favorables, un ámbito de los fines es alguna forma de democracia constitucional.[43]

Así, de acuerdo con Rawls, la independencia respecto del orden natural y el no estar determinados por nuestros deseos y necesidades, así como la autosuficiencia de la ley moral ante sí misma y el contenido positivo que ella aporta a la libertad representan argumentos sólidos para verificar que la ley moral, efectivamente, nos revela nuestra libertad como seres autónomos. No obstante, Rawls aporta un último argumento en apoyo de esta idea y menciona el ejemplo contenido en la segunda Crítica que evidencia la conciencia de la ley moral que posee la persona común (el del hombre que decide no presentar cargos falsos en contra de un inocente por presión de su soberano) y cómo, al caer en cuenta de lo que debe hacer, su libertad se le hace evidente. Rawls señala que el solo hecho de poder actuar independientemente de nuestros deseos y necesidades, incluso en contra de nuestro instinto de supervivencia, revela nuestra capacidad de actuar independientemente del orden natural. En su opinión, "nuestra conciencia de la ley moral no podría hacer esto a menos que la ley fuera no sólo incondicional y suficiente para sí misma en el determinar nuestra voluntad, sino que también tuviera todos los rasgos de un principio de la razón pura práctica… El conocimiento de que *podemos* actuar a partir de una ley de este tipo –una ley que es el principio de la autonomía—es lo que nos revela nuestra libertad".[44]

Para concluir el ensayo, Rawls recuerda la advertencia del peligro que, de acuerdo con Kant, representan los intentos por explicar la libertad a partir de principios empíricos, viéndola, por ejemplo, como una mera capacidad psicológica. El peligro estriba, de acuerdo con Rawls, en que ello lleva a concebir a la persona como una mera criatura natural provista de racionalidad, pero sin los elementos esenciales de la humanidad (la personalidad moral):

> Si mediante una doctrina filosófica o alguna de otro tipo se nos convenciera que la ley moral es una falsa ilusión y nuestra sensibilidad moral simplemente un artefacto de la naturaleza para perpetuar la especie o un artilugio social para hacer instituciones estables y seguras, estaríamos en peligro de perder nuestra humanidad… La "falsa ilusión" empirista, como Kant la llama, no debe despojarnos la gloriosa revelación de nuestra autonomía, la cual conocemos por la ley moral como una idea de la razón pura. La

[43] Ibid., p. 316.
[44] Ibid., p. 317.

filosofía como defensa (apología en el sentido tradicional) –el papel que Kant le da—está para impedir esta pérdida.[45]

Dejo aquí la exposición de *Temas* y, a manera de recapitulación, deseo señalar lo siguiente. En primer lugar, Rawls identifica con la mayor claridad que lo original de la teoría moral kantiana estriba en que, como nadie antes de Kant, este filósofo la formula rechazando un orden moral previo que el sujeto deba conocer y, una vez identificados los primeros principios, actuar con base en ellos. Este rechazo, de acuerdo con Rawls, permite partir de la ley moral, autentificada por el hecho de razón, para, siguiendo el procedimiento IC, ir construyendo el "contenido" de la doctrina moral kantiana (la totalidad de los imperativos categóricos que pasan la prueba del procedimiento IC).

El caer en cuenta de que somos capaces de guiarnos por el procedimiento IC nos permite, a su vez, cobrar conciencia de una noción de libertad que trasciende los límites impuestos por la naturaleza (inclinaciones y deseos) y nos obliga a crear un mundo que se torna a su vez en natural (el ámbito de los fines, concretizado en alguna forma de democracia constitucional), el cual constituye el objeto de nuestra razón práctica completa. Así, quien no se decida a asumir su capacidad de ser autónomo, como miembro legislador del mundo social que puede surgir de que los sujetos se guíen por la ley moral, gracias a la buena voluntad y a un carácter bien forjado, estará dejando de actuar de forma completamente libre. Es por ello que, como se verá en el siguiente apartado, para Rawls, el no actuar autónomamente es un reflejo de falta de carácter y de respeto a uno mismo, precisamente porque no se está dispuesto a actuar con la mayor libertad que la ley moral posibilita y obliga a la vez.

Como es sabido y como lo expondré en el siguiente apartado, Rawls hizo suya la idea de libertad como autonomía moral formulada por Kant. Sin embargo, como intentaré mostrar a continuación, si se hace una lectura kantiana de la lectura que Rawls hace de la teoría kantiana, se verá que la propia noción de autonomía moral queda sustentada con relativa debilidad y en modo alguno garantizada –como Kant sí intentó hacer, precisamente porque sin ello, afirmar la autonomía moral, en palabras de aquél, resultaría en "vana quimera". Me

[45] Loc. cit.

refiero a que en la lectura de Rawls queda sin resolver lo que Kant llama la antinomia de la razón práctica o la conciliación de los sistemas heterogéneos de moralidad y felicidad. A partir de ello, otras dos ideas, el reino de los fines y el bien supremo, adquieren un significado diferente al que el propio Kant les diera. Procedo a la exposición de mis argumentos.

Como se señaló, Rawls concluye que todo el sistema de la razón pura práctica descansa en la ley moral y la libertad, como los dos elementos suficientes para regir la conducta moral del agente, lo que, a su vez, posibilita el surgimiento del "ámbito de los fines hecho realidad" –su versión secularizada, como Rawls afirma, de la idea kantiana del bien supremo–, el cual constituye el bien completo, pues en él, el agente es "plenamente feliz, tanto como las condiciones normales de la vida humana lo permiten" y al que uno puede aproximársele dentro del orden de la naturaleza, aunque nunca se hará completamente realidad.[46]

Si bien Kant afirma también que el bien supremo es inalcanzable en el mundo de los sentidos, encuentra indispensable, para que la voluntad reciba un estímulo suficientemente fuerte y se determine a actuar a partir de la ley moral, que el agente caiga en cuenta de que si bien el hacerlo así no garantiza el ser feliz en este mundo –la ley moral "carece del menor fundamento para una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad proporcional a ella de un ser dependiente del mundo"[47]—, sino sólo el hacerse digno de ello, el agente debe tener la esperanza de llegar a ser feliz en otro mundo en la medida en que lo haya merecido. Precisamente el hecho de que ser virtuoso no garantiza la felicidad es lo que Kant llamará la antinomia de la razón práctica y cuya solución resulta indispensable para determinar la voluntad en el actuar a partir de la ley moral, razón por la cual dedica a dicha solución buena parte de la primera y segunda críticas.

Dados los alcances de mi investigación, no puedo repasar pormenorizadamente la manera en la que Kant resuelve la antinomia de la razón práctica, por lo que me referiré brevemente a ello. En primer lugar, debe recordarse que en la primera Crítica, Kant señala

[46] Ver página 53.
[47] Immanuel Kant, "Crítica de la Razón Práctica", op. cit., 124, pp. 148-149.

tres conceptos de carácter nouménico (*aquello que en ningún caso podemos conocer* por no ser *objeto de nuestra intuición sensible*): la libertad de la voluntad personal, la inmortalidad del alma y Dios. En esa obra, estos tres conceptos tendrán un carácter "problemático", de "límite" a la sensibilidad, no arbitrarios y que no encierran contradicción, pero que no aportan nada al conocimiento.[48] Sin embargo, estos tres conceptos son indispensables para poder responder a lo que Kant llama las preguntas centrales de la razón, particularmente la segunda y la tercera: "Todos los intereses de la razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes:

1) *¿Qué puedo saber?*
2) *¿Qué debo hacer?*
3) *¿Qué puedo esperar?*".[49]

La respuesta a la primera pregunta constituye precisamente todo el contenido de la primera Crítica, mientras que las correspondientes a la segunda y tercera se encuentran, en opinión de Kant, íntimamente entrelazadas y son claves para nuestro actuar moral, pues a la pregunta sobre qué debo hacer, responde: "*Haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz*" y a la pregunta sobre qué puedo esperar, responde: "cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la misma medida en que se haya hecho digno de ella".[50]

¿Por qué, entonces, los tres conceptos nouménicos son cruciales para nuestro actuar moral? El primero, la libertad de la voluntad de los seres racionales, para actuar a partir de la ley moral (decidirse a hacer aquello mediante lo cual uno se hace digno de ser feliz). El segundo y el tercero, la inmortalidad del alma y Dios, para resolver la antinomia de la razón práctica, ¿por qué? Kant afirma, como se señaló, que regir la conducta a partir de la ley moral no garantiza el que la persona llegue a ser feliz, sólo el que se haga digno de serlo, y si, además, la ley moral obliga absolutamente a la voluntad, independientemente de los deseos e inclinaciones naturales, ¿qué aliciente puede tener el agente para guiarse por la ley moral si no está garantizado el que en algún punto esa dignidad de ser feliz se vea finalmente recompensada con la felicidad? Precisamente para convencer de que aun si en este mundo

[48] Immanuel Kant, Crítica de la razón pura, trad. Pedro Ribas, Taurus, México, 2002, A254/B311, p. 272.
[49] Ibid., A805/B833, p. 630.
[50] Ibid., A809/B837, pp. 632-633.

ser virtuoso no asegura la felicidad, vale la pena en cualquier caso el decidir regirse por la ley moral, las ideas de Dios y una vida futura (inmortalidad del alma) se hacen aquí indispensables, pues el enlace de virtud y felicidad sólo puede estar garantizado por "una *razón suprema* que ordene según leyes morales":

> La idea de tal inteligencia, en la que la más perfecta voluntad moral, unida a la dicha suprema, es la causa de toda felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va estrechamente ligada a la moralidad (en cuanto dignidad de ser feliz), la llamo *ideal del bien supremo*. En consecuencia, sólo en el ideal del bien supremo *originario* puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea, del *moral*. Como nosotros tenemos necesariamente que representarnos mediante la razón como pertenecientes a ese mundo, aunque los sentidos no nos presenten más que un mundo de fenómenos, tendremos que suponer que el primero es consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible, y, dado que éste no nos ofrece tal conexión, nos veremos obligados a suponer que es un mundo futuro para nosotros. Por consiguiente, **Dios y la vida futura** constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de la obligatoriedad que esa misma razón nos impone.[51]

Más aún, sin estas dos ideas, la ley moral se reduciría a "vana quimera":

> La razón se ve obligada a suponer este último [a Dios], juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro, o, en caso contrario, a tomar los principios morales por **vanas quimeras**, ya que el necesario resultado de los mismos –resultado que la propia razón enlaza con ellos— quedaría ineludiblemente invalidado… Por consiguiente, prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, **las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica,** ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente.[52]

Ya en la segunda Crítica, Kant reitera la importancia de los tres conceptos nouménicos, como es sabido, reconociéndoles no sólo su posibilidad –como en la primera Crítica—, sino realidad objetiva a sus objetos, formulándolos como *postulados de la razón pura práctica general*. En el caso de la libertad, por ejemplo, sin tal reconocimiento, sería imposible que sin ella los agentes reconocieran la obligatoriedad de la ley moral, pues ésta "es en realidad una ley de la causalidad mediante la libertad y, por lo tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible… la ley para una causalidad cuyo concepto era en la especulación sólo negativo, proporciona así, por primera vez, una realidad objetiva a ese concepto".[53]

---

[51] Ibid., A810/B839, pp. 633-634. Las negritas son del autor.
[52] Ibid., A811/B842, pp. 634-635. Las negritas son del autor.
[53] Immanuel Kant, Crítica de la razón práctica, op. cit., 49, p. 56.

De nueva cuenta, los tres conceptos nouménicos resultarán indispensables para que el agente se rija a partir de la ley moral. En el libro segundo de la segunda Crítica, la *Dialéctica de la razón pura práctica*, Kant afirma que el objeto de la razón pura práctica lo constituye el *bien supremo*, el cual es indispensable encontrar para determinar nuestra conducta: "Determinar esta idea de manera suficiente para la práctica, es decir, para la máxima de nuestra conducta racional, es la *doctrina de la sabiduría* y ésta, a su vez como *ciencia*, es la *filosofía* tal como los antiguos entendieron esta palabra, la cual era para ellos una instrucción para encontrar el concepto donde había que poner el bien supremo así como la conducta a seguir para alcanzarlo".[54]

El siguiente paso de Kant es incorporar la ley moral misma al concepto de bien supremo, precisamente para que ambos constituyan el *fundamento determinante* de la voluntad pura; es decir que el bien supremo, con dicha incorporación, además de conservar su estatus de objeto de la razón pura práctica, se vuelve también su fundamento: "porque entonces, en efecto, la ley moral contenida en este concepto y pensada con él, y ningún otro objeto, es lo que determina realmente a la voluntad según el principio de la autonomía".[55] En otras palabras, para que las personas se decidan a regirse a partir de la ley moral deben tener presentes que de esta manera es como alcanzarán el bien supremo. Así, Kant prepara la solución a la antinomia de la razón práctica:

> la *virtud* (como merecer la felicidad) es la *condición más elevada* de todo lo que nos puede parecer deseable, por lo tanto también de toda nuestra búsqueda de la felicidad y que, por consiguiente, ella es el *bien más elevado*. Pero no por esto ya es ella el bien completo y perfecto en tanto que objeto de la facultad de desear de los seres racionales finitos, pues para ser este bien se requiere además la *felicidad*, mas no sólo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino incluso ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general en el mundo como un fin en sí… Ahora bien, **puesto que virtud y felicidad constituyen la posesión del bien supremo en una persona**, pero en ello también la felicidad repartida en exacta proporción con la moralidad (como valor de la persona y su dignidad para ser feliz) **constituyen el *supremo bien* de un mundo posible**, este bien significa el bien completo.[56]

Así, porque el enlace de felicidad y virtud constituyen la posesión del bien supremo en una persona, constituyen también, enlazadas, el supremo bien de un "mundo posible", el cual

[54] Ibid., 108, p. 129.
[55] Ibid., 109, p. 131.
[56] Ibid., 110-111, p. 132. Las negritas son del autor.

significa el bien completo. Nótese que, a diferencia de la lectura hecha por Rawls, en Kant se va de la posesión del bien supremo personal a la del mundo posible, lo que, en mi opinión, hace cuando menos tan importante el bien supremo personal como la forma concreta que en este mundo pudiera cobrar el reino de los fines, como el ámbito de los fines hecho realidad rawlsiano.

El paso decisivo que da Kant para solucionar la antinomia de la razón práctica es encontrar un paralelismo entre ella y la de la causalidad natural y la de la libertad, la cual Kant resolvió al concebir al agente tanto como fenómeno y como noúmeno; es decir, señalando que no existe ninguna contradicción genuina entre ambas causalidades.[57] En el caso de la antinomia de la razón práctica, la proposición de la felicidad como causa de la virtud sí es absolutamente falsa, mientras que la de la virtud como causa de la felicidad no lo es, sino que sólo es falsa en modo condicionado: "pero la segunda, que la convicción virtuosa produzca necesariamente felicidad, *no es falsa absolutamente*, sino sólo en cuanto esta convicción es considerada como la forma de la causalidad en el mundo de los sentidos, y por lo tanto, si admito la existencia en él como el único modo de existencia del ser racional, es falsa sólo de *modo condicionado*"[58]; es decir que la segunda proposición sólo es falsa de modo condicionado si limitamos la existencia del ser racional al mundo de los sentidos. Es entonces posible concebirla como verdadera en el mundo inteligible; eso sí, de manera mediata:

> Por otra parte, como no solamente tengo derecho a concebir mi existencia también como noúmeno en un mundo inteligible sino que incluso tengo en la ley moral un fundamento determinante puramente intelectual de mi causalidad (en el mundo de los sentidos), resulta que no es imposible que la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza), y además necesaria, como causa, con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos; pero este enlace, en una naturaleza que sólo es objeto de los sentidos, **no puede tener lugar más que de modo accidental** y no puede bastar para constituir el bien supremo.[59]

Queda claro que el enlace entre virtud y felicidad en el mundo de los sentidos sólo puede darse de forma accidental y, por ello, no bastaría para constituir el bien supremo. El enlace,

---

[57] Ibid., 114, pp. 136-137.
[58] Ibid., 114, p. 137.
[59] Loc. cit. Las negritas son del autor.

entonces, es sólo posible en el mundo inteligible y mediante un "autor inteligible de la naturaleza". Es aquí donde, de nueva cuenta, los conceptos de la inmortalidad del alma y Dios, ya con realidad objetiva en sus objetos, como el de la libertad, vuelven a cobrar una importancia crucial para garantizar el enlace de moralidad y felicidad y, así, poder alcanzar el bien supremo.

En el caso del postulado de la inmortalidad del alma, Kant señala que para realizar el bien supremo es necesario que la voluntad se determine única y exclusivamente por la ley moral. Cuando la voluntad se adecúa plenamente con la ley moral se alcanza la condición más elevada del bien supremo, pero esta adecuación plena es llamada por Kant *santidad*, "una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia".[60] No por ello, sin embargo, debe renunciarse a alcanzarla, pues es exigida prácticamente como necesaria, por lo que "sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito*, hacia esa plena adecuación, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso práctico como el objeto real de nuestra voluntad".[61] Tal progreso infinito, de acuerdo con Kant, sólo es posible si se supone la inmortalidad del alma:

> Pero este progreso infinito sólo es posible suponiendo una *existencia* y una personalidad del mismo ser racional que continúe hasta lo *infinito* (la cual se llama inmortalidad del alma). Por lo tanto, el bien supremo sólo es prácticamente posible bajo la suposición de la inmortalidad del alma; por lo tanto, ésta, como enlazada inseparablemente con la ley moral, es un *postulado* de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición *teórica*, pero que como tal no puede ser demostrada, en cuanto depende inseparablemente de una ley *práctica* que tiene una vigencia incondicionada *a priori*).[62]

Kant señala que la idea de la inmortalidad del alma ayuda decisivamente a perseverar en el propósito moral, pues se puede tener "la perspectiva de un porvenir *bienaventurado*; ya que

---

[60] Ibid., 122, p. 146. Aquí vale la pena señalar que otro punto que Rawls omite en su lectura de la doctrina moral kantiana es el reconocimiento que Kant hace de los obstáculos para el actuar moral: la debilidad y la improbidad de la naturaleza humana, como lo señala en la primera Crítica: "el mundo moral se concibe como mundo inteligible porque en él se prescinde de todas las condiciones (fines) y aun de todos los obstáculos que en él se oponen a la moralidad (debilidad e improbidad de la naturaleza humana)". Immanuel Kant, Crítica de la razón pura, op. cit., p. 755. Así, me parece que Kant da por sentado, al afirmar que en este mundo la *santidad* plena es inalcanzable, que los seres humanos, por naturaleza, son incapaces de regirse en todas las ocasiones que así lo exige, por la ley moral; de otro modo, la santidad sería alcanzable en este mundo.
[61] Immanuel Kant, "Crítica de la razón práctica", op. cit., 122, p. 146.
[62] Loc. cit.

ésta es la expresión de la cual se sirve la razón para designar un *bienestar* completo e independiente de todas las causas contingentes del mundo, el cual, igual que la *santidad*, es una idea que sólo puede estar contenida en un progreso infinito y la totalidad de éste, por lo tanto, nunca puede ser alcanzada completamente por la criatura".[63] Es decir que ni el bienestar completo ni la perfección moral son alcanzables en plenitud por el agente en este mundo, debido, precisamente, a las causas contingentes del mundo.

En el caso del postulado de Dios, Kant comienza por señalar que la primera y principal parte del bien supremo, la *moralidad*, como ha mostrado, sólo es alcanzable en la eternidad, razón por la cual llegó al postulado de la *inmortalidad* del alma. Falta entonces demostrar cómo es posible alcanzar el segundo elemento del bien supremo; a saber, la felicidad, la cual define como "el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y su voluntad* y por lo tanto, se funda sobre la concordancia con el fin total perseguido por ese ser y asimismo con el fundamento determinante esencial de su voluntad".[64]

Ahora bien, dado que el regirse por la ley moral no garantiza la felicidad en el mundo de los sentidos, debe entonces postularse una causa que sea el fundamento de la conexión entre moralidad y felicidad, de la concordancia exacta de la felicidad con la moralidad.[65] Este ser es *Dios*. Pero como ya lo había señalado Kant, Dios es la causa suprema de la naturaleza "en cuanto debe ser"; es decir del mundo inteligible. Esta naturaleza es la que se presupone para el bien supremo y Dios es causa de ella mediante su *entendimiento* y su *voluntad*, pues la causalidad de esta naturaleza es moral y, por tanto, acorde con la ley moral. "Por consiguiente, el postulado de la posibilidad del *bien supremo derivado* (del mejor mundo), es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un *bien supremo originario*, es decir de la existencia de Dios".[66]

---

[63] Ibid., 123-124, p. 147.
[64] Ibid., 124, p. 148.
[65] Ibid., 125, p. 149.
[66] Loc. cit.

Si bien Kant afirma "que es moralmente necesario admitir la existencia de Dios", aclara que es una necesidad subjetiva y no objetiva, "es decir, no es en sí misma un deber, puesto que no puede ser un deber admitir la existencia de una cosa (porque esto se refiere sólo al uso teórico de la razón)"[67], por lo que no es una obligación creer en la existencia de Dios. Tampoco, dirá Kant, es necesario creer en la existencia de Dios "*como fundamento de toda obligación en general* (porque este fundamento descansa, como se ha demostrado suficientemente, sólo sobre la autonomía de la razón misma)".[68] Lo único que corresponde al deber es "el empeño para producir y fomentar el bien supremo en el mundo", pero la posibilidad de ello exige que se presuponga "una inteligencia suprema", presuposición que es "una necesidad subjetiva en sentido práctico", por lo que "puede llamarse *fe* y, concretamente, *fe racional* pura porque la razón pura (según su uso teórico así como su uso práctico) es la única fuente de donde proviene".[69]

En opinión de Kant, esto explica por qué las escuelas griegas nunca pudieron resolver el problema de la posibilidad práctica del bien supremo; ello se debía a que partían sólo del uso de la voluntad que hacía la libertad el único y suficiente fundamento del actuar, prescindiendo de la existencia de Dios.[70] En cambio, la doctrina cristiana, aun cuando no se le considere como doctrina religiosa, "da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface la más estricta exigencia de la razón práctica".[71] De esta forma, la doctrina cristiana es la reparadora de la falta de que el vivir de acuerdo con la ley moral no garantice la felicidad, y lo hace

> mediante la representación del mundo en el que los seres racionales se consagran con toda el alma a la ley moral como un *reino de Dios*, en el cual la naturaleza y la moralidad, gracias a un creador santo que hace posible el bien supremo derivado, alcanzan una armonía extraña a cada uno de los elementos considerado en sí mismo. La *santidad* de las costumbres ya se les indica en esta vida como pauta; pero

[67] Ibid., 125, p. 150.
[68] Loc. cit.
[69] Ibid., 126, p. 150
[70] Loc. cit.
[71] Kant señala que es equivocada la idea de que los preceptos cristianos no tienen preeminencia sobre los principios morales estoicos, como algunos solían señalar en su tiempo, ya que, a diferencia de la autosuficiencia y el sentirse superiores al resto de los hombres, actitudes propias del estoicismo, "la moral cristiana al establecer su precepto (como debe ser) con tanta pureza y severidad, quita al hombre la confianza de ser, al menos en esta vida, completamente adecuado a él, pero a la vez la vuelve a restituir ya que, si actuamos tan bien como está en nuestro poder podemos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera". Ibid., 128, p. 152.

> el bienestar proporcionado a ella, la *bienaventuranza*, se presenta como alcanzable solamente en la eternidad, pues *aquélla*, la santidad, tiene que ser siempre el arquetipo de su comportamiento en cualquier circunstancia y ya en esta vida es posible y necesario el progreso hacia ella, en cambio, la bienaventuranza, bajo el nombre de felicidad, no puede ser alcanzada en este mundo (en cuanto depende de nuestro poder) y, por consiguiente, es representada sólo como un objeto de esperanza.[72]

Expuesto el postulado de Dios, dejo aquí la exposición de Kant sobre la solución de la antinomia de la razón práctica. Como puede apreciarse, en la teoría moral kantiana, la ley moral y la libertad, pero también la inmortalidad del alma y Dios, como conceptos necesarios en el uso práctico de la razón, son fundamentales para todo el actuar moral o para su sistema de razón práctica completa. Limitar a los dos primeros la teoría moral kantiana, como hace Rawls, es prescindir del esfuerzo realizado por Kant para resolver la antinomia de la razón práctica, solución que para Kant es fundamental para que el agente se decida a guiarse absolutamente por la ley moral, precisamente porque aunque no sea en el mundo de los sentidos, en una vida futura alcanzará el bien supremo o bienestar completo personal, en tanto objeto de su voluntad; es decir la plena felicidad en proporción directa a la que se hizo merecedor por practicar la virtud en el mundo de los sentidos.

Como se mencionó al inicio del capítulo, la exposición de la manera en la que Kant resuelve la antinomia de la razón práctica y el hacer notar que Rawls la deja fuera, en su intento por "secularizar" la doctrina kantiana, tienen como objetivo destacar que la idea de autonomía moral, tal como Kant la formulara, no se encontraba en un terreno lejano del religioso. Es cierto que los conceptos de inmortalidad del alma y Dios no poseen en la concepción kantiana el sentido religioso que pueden tener en algunas formas de religiosidad cristiana –recuérdese que para Kant, por ejemplo, no es deber creer en la existencia de Dios, ni que éste es fundamento de la obligación moral. Posteriormente, en 1793, Kant ahondará en sus concepciones de Dios y fe en *La religión dentro de los límites de la mera Razón*, obra en la que Kant plantea una religiosidad exclusivamente racional.[73] No obstante, no es éste el

[72] Ibid., 128-129, p. 153.

[73] En esta obra y en relación con la fe racional, Kant señala que la "*fe religiosa pura*, es ciertamente la única que puede fundar una iglesia universal; pues es una mera fe racional, que se deja comunicar a cualquiera para convencerlo, en tanto que una fe histórica basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de

punto que se desea destacar aquí, sino el que la idea de autonomía moral, tal como Kant la formulara, fue posible, como él afirma, gracias a la idea de Reino de Dios de la doctrina cristiana, con la cual se subsanó la falta de la filosofía clásica, particularmente la estoica, de que el vivir de acuerdo con la ley moral no garantice la felicidad. Así, encuentro que la doctrina cristiana sirvió a Kant, en el desarrollo de su pensamiento moral, por llamarlo de algún modo, de inspiración pero no de guía por los dos argumentos señalados arriba, lo que es en sí ya desproveerla de su sentido de verdad revelada y concebirla de forma meramente racional, lo cual puede ya considerarse un tipo de secularización o desacralización de tal doctrina.[74] Es decir que el discurso religioso fue crucial para que Kant pudiera formular –como su expresión secularizada o desacralizada—su propuesta de actuar moral.

Esto, como se señaló al inicio del capítulo, se encuentra particularmente importante en el contexto de los debates internacionales en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos, precisamente porque permite tener presente que los discursos religioso y puramente filosófico, secularizado, pueden tener puntos de contacto entre sí, como lo demuestra el principio de autonomía moral en la forma en que Kant lo formuló. Y subrayo las palabras "puntos de contacto": se trata sólo de tener presente que hay elementos que pueden servir de condiciones mínimas necesarias para la discusión y el diálogo en torno a la fundamentación de los derechos humanos entre quienes postulan concepciones de derechos humanos basadas en el principio de autonomía moral (las liberales) y entre quienes las basan en principios heterónomos, sean religiosos o filosóficos, sin que por ello se vea comprometido el principio de autonomía moral. Más aún, Caranti señala que una versión "flexibilizada" de autonomía moral permitiría que ésta fuera más fácilmente adoptada por diversas sensibilidades morales como fundamentación de los derechos humanos:

> Pienso que debemos ser más "flexibles" que Kant acerca de los estándares del comportamiento moral para esperar que nuestra concepción de derechos humanos basada en la autonomía/dignidad sea

---

juzgar su fidedignidad". Immanuel Kant, La Religión dentro de los límites de la mera razón, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 128

[74] Sobre la opinión de que la doctrina kantiana es ya una versión secularizada del cristianismo, téngase presente lo que Rorty afirma en torno a que la teoría kantiana hizo respecto del principio cristiano de hermandad universal de los seres humanos: "La explicación de Kant del respeto debido a los agentes racionales nos dice que uno debe extender el respeto que uno siente por las personas que se nos parecen a todos los bípedos sin plumas. Esta es una excelente propuesta, una buena fórmula para la secularización de la doctrina cristiana de la hermandad del hombre". Richard Rorty, "Derechos humanos…", op. cit., p. 14.

suficientemente consonante con las diversas sensibilidades morales del mundo. Si liberalizamos nuestra concepción de autonomía, haciéndola equivalente a la habilidad de los individuos de actuar con base en un principio que ellos reconocen como obligatorio sobre y por encima de sus intereses egoístas, de forma interesante nos acercamos a una concepción de valía humana que posee posibilidades de gozar de validez transcultural.[75]

2. El principio de autonomía moral individual y las concepciones de persona y dignidad humana a él vinculadas en la base del *Liberalismo Político* de John Rawls

En el presente apartado intentaré mostrar que la idea kantiana de persona, en tanto agente autónomo, se encuentra en la base de la teoría de Rawls, aun cuando ésta tiene un alcance menor que la de Kant, por buscar reducirse al ámbito político. Al referirme a "la teoría de Rawls", tengo en mente su propuesta de desarrollar una concepción política de la justicia para sociedades liberales democráticas, intento que inicia desde la presentación de su *Teoría de la Justicia* (en adelante *Teoría*), publicada en 1971, hasta *La Justicia como equidad. Una reformulación* (en adelante *Justicia*), publicada en 2001 y que constituye la revisión más acabada de *Teoría*, pasando por *Liberalismo Político* (en adelante *Liberalismo*), publicado en 1993. Para mi exposición, me basaré en *Liberalismo* por las siguientes razones. Primera, de acuerdo con Rawls, esta obra intenta subsanar algunas carencias que él identificó en *Teoría*, particularmente las ideas del consenso traslapado, la distinción entre pluralismo simple y pluralismo razonable, y una explicación más detallada de lo razonable y de lo racional.[76]

La segunda razón es que en *Liberalismo*, Rawls hace explícitas las diferencias entre su liberalismo político y el liberalismo comprensivo de Kant, al tiempo que reconoce haber tomado diferentes elementos de la doctrina kantiana. La tercera es que si *Justicia* constituye la revisión más acabada de *Teoría*, y el contenido de la idea de persona a la que haré referencia desde *Liberalismo* no es sustancialmente diferente al incluido en *Justicia*, entonces, me parece, no cometeré ninguna injusticia significativa en la interpretación que

[75] Luigi Caranti, "Replies…", op. cit., p. 604. Como se verá en el tercer apartado, Appiah también rechaza el empleo de nociones "fuertes" de la autonomía moral individual, a las cuales denomina "autonomismo" y que, en su opinión, excluirían del cuerpo político la vida del tradicionalista. Ver Kwame A. Appiah, "The Ethics of…", op. cit., p. 41.
[76] John Rawls, "Liberalismo Político", op. cit., p. 23.

haga de este punto específico en la teoría de Rawls. Por ello, al final del apartado haré referencia a la idea de persona contenida en *Justicia*.

Todo ello se hace con la intención, como se mencionó al inicio del capítulo, de mostrar que, contra lo que afirma Rawls, su propuesta, al estar basada en el principio de autonomía moral kantiano y las nociones de persona y dignidad humana a él vinculadas, no pueden considerarse neutrales desde el punto de vista moral, pues son nociones de bien sí, producto del juicio, de las que parte el procedimiento de construcción rawlsiano para la identificación de los dos principios de justicia en su teoría. A partir de ello, lo que se busca resaltar es que una concepción de derechos humanos liberal que se construya con base en el principio de autonomía moral, no puede considerarse terreno neutral para la discusión en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos con otras tradiciones de pensamiento, tal como Taylor señala y como se mostrará en el siguiente capítulo.

¿Cómo procederé en mi exposición? En primer lugar y dado que por motivos de espacio resulta imposible exponer a cabalidad todos los elementos de la muy compleja teoría rawlsiana, he decidido plantear tres preguntas sencillas, a manera de guía, por medio de las cuales intentaré exponer los elementos esenciales de la misma que deben tomarse en cuenta para mostrar de qué forma la concepción de persona de la doctrina moral kantiana está en la base de la teoría rawlsiana. Es obvio que hago ello también porque doy por sentada la familiaridad del lector con esta teoría. En segundo lugar y con base en lo expuesto sobre *Temas*, señalaré, a partir de la idea de la "posición original", por qué encuentro que la idea de persona kantiana está en la base de la doctrina de Rawls.

La primera pregunta que planteo es: ¿cuál es el objetivo principal de la propuesta de Rawls contenida en *Liberalismo*? La respuesta, tal como Rawls lo señala en la introducción de esta obra es "elaborar una concepción de la justicia política para un régimen constitucional democrático, concepción que la pluralidad de doctrinas razonables –que siempre constituye una característica de la cultura de un régimen democrático libre—pudiera aceptar y

suscribir".[77] En opinión de Rawls, su propuesta busca responder, a su vez, a las siguientes preguntas:

> ¿cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales, razonables, aunque incompatibles entre sí? En otras palabras: ¿cómo es posible que unas doctrinas comprensivas profundamente opuestas entre sí, aunque razonables, puedan convivir y afirmen todas la concepción política de un régimen constitucional? ¿Cuáles son la estructura y el contenido que permiten a una concepción política tal obtener el apoyo de consenso tan traslapado? Éstas son algunas de las preguntas a las que trata de responder el liberalismo político.[78]

Aquí se hace necesario incluir, aunque muy breves, las definiciones que Rawls ofrece de los siguientes conceptos:

a) Sociedad justa de cooperación: "la idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad, dentro de la cual las demás ideas básicas están sistemáticamente relacionadas, es la de la sociedad considerada como sistema justo de cooperación a través de un tiempo prolongado, de una generación a la siguiente". En ella, la idea de cooperación implica "la idea de condiciones justas de cooperación", las cuales representan "términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Los términos justos de cooperación especifican cierta idea de la reciprocidad".[79]

b) Doctrina comprensiva razonable. Este tipo de doctrinas cumplen con tres características principales: a) "es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente. Organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo;"[80]; b) es también un ejercicio de la razón práctica: "tanto la razón teórica como la práctica (incluido, como apropiado, lo racional) se utilizan al mismo tiempo en su formulación"; y, c) aunque no es necesariamente fija e inmutable, "normalmente pertenece a una tradición de

[77] Ibid., p. 13.
[78] Ibid., p. 13.
[79] Ibid., pp. 39-40.
[80] Ibid., p. 75.

pensamiento y de doctrina, o deriva de esta tradición… [y] tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones".[81]

c) Pluralismo razonable: Es el hecho que supone el liberalismo político consistente en "un pluralismo de doctrinas comprensivas, que incluye a las doctrinas religiosas y a las no religiosas".[82]

d) Consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables: Se trata de un consenso en el que las doctrinas razonables suscriben la concepción política, cada una desde su punto de vista: "La unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas que forman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos, y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales".[83]

Cabe señalar que, en opinión de Rawls, tal construcción política de la justicia representa una solución final para las democracias constitucionales liberales: "El liberalismo político añade: este orden representado es el más apropiado para una sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo razonable. Y esto es así porque provee la más razonable concepción de la justicia, entendida como el foco de un consenso traslapado".[84]

La segunda pregunta que planteo es: ¿de qué forma busca Rawls alcanzar el objetivo principal de su propuesta? Una respuesta general y breve es la siguiente: dotar de contenido y estructura a la concepción política de la justicia. Ello se realiza mediante lo que Rawls llama el "constructivismo político", el cual define de la siguiente forma:

> El constructivismo político es un punto de vista acerca de la estructura y del contenido de una concepción política. Expresa que en cuanto se logra –si es que alguna vez se logra—el equilibrio reflexivo, los principios de la justicia política (el contenido) pueden presentarse como el resultado de cierto

[81] Ibid., p. 76.
[82] Ibid., p. 18.
[83] Ibid., p. 137.
[84] Ibid., pp. 105-106.

procedimiento de construcción (la estructura). En este procedimiento, en tanto que modelado por la posición original... los agentes racionales, como representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad. Conjeturamos que este procedimiento encarna todos los requisitos pertinentes de la razón práctica, y muestra cómo se derivan los principios de la justicia de los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, concepciones, éstas mismas, que constituyen ideas de la razón práctica… El significado pleno de la concepción de un constructivismo político radica en su conexión con el hecho del pluralismo razonable y con la necesidad de tener una sociedad democrática para asegurar la posibilidad de un consenso traslapado acerca de sus valores políticos fundamentales.[85]

Dado que más adelante trataré el procedimiento de construcción y "la posición original", a continuación incluyo una breve definición que Rawls aporta de los siguientes conceptos:

e) Estructura básica de la sociedad: Rawls supone que se trata de una democracia liberal constitucional y entiende por ella "las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y cómo encajan estas instituciones en un sistema unificado de cooperación social, de una generación a la siguiente".[86]

f) Principios públicos de la justicia para regular la estructura básica de la sociedad: Estos son los dos principios de justicia que Rawls propone para servir "de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad y de la igualdad". Su formulación es la siguiente:

a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tiene que ser garantizadas en su valor justo.

b. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

Cada uno de estos principios regula a las instituciones en determinado dominio, no sólo en cuanto a los derechos, libertades y oportunidades básicos, sino también en cuanto a las exigencias de igualdad; mientras que la segunda parte del segundo principio asegura la validez de estas garantías institucionales. Ambos principios, conjuntamente con la prioridad atribuida al primero sobre el segundo, regulan las instituciones básicas que aplican en la realidad estos valores.[87]

---

[85] Ibid., p. 104.
[86] Ibid., p. 36.
[87] Ibid., pp. 30-31.

Rawls señala que hacer una adecuada explicación sobre el significado y aplicación de estos principios excedería los alcances de *Liberalismo Político*, pero que vale la pena señalar dos puntos. El primero es que encuentra en ellos el contenido de una concepción política liberal de la justicia; y el segundo es que expresan una forma igualitaria de liberalismo.[88]

La tercera pregunta que planteo es: ¿Cuáles son los fundamentos del procedimiento para identificar los principios de justicia? Esta pregunta la justifica Rawls al señalar que en el procedimiento de construcción empleado por el constructivismo político "no todo está por construirse; debemos disponer de algún material, por así decirlo, a partir del cual iniciar nuestra construcción"[89], como lo señalara también en *Temas*, en relación con el constructivismo kantiano. Entonces, ¿cuáles son los fundamentos del procedimiento de construcción o los materiales a emplearse en la construcción? La respuesta de Rawls es la siguiente: "El constructivismo político… sólo asevera que su procedimiento representa un orden de valores políticos que parte de los valores expresados por los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y de la persona, hacia los valores que expresan ciertos principios de la justicia política".[90]

Entonces, los fundamentos del procedimiento de construcción, los materiales necesarios para llevar a cabo la construcción, serán los principios de la razón práctica, en unión con las concepciones de la sociedad y la persona. Rawls enfatiza y especifica esta idea subrayando que entiende el constructivismo político como una concepción que "desarrolla

---

[88] Rawls especifica estos dos puntos. En relación con el primero, afirma: "El contenido de tal concepción lo dan tres características principales: primera, la especificación de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (de la índole que se conoce en los regímenes democráticos constitucionales); segunda, la asignación de especial prioridad a esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente en cuanto a las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas; y tercera, medidas que aseguren a todos los ciudadanos todos los medios apropiados para hacer el uso eficaz de sus libertades y oportunidades". En el caso del segundo, la forma igualitaria del liberalismo, Rawls señala que ésta se da en virtud de tres elementos: "a) la garantía del valor justo de las libertades políticas, de tal manera que éstas no sean meramente formales; b) una justa (y tampoco puramente formal) igualdad de oportunidades, y por último, c) el llamado 'principio de diferencia', que prescribe que las desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y puestos tendrán que ajustarse de manera que, cualquiera que sea el grado de tales desigualdades, sea grande o pequeño, habrán de redundar en el mayor beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad." Ibid., pp. 31-32.

[89] Ibid., p. 113.

[90] Ibid., pp. 105-106.

los principios de la justicia a partir de ideas públicas y compartidas de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación y de ciudadanos libres e iguales, utilizando los principios de su razón práctica común".[91] Por ello, para ver hasta qué punto la doctrina moral de Kant tiene influencia en la teoría de Rawls, es necesario revisar las concepciones que el segundo elabora de estos tres elementos: los principios de la razón práctica y las concepciones de sociedad y persona.

En relación con el primero (los principios de la razón práctica), Rawls afirma que la razón práctica humana está constituida por dos poderes, lo razonable y lo racional, y reconoce que si bien tal distinción la ha tomado de la doctrina kantiana, él le dará un sentido más restringido a lo razonable en su teoría:

> La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, en mi opinión, hasta Kant: se expresa en el distingo que él hace entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético en *Fundamentación*… y en sus demás escritos. El primero representa a la razón práctica pura, y el segundo a la razón práctica empírica. Para los propósitos de una concepción política de la justicia, doy a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, en primer lugar, con la disposición para proponer y acatar los términos justos de la cooperación, y en segundo lugar, con la disposición de reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias.[92]

De esta forma, el sentido más restringido de lo razonable que Rawls empleará, respecto de la teoría kantiana, estará asociado a dos aspectos básicos. El primero es que las personas estén dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y estar dispuestos a cumplir con ellos de buen grado, de asegurárseles que el resto de las personas lo harán también. Además, encuentran "que esas normas son lo suficientemente razonables para que todos las acepten y… están dispuestos a debatir sobre los términos justos que propongan las demás personas. Lo razonable es un elemento propio de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, y el que sus justos términos sean razonables a fin de ser aceptados por todos forma parte de su idea de reciprocidad".[93]

Por su parte, a diferencia de lo razonable, lo racional se aplica a un agente (persona individual o corporativa) que posee capacidades "de juicio y deliberación, que persigue fines

---

[91] Ibid., p. 101.
[92] Ibid., p. 67.
[93] Ibid., pp. 67-68.

e intereses sólo en su propio beneficio. Lo racional se aplica a cómo se adoptan y afirman estos fines e intereses, así como a la manera de darles prioridad". Rawls señala que lo racional se aplica también a la elección de medios para los fines que se desea alcanzar, por lo que se aplica a principios sobre la eficacia de los medios.[94] Esto no quiere decir que los agentes racionales limiten su razonamiento al de medio-fin, ni que estén interesados sólo en sí mismos, pues pueden tener toda clase de afectos y vínculos; si no fuera éste el caso, los agentes racionales, en opinión de Rawls, se acercarían a la psicopatía cuando sus intereses sólo redundaran en beneficio de sí mismos.[95]

Entonces ¿qué relación guardan entre sí lo razonable y lo racional en la concepción política de la justicia de Rawls? Éste señala dos formas en que se relacionan. La primera consiste en que los agentes, en tanto razonables como racionales, son las unidades básicas de la responsabilidad en la vida política y social.[96] La segunda es que se trata de ideas básicas distintas y complementarias, pues "cada una se conecta con su distintivo poder moral, respectivamente, con la capacidad para tener un sentido de la justicia y la capacidad para tener una concepción del bien. Funcionan uno tras otro para especificar la idea de los términos justos de la cooperación"[97]; es decir que lo razonable se conecta con el poder moral de tener capacidad para tener un sentido de la justicia, mientras que lo racional lo hace con el poder moral de tener capacidad para tener una concepción del bien.

Por lo anterior, Rawls concluye que una sociedad en la que los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales será razonable si todos ellos han formado sus metas racionales que buscan alcanzar "y todos están dispuestos a proponer términos justos que se espera razonablemente acepten los demás, de manera que todos puedan beneficiarse y mejorar, según lo que cada cual pueda lograr por sí mismo. Esta sociedad razonable no es ni una sociedad de santos ni una sociedad de egocéntricos".[98]

---

[94] Ibid., p. 68.
[95] Ibid., p. 69.
[96] Ibid., p. 68.
[97] Ibid., p. 70.
[98] Ibid., p. 71.

El segundo punto al que Rawls asocia un sentido más restringido de lo razonable respecto de la doctrina kantiana es la disposición que deben tener las personas a reconocer la carga del juicio y aceptar sus consecuencias. ¿Qué significa esto? De acuerdo con Rawls, dado el hecho del pluralismo razonable, es imposible esperar que, en la identificación de los principios de justicia, tras un concienzudo ejercicio de razonamiento, las personas lleguen a un acuerdo razonable en todos los puntos relativos al contenido de tales principios. Por ello, es necesario plantearse ¿cómo es posible llegar a un desacuerdo razonable? La respuesta que Rawls da es la siguiente:

> supongamos que el desacuerdo razonable es un desacuerdo entre personas razonables; esto es, entre personas que han llevado a la práctica sus dos poderes morales en grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen el deseo durable de honrar y acatar los términos justos de cooperación y de ser integrantes plenamente cooperadores de la sociedad. Dados sus poderes morales, comparten la misma razón humana, así como semejantes poderes de pensamiento y de juicio: pueden hacer inferencias, ponderar las pruebas y equilibrar las consideraciones rivales… La idea del desacuerdo razonable implica la explicación de las fuentes o causas del desacuerdo entre las personas razonables así definidas. Me refiero a estas fuentes como a las cargas del juicio.[99]

Es decir que la idea de las "cargas de juicio" implica el que las personas sean capaces de explicar las causas por las que no pueden estar de acuerdo con otras, dadas las diversas fuentes para los juicios razonables que se dan en una sociedad caracterizada por el pluralismo razonable.

Para proseguir la exposición, quiero destacar los siguientes puntos de lo expuesto sobre la distinción de lo razonable y lo racional. Primero, las personas, en tanto agentes, son consideradas tanto razonables como racionales, siendo las unidades básicas de la responsabilidad en la vida política y social. Segundo, en una misma persona, lo razonable se conecta con "el poder moral de tener capacidad para tener un sentido de la justicia", al tiempo que lo racional lo hace con "el poder moral de tener capacidad para tener una concepción del bien". Estos dos poderes morales se originan en la propia razón humana, común a todos los ciudadanos, cuando menos en grado mínimo, así como los otros poderes de pensamiento y juicio.

[99] Ibid., p. 72.

Hay que recordar en este punto lo escrito por Rawls sobre la lectura que hace de la doctrina kantiana. Como se vio, lo razonable corresponde al imperativo categórico (a la razón pura práctica) y lo racional al imperativo hipotético (a la razón empírica práctica) y juntos constituyen la razón práctica completa, la que, a su vez, constituye uno de los dos poderes morales de la persona humana. El segundo lo constituirá nuestra sensibilidad moral (nuestra capacidad para el sentir moral). Así, ambos poderes constituirán nuestra *humanidad*: "Nuestra humanidad es nuestra razón pura práctica con nuestra sensibilidad moral… Estos dos poderes constituyen nuestra personalidad moral e incluyen el poder de fijarnos fines… [y] hacen posible una buena voluntad y un carácter moral".[100] Deseo señalar que, según me parece, la sensibilidad moral como segundo componente de nuestra humanidad, en la teoría rawlsiana queda absorbida dentro de lo racional, ya que al especificar la idea del bien para los ciudadanos, Rawls afirma que ésta debe ser suficientemente amplia para incluir afectos, devociones, lealtades y vínculos en general.[101]

Visto el primero de los fundamentos del procedimiento de construcción, paso a revisar el segundo, la idea de sociedad. En primer lugar, debe señalarse que, a diferencia del universalismo kantiano (el "reino de los fines" surge del actuar moral de toda persona que actúe con base en el imperativo categórico como ley moral universal), el liberalismo político, para su concepción, supone que su "estructura básica es la de una sociedad cerrada; es decir, la consideraremos contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades. Sus integrantes ingresan a ella sólo por nacimiento, y salen de ella sólo al morir. Esto nos permite hablar de ellos como nacidos en una sociedad en la que pasarán toda su vida".[102] Es claro que Rawls tiene en mente que este supuesto es una mera abstracción que emplea para fines

[100] John Rawls, "Themes…", op. cit., p. 297.

[101] Rawls, al tratar la concepción del bien personal, afirma: "Tal concepción no debe entenderse estrechamente; por el contrario, debe ser inclusiva de una concepción de aquello que es valioso en la vida humana. Por tanto, una concepción del bien consiste normalmente en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; esquema, asimismo de nuestros vínculos con otras personas y de nuestras lealtades a diversos grupos y asociaciones". John Rawls, "Liberalismo…", op. cit., p. 43. Y en otro fragmento señala: "cualquier concepción política de la justiciar viable que sirva de base pública de justificación, y que los ciudadanos puedan esperar razonablemente reconocer, debe tomar en cuenta la vida humana y la satisfacción de las necesidades humanas básicas y los propósitos humanos como parte del bien general, y suscribir la racionalidad como un principio fundamental de la organización política y social.", Ibid., p. 174.

[102] Ibid., p. 36.

metodológicos, ya que permite fijar la atención en lo que él llama "temas primordiales". Sin embargo, el empleo de la idea de una sociedad cerrada va más allá de los fines metodológicos, pues se relaciona con un punto clave de la concepción política de la justicia: el contenido de ésta "se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática… Por ello, la justicia como imparcialidad empieza desde el interior de cierta tradición política".[103] Es decir que el liberalismo político se encuentra acotado geográfica e históricamente a los países con culturas políticas liberales y democráticas y, por tanto, no podría aspirar a tener un alcance universal.

En segundo lugar, Rawls nos hace recordar que "la idea fundamental de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través de generaciones" debe desarrollarse conjuntamente con otras dos ideas que le son afines: la de los ciudadanos como libres e iguales y la de una "sociedad bien ordenada"; es decir una sociedad regulada, efectivamente, por una concepción pública de la justicia. Así, las características de una sociedad bien ordenada serán las siguientes:

> Decir que una sociedad está bien ordenada expresa tres cosas: la primera (implícita en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida) que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia; la segunda (implicada en la idea de la regulación efectiva de tal concepción), que su estructura básica –esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación—, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas. En tal sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad.[104]

Queda claro, entonces, que la idea de una sociedad bien ordenada expresa que todos los ciudadanos acepten los mismos principios de justicia, que las instituciones políticas y sociales cumplan con ellos, y que los ciudadanos tengan un sentido efectivo de justicia y por eso acaten las reglas institucionales, así como la existencia de un punto de vista compartido desde el cual juzgar los reclamos ciudadanos. Rawls reconoce que esta concepción es muy

[103] Ibid., p. 38.
[104] Ibid., p. 56.

idealizada, pero subraya que una concepción de justicia que no sea capaz de ordenar bien a una democracia constitucional evidenciará sus limitaciones al intentar implementarse y, con ello, se autoderrotará, pues no contará con el apoyo necesario de los ciudadanos para alcanzar un consenso traslapado.[105]

Paso ahora a la revisión del tercer fundamento del procedimiento de construcción, la idea de persona. De acuerdo con Rawls, del reconocimiento tanto de los poderes que constituyen la razón práctica humana como de los poderes de la razón surgen dos valores esenciales para una sociedad liberal democrática: la libertad y la igualdad. ¿Por qué es esto? Rawls indica que, dado que su teoría parte de la tradición del pensamiento democrático y que debe ser afín a su concepción de justicia como imparcialidad, entenderá por persona "alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida". A su vez, entenderá por "ciudadanos" lo siguiente:

> personas tan libres como iguales. La idea básica consiste en que, en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.[106]

Rawls insistirá en que su concepción de persona es estrictamente política y que no implica elementos metafísicos, como por ejemplo, que se afirme que "la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes, y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y sus vinculaciones y, ciertamente, su concepción del bien y su carácter, en conjunto".[107] Por ello, la concepción política de la persona desarrollada por Rawls partirá, como ya se vio, de la concepción de los ciudadanos considerados libres e iguales. Sin embargo, como intentaré mostrar más abajo, encuentro que esta concepción política de la persona descansa sobre la concepción kantiana de la persona como autónoma en lo moral.

Para intentar demostrar esto último y habiendo respondido muy sucintamente las tres preguntas guía de mi exposición, me concentraré en el punto de inicio del proceso de

---

[105] Ibid., pp. 56-57.
[106] Ibid., p. 42.
[107] Ibid., p. 49.

construcción: la posición original. Rawls inicia la exposición de esta idea señalando que el objetivo básico que persigue es la identificación de los principios que mejor puedan hacer realidad los valores de la libertad y la igualdad en la sociedad.[108] Después, plantea diversas preguntas en torno a la idea de la cooperación social:

> ¿Cómo se han de establecer los términos justos de la cooperación? ¿Son acaso dictados simplemente por alguna autoridad ajena a las personas que cooperan? ¿Acaso los establece, por ejemplo, la ley de Dios? O bien, ¿son dichas personas las que han de reconocer como justos estos términos, tomando como referencia el saber que dispongan de un orden moral independiente? Por ejemplo: ¿se reconocen estos términos justos como emanados de la ley natural, o como nacidos de un dominio de valores que se conoce a través de la intuición racional? O, ¿es mediante una suerte de compromiso entre estas personas como se establecen estos términos, a la luz de lo que consideran su recíproco beneficio? Según las respuestas que demos a estas preguntas, obtendremos diferentes concepciones de la cooperación social.[109]

Rawls sostiene que el liberalismo político opta por responder la última de estas preguntas, ya que la idea de justicia como imparcialidad retoma –reformulándola—la doctrina del contrato social, por lo que "los términos justos de la cooperación social se conciben como un acuerdo a que han llegado quienes están comprometidos con ella; es decir, los ciudadanos libres e iguales que han nacido en la sociedad en que viven". Para que tal acuerdo sea posible, deben generarse condiciones propicias y apropiadas para ello, poniendo particular cuidado en colocar en una situación justa a las personas, en tanto libres e iguales, evitando que a algunas de esas personas se les concedan ventajas especiales.[110]

Para evitar esto último, Rawls propone la idea de "el velo de la ignorancia", por el cual, las partes involucradas en el acuerdo, deben estar situadas simétricamente, con objeto de evitar posiciones de ventaja social o que se favorezca a una doctrina comprensiva razonable sobre las otras. Por ello, en la posición original, "a las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan. La misma idea se hace extensiva a la información acerca de las razas y al grupo étnico, al sexo y al género de las personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia, todo dentro de la gama de lo

[108] Ibid., p. 45.
[109] Loc. cit.
[110] Ibid., p. 46.

normal".[111] Así, la falta de información sobre todos estos aspectos sobre los ciudadanos representados por las partes es lo que constituye el velo de la ignorancia y es la forma de garantizar que ningún representado recibirá ventaja sobre el resto.

Después, Rawls indica que la posición original debe entenderse como un recurso de representación; es decir que no se trata de un acuerdo histórico, sino hipotético, para el aquí y el ahora en la identificación de lo que se considera condiciones justas de la cooperación, así como las restricciones aceptables a los argumentos que presentan las partes en la discusión que lleve al acuerdo. Por ello, como recurso de representación, la posición original busca ser un medio para la reflexión y clarificación para el público: "Nos ayuda a elaborar lo que ahora pensamos, una vez que hemos logrado adoptar un punto de vista claro y despejado acerca de qué clase de justicia es necesaria cuando se percibe la sociedad como un esquema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, de una generación a la siguiente".[112] A la luz de esto, en opinión de Rawls, no parece haber una idea mejor que la posición original para lograr este cometido.

Tras ello, Rawls llama la atención sobre la necesidad de notar tres puntos de vista diferentes: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y el de las personas que están intentando elaborar la justicia como imparcialidad (el punto de vista de "usted y mío", en palabras de Rawls), al tiempo que la evalúan como una concepción política de la justicia.[113] Rawls señala sobre el primero que se trata de un punto de vista establecido por quienes elaboran la justicia como imparcialidad, por lo que

> la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente las creaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomados erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos en una sociedad bien ordenada. No debe confundirse la autonomía racional… con la autonomía plena. Esta última constituye un ideal político y forma parte de un más completo ideal de una sociedad bien ordenada. La autonomía racional no es de ninguna manera, como tal, un ideal, sino una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original.[114]

---

[111] Ibid., pp. 47-48.
[112] Ibid., p. 48.
[113] Ibid., p. 50.
[114] Loc. cit. Una de las diferencias que Rawls establece entre el liberalismo político que él defiende y el liberalismo kantiano, al que califica de "comprensivo", es precisamente que el primero se limita estrictamente al ámbito político, mientras que el segundo abarca todos los aspectos de la vida. Ver: Ibid., p. 91. De ello se

De esta cita deseo destacar lo siguiente. Primero, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros mismos al intentar formular la concepción política de la justicia y no de nuestra psicología moral; y, segundo, que la autonomía racional es "una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original." ¿Por qué considero esto importante? Porque si es mediante la autonomía racional que se modelan las ideas de lo racional en oposición a lo razonable en la posición original, entonces debe pensarse en qué consiste tal acto de modelación y qué exige de nosotros el poder realizarlo. Para ello, debe comprenderse qué entiende Rawls por autonomía racional.

¿Cómo la define? Él comienza por señalar que descansa sobre los poderes intelectuales y morales de las personas y que se manifiesta "en el ejercicio de su capacidad para formar, revisar y aspirar a una concepción del bien, y en la capacidad de deliberar de acuerdo con esta concepción. También se manifiesta en su capacidad para entablar convenios con otros ciudadanos".[115] En segundo lugar, Rawls subraya que la deliberación de las partes en la posición original "modela" la autonomía racional de formas tales que convierte a la propia posición original "en un caso puramente procedimental [*procedural*]", lo que significa que no existe un "criterio independiente y ya formado acerca de lo que es justo (o imparcial), y el procedimiento puede diseñarse para asegurar un resultado que satisfaga ese criterio", como ocurre, de acuerdo con él, en la justicia procedimental perfecta.[116] Entonces, ¿de qué forma son racionalmente autónomas las partes en la posición original? De acuerdo con Rawls, de dos maneras:

> Primero: en sus deliberaciones no se les exige que apliquen ningún principio anterior o antecedente del derecho y de la justicia, ni que se guíen por él. Segundo: al llegar a un acuerdo en cuanto a qué principios de la justicia han de adoptarse, seleccionados entre las opciones disponibles, las partes tendrán que guiarse únicamente por lo que ellas juzguen el bien específico de las personas a las que representan… El acuerdo, en la posición original, sobre los dos principios de la justicia debe ser un acuerdo basado en

deriva también la diferencia entre la autonomía racional y la autonomía plena: "En su reconocimiento público y en la aplicación informada de los principios de justicia, en su vida política, y guiados por el sentido efectivo de la justicia, los ciudadanos logran la plena autonomía". Loc. cit.

[115] Ibid., p. 87.

[116] Loc. cit. Rawls enfatiza el punto de la siguiente manera: "La característica esencial de la justicia puramente procesal o procedimental, en contraposición a la justicia procedimental o procesal perfecta, es que lo justo lo especifica el resultado del procedimiento, cualquiera que sea éste. No existe un criterio previo ni ya formado con el cual haya que comprobar el resultado". Loc. cit.

> razones racionalmente autónomas en ese sentido. Así, en efecto, estaremos utilizando las deliberaciones racionalmente autónomas de las partes para seleccionar de las diversas opciones disponibles los términos justos de la cooperación entre las personas a las que estas partes representan.[117]

Es claro que las partes en la posición original no apelan a ninguna noción de bien anterior de la justicia, como una autoridad externa o una doctrina comprensiva razonable, filosófica o religiosa, pues ello implicaría apelar, de manera análoga a como se vio en *Temas*, a una fuente heterónoma para definir los principios de justicia y, dado el pluralismo razonable, esto implicaría darle ventaja a quienes profesan tal doctrina sobre los que no, lo que haría que el acuerdo no gozaría del apoyo necesario de los ciudadanos que no suscriben tal doctrina.

Rawls hace notar que, en la segunda forma en que las partes actúan de forma autónoma racional se presenta el problema de que, debido al velo de la ignorancia, no pueden tener toda la claridad requerida para conocer el bien específico de las personas a las que representan, lo que pone en peligro que lleguen a un acuerdo racional en favor de sus representados. Para resolver este problema, Rawls introduce la idea de los "bienes primarios", los cuales son esenciales para hacer efectivos los dos poderes morales de la persona y que las personas puedan realizar progresos conforme a sus determinadas concepciones del bien. Así, los bienes primarios "incluyen cosas como los derechos y las libertades básicos que abarca el primer principio de la justicia: la libertad de movimiento, y la libre elección de la ocupación, protegida ésta por la igualdad de oportunidades de la primera parte del segundo principio, así como los ingresos y la riqueza y las bases sociales del respeto a sí mismo".[118] Serán entonces los bienes primarios los bienes más específicos que las partes tengan en cuenta en la definición de los principios de justicia. De aquí, Rawls concluye que la autonomía racional de las partes implica no sólo que no estén obligadas a actuar a partir de principios independientes y anteriores de derecho y de justicia (heteronomía), sino que deben tener en cuenta los bienes primarios de sus representados, pues tales bienes son fundamentales para todos los propósitos vitales de los representados: "para realizar los intereses superiores relacionados con los poderes morales y sus determinadas concepciones del bien… Las partes están intentando garantizar las condiciones

[117] Ibid., p. 284.
[118] Ibid., p. 90.

políticas y sociales para que los ciudadanos persigan el logro de su bien, y para que puedan ejercer los poderes morales que los caracterizan como ciudadanos libres e iguales".[119]

Es entonces, teniendo presente lo que las partes deben realizar en la posición original y la idea de bienes primarios, donde se evidencia que la noción de persona empleada por Rawls en su teoría implica la idea de persona moralmente autónoma de la doctrina kantiana. Las partes deben tomar en cuenta los bienes primarios de sus representados para permitirles que persigan la consecución de su noción de bien y para que puedan ejercer sus dos poderes morales. Ello implica, a su vez, que los ciudadanos se perciben a sí mismos autónomos en términos kantianos, pues buscan la consecución de sus propios fines, fines que ellos mismos han definido (lo racional) pero aceptando límites a los mismos (lo razonable), por lo que rechazan principios de lo justo y del derecho anteriores e independientes a los principios que deben identificar las partes (heteronomía), principios aquellos que pudieran limitar tanto la consecución de su propia concepción de bien, como el desarrollo de sus poderes morales, al serles impuestos desde una doctrina comprensiva:

> Si suponemos que los ciudadanos dan a las partes instrucciones acerca de cómo quieren que representen sus intereses, y si estas instrucciones se cumplen como hemos dicho, en cuanto a que las partes deliberen sujetas a las restricciones de la posición original, entonces la motivación de los ciudadanos al dar estas instrucciones no es heterónoma ni centrada en intereses personales. En una cultura democrática, esperamos, y ciertamente deseamos, que los ciudadanos se preocupen por sus libertades básicas y por sus oportunidades para desarrollar y ejercer sus poderes morales y perseguir la realización de sus concepciones del bien. De no hacerlo así, **pensaremos que estos ciudadanos no tienen respeto por sí mismos y muestran debilidad de carácter**.[120]

Como se vio, la idea de persona kantiana que Rawls identifica en *Temas* parte del hecho de que quien no desarrolla sus poderes morales y no persigue las máximas que puedan aprobar el procedimiento IC no sólo dejan de actuar de forma completamente libre, sino que dejan de hacer aquello que los hace ser dignos de su humanidad.[121] En la teoría rawlsiana, el que las personas no se esfuercen en desarrollar y ejercer sus poderes morales y perseguir la realización de sus concepciones del bien implica que no tengan respeto por sí mismas y sean

---

[119] Loc. cit.
[120] Ibid., p. 90. Las negritas son del autor.
[121] Ver página 48.

débiles de carácter; es decir que dejan de actuar con dignidad. Por eso, al concluir la exposición inicial de la posición original, Rawls enfatiza que:

> el objetivo de las partes consiste en llegar a un consenso en cuanto a principios de justicia que permita a los ciudadanos que representan llegar a ser personas **cabales**, esto es, con las características propias para desarrollar y ejercer plenamente sus poderes morales y perseguir el logro de las determinadas concepciones del bien que hayan elaborado. Los principios de justicia deben conducir a implantar un esquema de instituciones básicas –un mundo social—afín a este objetivo.[122]

Es claro que el llegar a ser "personas cabales" implica tanto la consecución de las concepciones propias del bien y el desarrollo de los poderes morales (lo racional y lo razonable), lo que entraña una concepción de la persona autónoma en lo moral y no sólo en lo político, pues, como se vio en *Temas*, son sólo este tipo de personas las que pueden alcanzar a conformar un "ámbito de los fines", entendido como un "mundo social" cuya forma atemporal la constituye "alguna forma de democracia constitucional", lo que en la teoría rawlsiana es constituido por las "instituciones básicas" de un régimen democrático constitucional.

Esto no quiere decir –como Rawls lo señala al distinguir su liberalismo político del liberalismo comprensivo de Kant y Mill—que los juicios morales que hagan los ciudadanos deban realizarse a partir de la idea de autonomía moral kantiana, o del individualismo de Mill, pues la autonomía plena se restringe al ámbito político exclusivamente, y no a todos los ámbitos de la vida, como en los liberalismos comprensivos de Kant y Mill: "La justicia como imparcialidad pone el acento en este contraste: afirma la autonomía política para todos, pero deja que el peso de la autonomía ética lo decidan los ciudadanos por separado a la luz de sus doctrinas comprensivas".[123] Lo que intento señalar es que concebir a los ciudadanos como capaces de ejercer su autonomía plena implica, como presupuesto, el concebirlos como seres autónomos en lo moral, ya que poseen el poder de definir sus propias nociones de bien (lo racional), aceptando las limitaciones razonables que se les impongan por tener un sentido de justicia (lo razonable), tal como se desprende de la idea de persona kantiana. Esto no se ve alterado, en mi opinión, aún si se tiene presente que la idea de lo razonable en la teoría de

[122] Ibid., pp. 90-91. Las negritas son del autor.
[123] Ibid., p. 91.

Rawls es más restringida que en la teoría moral kantiana, pues se mantiene la idea de lo racional como el poder de las personas para definir lo que ellos consideran su bien y buscar la consecución del mismo.

La afirmación de que la concepción de persona que emplea Rawls en su teoría corresponde a la idea kantiana de persona se refuerza si se recuerda que, en *Temas*, Rawls hace notar que el constructivismo kantiano requiere de una concepción "compleja" de la persona, una que no se limite a un papel de mera "sabedora" de los principios morales dados por un orden de valores anterior e independiente de los primeros principios, como en el intuicionismo racional. De igual forma, en relación con el constructivismo político, señala que una de sus características es que utiliza

> una concepción bastante compleja de la persona y de la sociedad para dar forma y estructura a su construcción… Se dice que las personas poseen los dos poderes morales junto con esta idea de cooperación social (la capacidad de tener un sentido de la justicia y una concepción del bien). Todas estas y otras estipulaciones son necesarias para elaborar la idea de que los principios de la justicia derivan de un procedimiento de construcción apropiado. **La concepción fragmentaria de la persona, del intuicionismo, no sería apropiada para este propósito**.[124]

Esto también puede verse, en lo que me parece es una aceptación tácita de Rawls de que su teoría está basada en la concepción kantiana de la persona, cuando especifica algunas ideas de la posición original y señala que recurre a la distinción de lo razonable y lo racional

> como una manera vívida de aseverar la idea de que esta posición modela ***toda*** la concepción de la persona. Espero que esto evite varias malas interpretaciones acerca de esta posición; por ejemplo, que **se intenta que sea moralmente neutra**, o que sólo modela la noción de racionalidad, y que por tanto la justicia como imparcialidad trata de seleccionar principios de justicia basada únicamente en una concepción de la elección racional, como se entiende ésta en economía o en teoría de las decisiones. **Para el punto de vista kantiano, tal intento está fuera de lugar y es incompatible con su concepción de la persona**.[125]

Es decir que la posición original no busca sólo modelar a la persona en tanto ciudadano que participa en los asuntos públicos, aún si de ello se deriva la distinción que Rawls hace entre autonomía racional y política. Precisamente el que se busque modelar *toda* la persona en la posición original, como Rawls lo reconoce, es una muestra que su teoría no es moralmente

[124] Ibid., p. 104. Las negritas son del autor.
[125] Ibid., p. 284. Las negritas son del autor.

neutra, como algunos erróneamente han pensado, pues ello iría en contra de la concepción kantiana de la persona que él hace suya y que puede ser todo menos neutra.[126]

¿Por qué encuentro importante que la teoría de Rawls descanse en la idea de persona kantiana? En primer lugar, por el fundamento que reciben en ella las libertades y derechos como bienes primarios: si éstos son necesarios para permitir "a las personas la consecución de sus determinadas concepciones del bien y para para desarrollar y ejercer sus dos poderes morales[127], quiere decir que la racionalidad y la razonabilidad, los dos poderes morales, son los fundamentos de las libertades y los derechos, los cuales, a su vez, son indispensables para el respeto y la concreción, gracias a las instituciones básicas, de los dos máximos valores en una sociedad democrática: la libertad y la igualdad.

En segundo lugar, por los demás elementos de la doctrina kantiana que Rawls identifica en la lectura que hace de ellos en *Temas* y que quedan reflejados, aún si de formas diferentes –para encajar en una concepción política de la justicia—, en la teoría de Rawls y que ayudan mucho a comprenderla (rechazo a una idea ontológica del yo, ausencia de teleología en la concepción de la persona y la sociedad, la primacía de lo correcto sobre lo bueno, el no reconocer un orden de valores previo e independiente al que se le conozca por intuición racional, la razón práctica como guía para la creación de instituciones justas, la democracia constitucional como la forma en que se concreta el ámbito de los fines hecho realidad, o el asumir una forma de respuesta final respecto de las teorías que le precedieron, por mencionar los más importantes).

---

[126] Aquí me parece útil mostrar que la definición de persona que Rawls usa en *Justicia* no es diferente a la contenida en *Liberalismo*. Rawls la define así: "La justicia como equidad concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por lo tanto, como plenamente capaces de hacerlo y, además, durante toda una vida. Las personas así concebidas tienen lo que podemos llamar 'las dos facultades morales', que se explican del modo siguiente: i) Una de esas facultades es la capacidad de poseer un sentido de la justicia: es la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social; ii) La otra facultad moral es la capacidad de poseer una concepción del bien: es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa". John Rawls, La justicia como equidad. Una reformulación, trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2012, p. 43.

[127] John Rawls, "Liberalismo…", op. cit., p. 285.

Pero sobre todo y en tercer lugar, porque tal concepción de persona (autónoma) no es neutra desde el punto de vista moral, pues constituye un bien en sí que debe preservarse a toda costa durante y como resultado del proceso de identificación de los dos principios de justicia, como el propio Rawls subraya al aseverar que en la posición original se "modela *toda* la persona" y que, por tanto, no se trata de una idea "moralmente neutra".[128] Y no lo es porque, en opinión de Rawls, como se señaló arriba, sólo se puede ser una persona y un ciudadano "cabal", con "respeto por sí mismos" y sin mostrar "debilidad de carácter" –en una palabra: actuar con dignidad—, si se está dispuesto a "desarrollar y ejercer plenamente sus poderes morales y perseguir el logro de las determinadas concepciones del bien que hayan elaborado"; es decir si están dispuestos a llevar sus vidas de acuerdo con el principio de autonomía moral y no recurriendo a ninguna noción de bien o justicia dadas a priori (heteronomía), lo cual implica actuar, de acuerdo con Taylor y como se verá en el siguiente capítulo, desde una concepción "exaltada" de libertad individual.

Es por ello que una concepción de derechos humanos que parta de tal noción de persona no puede constituir un espacio neutral para la discusión con otras tradiciones de pensamiento que los fundamentan con base en nociones diferentes de persona y dignidad humana, heterónomas, sea a partir de principios filosóficos o religiosos, particularmente cuando se trata de especificar derechos y quiénes sí y quiénes no son sujetos de los mismos.[129]

---

[128] Al respecto, Appiah, siguiendo esta lógica, da un paso más adelante y afirma que el Estado, en materia educativa, por ser la tarea de reproducción social por excelencia, no puede permanecer neutral y tiene el deber de involucrarse activamente en definir una concepción sustantiva del bien: "Debemos ayudar a los niños a hacerse a sí mismos: y debemos hacerlo de acuerdo con nuestros valores porque los niños no comienzan con valores propios. Atesorar la autonomía es respetar las concepciones de los otros, sopesar sus planes por ellos mismos… El proceduralismo liberal tiene como tarea permitir a un estado ser indiferente frente una variedad de concepciones del bien: pero qué concepciones del bien habrá dependerá del contenido de la educación". Kwame A. Appiah, "The Ethics of…", op. cit., pp. 137-138.

[129] Como se señaló al inicio del capítulo, se recurriría, para fortalecer el argumento, al modo en que otros pensadores liberales comprenden los derechos humanos como indisociables del principio de autonomía. Así, en el caso de Rorty, éste afirma, en relación con el abandono de la ontología como guía para el actuar moral (la naturaleza humana ahistórica), que "estamos llegando a considerarnos como el animal flexible y proteico que se moldea a sí mismo, y ya no como el animal racional o como el animal cruel". A partir de ello, Rorty concebirá los derechos humanos como la garantía de respeto a la capacidad de automoldearnos, la cual constituye la "utopía de la Ilustración" y que no es otra que la "cultura de derechos humanos": "Consideramos que nuestra tarea consiste en hacer que nuestra propia cultura –la cultura de los derechos humanos—sea más consciente de sí y más fuerte, y no en la demostración de su superioridad con respecto a otras culturas". Richard Rorty, "Derechos Humanos…", op. cit., pp. 4-6. Es claro que, implícita en esta afirmación, se encuentra el principio de autonomía moral y la concepción de libertad exaltada que señala Taylor (el animal proteico

Esto explica –y encuentro en ello algo que debe reconocérsele mucho a Rawls—que nunca haya buscado que su teoría tuviera alcance universal, pues la idea de la persona autónoma en lo moral es producto de una cultura específica (la occidental democrática liberal), lo que se hace explícito en su *Derecho de Gentes*, el cual constituye su propuesta para formular el contenido de un derecho de gentes "a partir de una idea liberal de justicia similar pero más general que la que he llamado *justicia como equidad* en *Teoría de la Justicia*".[130] Así y para concluir, encuentro que el buscar la adopción, en el plano internacional, de una concepción liberal de los derechos humanos, basada en la persona como agente autónomo, es necesariamente buscar que se adopten ésta y otras ideas que son propias de una cultura política particular, la liberal, cosa que Rawls no buscó.

3. El ejercicio de la autonomía moral en el proceso de "hechura propia" de acuerdo con Kwame A. Appiah y su interpretación de la solución del problema del libre albedrío de "los dos puntos de vista" de Kant

Kwame Anthony Appiah, nacional de Ghana e hijo de padre ghanés y madre inglesa, es filósofo y profesor de Filosofía y Derecho en la Universidad de Nueva York. Su obra reciente está abocada a la defensa de derechos individuales fundamentales para favorecer el libre ejercicio de la individualidad, así como a la necesidad de establecer un diálogo con otras tradiciones de pensamiento que propicie el surgimiento de un cosmopolitismo basado en el reconocimiento y el aprendizaje mutuos entre sociedades diferentes. Las razones por las que lo he elegido para mi investigación son dos. La primera por el papel central que le concede a la autonomía moral para que los individuos puedan concebir y desarrollar sus planes de vida, proceso que él llama "autocreación", "hechura propia" o "autarquía del alma". Y la segunda, por su propuesta de desarrollo de un "cosmopolitismo con raíces" –el cual analizaré en el siguiente apartado—, en el que al tiempo que se comparten valores universales, los individuos pueden sentirse con mayores responsabilidades para con quienes les son próximos

---

que se moldea a sí mismo). Por su parte, Ignatieff, al comentar los excesos en los que pueden caer los activistas de derechos humanos, señala que la razón de ser de los principios de derechos humanos es el respeto de la agencia y autonomía individuales: "Debido a que el propósito del lenguaje de derechos es proteger y fortalecer la agencia individual, los activistas de derechos deben… respetar la autonomía de esos agentes". Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., p. 298.

[130] John Rawls, "El derecho de gentes", op. cit., p. 13.

que para quienes no lo son. Así, las dos obras suyas que analizaré son *La ética de la identidad* (*The Ethics of Identity*) y *Cosmopolitismo* (*Cosmopolitism*), publicadas en 2005 y 2006, respectivamente.

En este tercer apartado, con base en *La ética de la identidad*, me concentraré en analizar la relación indisoluble que Appiah encuentra entre el ejercicio de la autonomía moral y el desarrollo de la individualidad, idea esta última que él toma de John S. Mill, entendiendo dicho desarrollo como fin en sí mismo y medio para el florecimiento de los individuos. Asimismo, me referiré a su propuesta de emplear, como él la llama, la doctrina de "los dos puntos de vista de Kant" para, pese a las dificultades de fundamentar teóricamente el concepto de libertad como autonomía moral, afirmar que es indispensable defenderlo para permitir a los individuos llevar una vida que valga la pena ser vivida. Ello, como se mencionó al inicio del capítulo, con intención de mostrar la admisión de Appiah de que el principio de autonomía moral no cuenta con un estatus epistémico incontestable, lo que lo hace susceptible de crítica y, a partir de él, también las concepciones liberales de derechos humanos que en él se basan, razón por la cual tales concepciones no cuentan con la inobjetabilidad necesaria para erigirse en la fuente última de validez para determinar el contenido concreto y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional.

En la introducción de *La ética de la identidad*, Appiah comienza por señalar que en la discusión filosófica contemporánea de habla inglesa hay consenso sobre la existencia de una tradición liberal política, la cual se caracteriza por ser éticamente individualista; es decir que todo aquello que importa moralmente, importa porque tiene impacto en la vida de los individuos. Asimismo, Appiah afirma que esta tradición está formada no tanto por un cuerpo de doctrina como por un cuerpo de debates en torno a ciertas ideas como "dignidad", "libertad" o "tolerancia", subrayando que la tradición liberal se puede identificar no sólo con tradiciones de pensamiento, sino también con prácticas políticas. Así, lo que caracterizaría los inicios del liberalismo, "parecería ser una *combinación* de instituciones políticas: constituciones, derechos, elecciones y salvaguardas a la propiedad privada" y que ya en el siglo XX, en Europa y Norteamérica, "estos elementos recibieron el suplemento de una preocupación pública de garantizar ciertas condiciones mínimas de bienestar para todo

ciudadano".[131] Appiah realiza estas afirmaciones para señalar que, identificándose él como un pensador liberal, el punto de vista liberal es clave para los diversos temas que tratará en su obra: "Los problemas que exploraré han surgido para aquellos de nosotros que estamos ampliamente convencidos de que ciertos valores, ahora asociados por los filósofos anglófonos con la palabra 'liberal', importan a las vidas que llevamos y a la política que deseamos dar forma".[132]

En su obra trata dos grandes temas: la importancia de la *identidad* como categoría para el pensamiento filosófico (ético y político) y la conversación cosmopolita entre sociedades diferentes, al que me referiré en el siguiente apartado. Por ser lo relevante para mi investigación, yo me limitaré a revisar el vínculo que Appiah traza entre identidad y el desarrollo de la individualidad, así como con la idea de autonomía moral, pero especialmente, por el reconocimiento que Appiah hace de la imposibilidad de fundamentar teóricamente de manera irrefutable tal idea.

Así, en relación con la identidad, Appiah afirma que una pregunta ética clásica que ha resurgido con fuerza en el pensamiento contemporáneo es la de qué vidas merecen ser vividas, y es aquí dónde, en su opinión, el tema de la identidad resulta clave, pues constituye una de las formas y recursos con los que hacemos nuestras vidas.[133] Sin embargo, afirma que dar cuenta de las identidades, en tanto forma social, no ha sido fácil, pues debe pensarse en categorías como "géneros y orientaciones sexuales, etnicidades y nacionalidades, profesiones y vocaciones", pero pese a su dificultad, la tarea resulta de la mayor importancia, ya que las "identidades hacen reclamos éticos porque hacemos nuestras vidas a partir de ellas: *como* hombres y *como* mujeres, *como* gente gais y heterosexual, *como* ghaneses y *como* americanos, *como* negros y *como* blancos".[134]

Señalada la importancia de la identidad como categoría en el debate filosófico y político, Appiah indica que su intención es explorar la ética de la identidad en las vidas de

---

[131] Kwame A. Appiah, "The Ethics of Identity", op. cit., p. X.
[132] Ibid., p. XI.
[133] Ibid., p. XIV.
[134] Loc. cit.

las personas, y para ello, tomará como referente la noción de "individualidad" de John Stuart Mill, pues en su opinión, los temas tratados por éste en *Sobre la Libertad*, siguen siendo temas centrales para el pensar filosófico y la acción política contemporáneos.[135] Para Appiah, el "cultivo de la individualidad" de Mill, puede entenderse como el proceso "autocreación", de "hechura propia" o "autarquía del alma", en el que cada individuo toma decisiones para llegar a ser la persona que desea ser. En su opinión, para Mill, este proceso representa un bien en sí mismo y es lo que hace, cuando menos parcialemente, valiosa a la libertad:

> Pero él [Mill] …argumentó con especial fervor que el cultivo de la propia individualidad es en sí mismo una parte del bienestar, algo bueno *en sí*, y aquí la libertad no es un medio para un fin, sino parte del fin. Ya que la individualidad significa, entre otras cosas, escoger por mí mismo en lugar de ser meramente moldeado por los límites de la sanción política o social. En otras palabras, para Mill la libertad importaba no sólo porque permitía otras cosas –tales como el descubrimiento de la verdad—sino también porque sin ella la gente no podría desarrollar la individualidad que es un elemento esencial del bien humano.[136]

Aquí y antes de proseguir con la exposición de los argumentos de Appiah, deseo hacer dos anotaciones breves. La primera es que encuentro que Appiah hace suyo y sigue fielmente tanto el apreciar la diversidad de lo que Mill llama "experimentos de vida" –siempre y cuando tales experimentos no dañen a terceros, como es bien sabido que Mill afirma en el capítulo tercero de *Sobre la libertad*—, como el ejercicio de la propia individualidad:

> Así como es útil que, en tanto imperfecta la humanidad, haya diversidad de opiniones, lo es también el que haya diferentes experimentos de vida; que un espectro libre de posibilidades deba ser dado a las diferencias de carácter, mientras no constituya un perjuicio a otros; y que la valía de diferentes modos de vida deba ser demostrada prácticamente, cuando cualquiera piense que es apto para intentarlos. Es deseable, en pocas palabras, que en cosas que no les conciernen directamente a los otros, la individualidad deba expresarse. Donde no sea la propia persona, sino las tradiciones o las costumbres de otras personas las que regulen la conducta, estará ausente uno de los principales ingredientes de la felicidad humana, y precisamente el ingrediente más importante para el progreso social e individual.[137]

La segunda anotación que deseo hacer tiene que ver con que, en opinión de Taylor, el considerar la autorrealización como consecuencia de la expresión de elementos internos del sujeto que lo hacen un ser único, un yo, y que por tanto su libre expresión debe defenderse, sin importar si con ello atenta contra los usos y costumbres imperantes, se remonta a la antropología herderiana, elaborada frente a la tendencia de objetivación de la naturaleza de

---

[135] Loc. cit.
[136] Ibid., p. 5.
[137] John Stuart Mill, On Liberty and Other Essays, Oxford University Press, New York, 2008, p. 63.

la ciencia del siglo XVIII, pero incorporando la idea moderna del sujeto desvinculado que se autodefine: "Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo) tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la auto-mutilación".[138] Así, esta idea de la antropología expresivista, del sujeto que se autodefine a partir de algo que se despliega desde sí mismo, de acuerdo con Taylor, desde entonces, es una de las ideas fundacionales de la civilización occidental.[139]

Hechas estas anotaciones, regreso a la exposición de los argumentos de Appiah. En opinión de éste, al profundizar en el significado de la individualidad milliana, puede verse que ésta no es tanto un estado a ser alcanzado como un modo de vida a ser perseguido. En este modo de vida, Appiah señala la relevancia de los "planes de vida" personales, los cuales son importantes no por los resultados que con ellos se alcance, sino por el simple hecho de que son escogidos por la persona de que se trate, como Mill lo afirmara: "si una persona posee cualquier dotación tolerable de sentido común y experiencia, su propio modo de fundar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí mismo, sino porque es su propio modo".[140] Así, de acuerdo con Appiah, Mill invoca la "individualidad" para referirse tanto a la precondición como al resultado de un proceso personal de toma de decisiones, lo que hace importante la libertad: "sólo la gente libre puede tomar pleno dominio sobre sus propias vidas".[141] Pero, ¿de qué manera son importantes los planes de vida en la empresa de autocreación? De acuerdo con Appiah, lo son porque constituyen la expresión de mi individualidad, de quién yo soy. De ahí que el privarme de la posibilidad de trazar por mí mismo un plan de vida, aun si se busca imponerme una opción que daría mejores resultados, constituya la privación de un bien:

> Si el escoger por mi cuenta es parte de lo que hace que mi plan de vida sea bueno, entonces imponerme un plan de vida –incluso uno que sea, en otros aspectos, envidiable—es privarme de un cierto tipo de bien. Para una persona de una disposición liberal, la forma de mi vida es asunto mío, aun si hago una vida que es objetivamente menos buena que una vida que pude haber hecho, dando por descontado que haya cumplido mi deber hacia los otros. Todos nosotros podemos, sin duda, haber hecho mejores vidas

[138] Charles Taylor, Hegel, trad. Francisco Castro Merrifield, Anthropos, Barcelona, 2010, p. 13.
[139] Ibid., pp. 15-16.
[140] John Stuart Mill, "On Liberty…", op. cit., p. 75.
[141] Kwame A. Appiah, "The ethics…" op. cit., p. 6.

> que las que hemos hecho, pero eso, Mill dice, no es razón para que los otros intenten forzarnos a llevar esas otras mejores vidas.[142]

Appiah procede después a la vinculación entre el cultivo de la individualidad y la noción de autonomía moral. En primer lugar, se refiere a la segunda como una "capacidad": "Desarrollar la *capacidad* para la autonomía es necesario para el bienestar humano, razón por la cual importa no sólo lo que la gente elige, sino 'qué clase de hombres son los que lo hacen'".[143] En segundo lugar, afirma que tal capacidad debe cultivarse, pues es similar a "una de esas virtudes, como el coraje o la integridad que la gente debe honrar llegados los momentos de prueba". Esto lo afirma cuando se refiere a la pregunta que, en su opinión, es fundamental para pensar qué se necesita para elegir libremente y poder desarrollar así la propia individualidad:

> ¿qué se requiere para elegir libremente? Es habitual mencionar la ausencia de coerción y la disponibilidad de opciones, pero a Mill (como a muchos teóricos contemporáneos de la autonomía) le preocupaban las deformaciones de la voluntad: las preferencias que son irreflexivamente asumidas por la costumbre… Ante esto, la autonomía personal parece entrañar mucho más que el sólo ser dejado a nuestros propios planes; suena como una capacidad que necesitamos cultivar, o quizá como una de esas virtudes, como el coraje o la integridad, que la gente debe honrar llegados los momentos de prueba.[144]

Appiah entonces entiende por autonomía no sólo el mero autodeterminarse, sino tanto la libertad para elegir (ausencia de coerción externa), como una capacidad de discernimiento para no actuar con base en preferencias asumidas irreflexivamente, y también una especie de virtud que debe ser cultivada; aquí, y teniendo presente que la compara con el coraje y la integridad que deben honrarse en los momentos de prueba, puede pensarse que para él se trata de una virtud que permite ser fiel a eso que hemos decidido llegar a ser. A ello añade un elemento ulterior: el actuar racional, un comportamiento que responde a la razón.[145]

Este definir la autonomía con cierta laxitud por parte de Appiah no es casual, sino que responde a un intento suyo por distinguir, por un lado, entre lo que él llama "autonomismo" y "ejercicio de la autonomía" y, por el otro, por su rechazo a lo que él llama nociones

---

[142] Ibid. p. 14.
[143] Ibid., p. 6.
[144] Ibid., p. 37.
[145] Ibid., p. 47.

“fuertes” de autonomía, teniendo presente el contexto del debate no sólo académico, sino sobre todo político, en el que la autonomía es discutida, pues afirma que la sola palabra se ha convertido en un término de pelea (*fighting word*), pues el debate en torno a ella tiene una dimensión conceptual, pero sobre todo, normativa –no sobre cómo son las cosas, sino sobre cómo *deberían* ser, como se señala más abajo—, debate que inmediatamente desemboca en otro: si la autonomía, aun poniendo fuera los detalles de su especificación, es o debe ser un valor que deba ser adoptado fuera de las democracias liberales occidentales.[146]

Para hacer explícita la diferencia entre autonomismo y ejercicio de la autonomía, así como su rechazo de una noción “fuerte” de autonomía, en línea con la opinión de Caranti, como se vio en el primer apartado del capítulo, se referirá a lo que él considera es una de las principales críticas que, desde Occidente, se han vertido hacia el concepto de autonomía: la tensión entre los valores de “autonomía” y “diversidad”; es decir que si al “insistir en que cada persona debe poseer la posibilidad de escoger su propia concepción del bien, ¿no estamos, paradójicamente, limitando el rango de opciones disponibles de tales concepciones?”[147] En su opinión, dicha tensión es sólo aparente, pues el motivo que sustenta la libertad de elección del proyecto personal es el ideal de autocreación, en el que quien elige, puede no regirse por la autonomía moral, entendida como el regirse por una ley moral autodada: “Demandar que la autocreación se realice con apego al ideal de la autonomía racional es… un requerimiento inaceptable y necesariamente restrictivo. Hacerlo excluye la vida del tradicionalista, cuyas elecciones confirman una identidad propia que ha sido heredada”.[148]

Así, exigir que la persona se rija por una noción de autonomía “fuerte” (el autodarse la ley moral, independientemente si se siga o no una vía kantiana u otra) es lo que Appiah llama autonomismo, exigencia, en su opinión, apoyada por liberales radicales, mientras que contar con la libertad de elegir el proyecto de vida que se desee llevar, es lo que Appiah llama el “ejercicio de la autonomía”; es decir, la libertad de elección de tal proyecto con la capacidad para evaluar los motivos, las opciones, y, además, librándose de las deformaciones

[146] Ibid., p. 40.
[147] Loc. cit.
[148] Ibid., p. 41.

de la voluntad, dadas, por ejemplo, por la costumbre, como lo señala sobre Thomas Merton, conocido miembro de una congregación religiosa: "No obstante la elección de Thomas Merton de pertenecer a una comunidad basada en la fe, la cual valoraba la obediencia y la abnegación propia, sería muy extraño decir que Merton carecía de autonomía; al contrario, su actitud intensamente auto-reflexiva hacia sus propios valores parece manifestar una forma de autonomía extremadamente robusta".[149]

Establecida la distinción entre autonomismo y ejercicio de la autonomía, Appiah se refiere a otra crítica que, también desde Occidente, ha recibido la noción de autonomía y que consiste en afirmar que se trata de un valor etnocéntrico, propio de las culturas de las democracias occidentales liberales. En su opinión, entre las distintas expresiones y argumentos que sustentan tal crítica corre un hilo wittgenstiniano:

> mucha gente enfatiza que los temas de valor y racionalidad siempre surgen dentro de una forma de vida, y es sólo dentro de las prácticas de una comunidad dada –contra un fondo en el que estas prácticas son tomadas como dadas—que nosotros podemos hacer las preguntas '¿Es esto así?' y '¿Es esto razonable?' Ellos pueden dudar si incluso tiene sentido 'reflexionar críticamente' sobre nuestras ideas, valores y preferencias. *Somos* nuestros fines, afirman los comunitaristas: no podemos imaginarnos a nosotros mismos independientes de nuestras lealtades o convicciones porque, Sandel dice, 'vivir con base en ellas es inseparable del entendimiento de nosotros mismos como personas particulares que somos'.[150]

De nueva cuenta, en opinión de Appiah, la clave se encuentra en la distinción entre autonomismo y ejercicio de la autonomía y que, por tanto, el problema principal se encuentra en las nociones "fuertes" de autonomía, cuyos proponentes "confunden una capacidad con su ejercicio. Esto es algo que en efecto debe concedérseles a algunos de los críticos de la autonomía, pero como lo he dicho, ésta no es una objeción contra la autonomía propiamente entendida".[151] Ante ello, Appiah afirma que resulta necesario contar con una definición de autonomía ni demasiado "fuerte", ni demasiado "débil"; y es aquí donde propone, para ello, las ventajas de partir desde lo que él llama la doctrina de "los dos puntos de vista" (*the two standpoints* o *zwei Standpunkte*) de Kant.

---

[149] Ibid., p. 43.
[150] Ibid., p. 46.
[151] Ibid., p. 49.

Al iniciar el apartado que lleva ese título, Appiah comienza por plantear la siguiente pregunta: "¿Entonces qué habremos de hacer de esa tensión entre, por un lado, el tema de la auto-dirección reflexiva, tal como corre a través de Locke, Kant y, de hecho, Mill –así como a lo largo de mucho del pensamiento liberal reciente—y, por el otro, el énfasis comunitario sobre una matriz social que no sólo limita, sino que también constituye nuestros yos?".[152] Appiah señala que el concepto de autonomía es problemático tanto para liberales como para comunitaristas y que hay intentos por reconciliar los polos en tensión, entre los cuales, para él, el más persuasivo es el que aporta Charles Taylor, quien

> ha elaborado una noción de prácticas sociales dentro de las cuales nuestras acciones pertenecen a las prácticas que les dan forma y significado. 'Mucho de la acción humana ocurre sólo en tanto el agente se entiende y se constituye a sí mismo como integralmente parte de un 'nosotros'… Taylor está determinado a darle a la agencia humana su gloria completa –no quiere reducirnos a epifenómenos—pero insiste en que veamos la agencia como constituida por la red de prácticas y colectividades de las cuales emerge y a las cuales pertenece. Es una perspectiva, Taylor dice, que 'corre contra mucho del pensamiento moderno y la cultura, en particular nuestra cultura científica y contra la epistemología a ella asociada –el tipo de naturalismo que ha, desde su punto de vista, deformado 'nuestro sentido contemporáneo del yo'.[153]

En opinión de Appiah, aun si este intento de reconciliación es muy persuasivo, la cuestión necesariamente se mantendrá abierta, pues no puede ser zanjada de forma definitiva. En su opinión, ello se debe a que esta cuestión tiene un enorme parecido con el problema del libre albedrío: "El problema de la autonomía en la teoría política –como el 'problema de la agencia' en las ciencias sociales—tiene un enorme parecido con uno de los más fieros problemas en toda filosofía, el del libre albedrío".[154]

Appiah señala que, frente a este problema "familiar", para tratarlo, recurrirá a una respuesta también "familiar" frente al mismo: lo que él llama la solución de "los dos puntos de vista" de Kant. Para exponerla, comienza por señalar que, de acuerdo con la doctrina kantiana,

> para ciertos propósitos, debemos reconocer que somos seres naturales y nos vemos a nosotros mismos y a los otros como parte del reino natural, sujetos a las explicaciones teóricas en términos de causas naturales. Desde este punto de vista, pertenecemos al llamado mundo sensible, el *Sinnenwelt*. Pero este punto de vista no lo podemos adoptar cuando actuamos como agentes racionales: 'Todos los hombres

[152] Ibid., pp. 51-52.
[153] Ibid., p. 54.
[154] Ibid., p. 55.

> piensan de sí mismos como poseedores de libre albedrío', Kant notó. Consecuentemente, 'para *los propósitos de la acción*, el sendero de la libertad es el único sobre el cual podemos hacer uso de la razón en nuestra conducta'. Aquí nos situamos a nosotros mismos en el llamado mundo inteligible, el *Verstandeswelt*… Estos mundos de Kant son en realidad puntos de vista, no planos de realidad. 'El concepto de mundo inteligible es', para él, 'sólo un punto de vista, el cual la razón se encuentra obligada a adoptar fuera de las apariencias *para concebirse a sí misma como práctica*'. Debemos actuar como si la libertad es posible, aunque no podamos proveer ninguna justificación teórica para ella; en ese sentido, él afirma, [la libertad] no puede ser explicada, sólo defendida.[155]

Appiah afirma que lo que desea tomar de la doctrina de "los dos puntos de vista" de Kant es que ella, en algún sentido, deriva "de dos tipos de propósitos o intereses" diferentes. Así, en opinión de Appiah, el debate sobre la agencia y la estructura, entre autonomistas y sus críticos, "ha tendido a suponer una oposición entre ellos, compitiendo, por decirlo de algún modo, por el mismo espacio causal".[156] Lo que la doctrina kantiana de los dos puntos de vista nos ayuda a ver es que debemos abandonar esta oposición, pues la lógica de la estructura (la que aporta *causas* para la acción) y la lógica de la agencia (la que aporta *razones* para la acción) pertenecen a dos puntos de vista diferentes: "El actuar *como si*, el mirarse a uno mismo *como si*: esta noción del *als ob* es central en la argumentación de Kant; es el sello de su filosofía 'crítica'. Como lo es la noción aliada de intereses y propósitos que seleccionan cuál *als ob* entra en acción: Un 'interés', dice Kant, 'es eso en virtud de lo cual la razón se torna práctica –esto es, se vuelve una causa que determina la voluntad".[157]

De acuerdo con Appiah, la ayuda que esto nos brinda en el debate entre agencia y estructura tiene que ver con el hecho de que toda teoría (en ciencias naturales o sociales) parte de suposiciones o "idealizaciones", entendiendo por ellas lo siguiente:

> Una idealización es una 'falsedad útil': y útil siempre significa 'útil para un propósito'… Podemos suponer que, desde el punto de vista del universo, todo lo observable puede ser reducido a la física nuclear, pero este no es un punto de vista disponible a nosotros, y nuestras teorías, como todos nuestros productos, son cosas imperfectas… Partiendo del hecho de que no tenemos teorías perfectas, procedemos con las mejores que podemos elaborar: y la mejor teoría para algunos propósitos puede ser

---

[155] Ibid. pp. 55-56.

[156] Ibid., p. 56.

[157] Loc. cit. Aquí, vale la pena hacer notar que Kant no estableció diferencias entre "intereses" y "propósitos", sino entre fines subjetivos y objetivos, cuando señala que un *medio* es sólo "lo que constituye meramente el fundamento de la posibilidad de la acción, cuyo efecto es el fin", y que el *resorte* es "el fundamento subjetivo del deseo", mientras que el *motivo* es "el fundamento objetivo del querer", de ahí la diferencia entre fines subjetivos (basados en el resorte) y fines objetivos (basados en el motivo), siendo estos últimos los que valen para todo ser racional. Ver: Immanuel Kant, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. Manuel García Morente, Ediciones Encuentro, Barcelona, 2007, p. 65.

mejor –para *esos* propósitos—que la mejor teoría que responda a esta demanda de reduccionismo metodológico.[158]

El punto que Appiah quiere señalar es que si nos acostumbramos al hecho de que en las ciencias naturales hay mucho "*como-si*-endo", podemos preocuparnos menos del más amplio *como si* kantiano en moral; es decir que no importa tanto si la idea de la autonomía moral, tratándose de una idealización o "falsedad últil" cuenta o no con un estatus epistémico incontestable. Así, en su opinión, "la doctrina de los dos puntos de vista sugiere… que el discurso de la agencia es guiado por intereses o intenciones diferentes de aquellos que guían el discurso de la estructura; y sólo avanzamos un poco más cuando decimos que estos intereses diferentes hacen diferentes idealizaciones apropiadas, diferentes *como sis* útiles".[159] De este modo, Appiah quiere hacer notar que quienes apoyan la idea de autonomía moral individual lo hacen porque su interés se encuentra en defender la libertad individual, independientemente de que la noción de autonomía moral no pueda ser demostrada de forma incontrovertible, precisamente porque es producto de una teoría que, como todo lo hecho por humanos, es imperfecta, mientras que sus críticos, los que hacen énfasis más en la estructura que en la agencia, sitúan su interés más en la armonía o la estabilidad sociales: "los choques entre, digamos, perspectivas tradicionalistas y libertarias expresan choques acerca de qué es lo que a cada uno le importa más –estabilidad social o libertad expresiva; la gestión social o la libertad individual. No son acerca de cómo es el mundo, sino sobre cómo debería ser".[160] De ahí el carácter normativo del debate en torno a la autonomía moral individual.

Además, la doctrina de "los dos puntos de vista", de acuerdo con Appiah, arroja luz sobre otros problemas complejos relacionados con la libertad, en los que de nuevo, en su opinión, se hace presente el hecho de que el interés (lo que se busca defender) determina el tipo de respuesta que se dé. Por ejemplo, cuando nos preguntamos cuándo es algo una condición para hacer una elección y cuándo una limitación para elegir, inevitablemente, "cómo contestemos es un asunto de juicios guiados por el interés, de qué punto de vista adoptemos. Así como la libertad y la necesidad pueden separarse y asignarse a dos registros

[158] Kwame A. Appiah, "The ethics…", op. cit., p. 57.
[159] Ibid., p. 58.
[160] Ibid. pp. 58-59.

diferentes de explicaciones, lo mismo ocurre con los debates en la teoría política".[161] Por todo lo anterior, en su opinión, la falta de coherencia teórica (distintas teorías con diferentes idealizaciones buscando explicar diferentes tipos de fenómenos y que llegan a contradecirse entre sí) "puede verse como algo necesario y deseable; lo que le pedimos a una teoría es que se adecúe a su propio proyecto constitutivo –que se gane sus propios *como sis*".[162]

Lo que realmente importa para Appiah son los intereses que tenemos para adoptar cualquiera de los dos puntos de vista, precisamente por las consecuencias que ello tiene en la vida de las personas: "Kant afirmó que la libertad no podía ser explicada, sólo defendida. Si debemos defender el discurso de la autonomía personal, es principalmente por lo que este vocabulario nos permite ver y decir. Tomar la autonomía en serio… tiene consecuencias. Es proponer una política que mira a las personas como fines, como poseedoras de dignidad y valía inherente. Es proponer un orden social que conduce a alguna versión de individualidad".[163] Con ello, queda claro que la defensa de Appiah de la libertad y la autonomía moral individuales se realiza en función de los ideales, los valores y los beneficios (intereses) que, desde una perspectiva liberal, se desprenden de ellas, dando por sentado que su justificación teórica no es posible, precisamente por las limitaciones de la razón humana (teorías imperfectas). Esta limitación, como se verá en el siguiente apartado, forma parte central de su propuesta sobre el "cosmopolitismo con raíces".

Es precisamente este punto, la imposibilidad de la justificación teórica de la idea de autonomía moral –como sí puede alcanzarse de algunas de las leyes que rigen la naturaleza o el cosmos—y por tanto, de no poseer tal idea un estatus epistémico incontestable, lo que se buscaba destacar en el presente apartado.[164] Ello, como se mencionó al inicio, para tener

---

[161] Loc. cit.
[162] Ibid., p. 60.
[163] Ibid., pp. 60-61.
[164] Puede decirse que para Rawls, como para Kant, el hecho de razón o *faktum* es una autentificación suficiente de la ley moral y, a partir de ella, de la libertad y la autonomía moral (ver p. 59). Pero incluso, en el caso de Rawls, recuérdese que éste afirma en *Temas* que para que al aplicarse el procedimiento IC las personas puedan llegar más o menos los mismos juicios, es necesario que "se aplique a conciencia y de forma inteligente, y contra el trasfondo de, a grandes rasgos, las mismas creencias e información" (ver p. 58); así, es claro que en el proceso del surgimiento del ámbito de los fines hecho realidad, producto de la aplicación del procedimiento IC, las creencias resultan también fundamentales. Más aún, cuando Rawls advierte de los peligros de ver en la ley moral una "falsa ilusión empirista", el lenguaje que emplea en torno al principio de

presente que una concepción de derechos humanos basada en tal principio, no puede aspirar a erigirse en la fuente última de validez cuando se discuten en el ámbito internacional la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos. Más aún si se tiene presente, como se desprende de la exposición de Appiah, que desde la propia filosofía occidental no son pocas las voces que critican tal idea, tal como se mostrará en el siguiente capítulo, a partir de la obra de Charles Taylor. Tener lo anterior presente busca también constituirse en motivo para persuadir a quienes como Appiah encuentran en la autonomía moral un ideal que debe defenderse en beneficio de los individuos (particularmente la libertad de elección individual en el proceso vital de llevar la vida que se busque llevar), vean en el diálogo con otras tradiciones de pensamiento una vía privilegiada para que tal idea sea no sólo expuesta, sino potencialmente hecha propia por tales tradiciones e, incluso, enriquecida, toda vez que, como el propio Appiah señala, dadas las limitaciones de la razón humana, resulta imposible zanjar definitivamente este debate internacional.

4. El *cosmopolitismo con raíces* de Kwame A. Appiah

En el presente apartado, con base también en *La ética de la identidad*, analizaré la propuesta de "cosmopolitismo con raíces" que Appiah plantea como alternativa para la relación de las democracias liberales occidentales con otros regímenes y sociedades a escala global, y también como vía para alcanzar la aceptación y extensión de derechos humanos fundamentales en el plano internacional. Al respecto, expondré la original tesis de Appiah referente a la ausencia de necesidad de acuerdo en el plano teórico en torno al contenido de los derechos humanos para que el régimen legal internacional de derechos humanos, en la práctica, se fortalezca y extienda. He decidido referirme a su *Cosmopolitismo* en notas al pie

---

autonomía moral evoca el del discurso religioso: "La 'falsa ilusión' empirista, como Kant la llama, no debe despojarnos la **gloriosa revelación** de nuestra autonomía" (ver p. 63). Las negritas son del autor. Asimismo, téngase presente lo que afirma otro autor liberal, Schneewind, estudioso de Kant, en relación con el hecho de que el principio de autonomía moral es producto de la invención y no un descubrimiento de Kant o una revelación: "Kant inventó el concepto de la moralidad como autonomía. Utilizo la noción de invención tal como él lo hizo en una observación de su juventud. 'Leibniz concebía una sustancia sencilla –dijo Kant—, que solamente tenía representaciones oscuras y a la cual llamaba *mónada adormecida*. Era una mónada que él no había explicado sino inventado; porque tal concepto no le fue dado sino que fue creado por él'". J. B. Schneewind, La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna, trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas, FCE, México, 2009, p. 23.

cuando, en mi opinión, vale la pena complementar algunas de las ideas contenidas en *La ética de la identidad*.

Para exponer su propuesta, Appiah, como primer paso, señala que tanto teórica como políticamente la idea de la diversidad *simpliciter* es apreciada como principio, por encontrarla como algo relacionado con la libertad, con la no opresión.[165] Sin embargo, en su opinión, desde una perspectiva liberal, la diversidad sin más no puede constituir un principio cuando el sujeto al que nos referimos no lo constituye una persona humana, sino una cultura, pues son las personas y no las culturas las sujetas de derechos.[166] Por ello, en su opinión, es notorio que la diversidad como principio suele aplicarse a dos mapas diferentes, a lo que él llama "diversidad externa" y "diversidad interna". En el primero se describen diferentes *modus vivendi* entre las comunidades culturales dispares o, incluso, entre diferentes estados nacionales. En el otro, se describe la *diversidad interna* de una sociedad o los distintos modos de vida que en ella se encuentran: "llamaré al primero diversidad 'externa' y al segundo diversidad 'interna'. Los dos pueden complementarse pero también oponerse… Siempre que la diversidad se refiere no a personas, sino a pueblos… podemos esperar un conflicto entre las dos formas de hablar de la diversidad".[167] Ante este conflicto y teniendo presente que, en su opinión, los sujetos de derechos son las personas y no las culturas, Appiah concluye que alguien con afinidades liberales no puede apoyar la diversidad externa si ésta amenaza o limita el ejercicio de la autonomía individual al interior de cualquier sociedad dada:

> Ciertamente, si a ti te importa la autonomía –o incluso, para este problema, la promulgación de la racionalidad social—no puedes tomar la diversidad como el bien último. 'Al hablar de diversidad y diferencia muy frecuentemente se hace sin tomar en cuenta el grado de convergencia que entraña sostener un orden constitucional que es liberal, democrático y caracterizado por vínculos ampliamente extendidos de amistad cívica y cooperación', Stephen Macedo escribe. 'No toda forma de diversidad cultural y religiosa debe celebrarse, y no todas las formas de lo que puede ser etiquetado como 'marginación' y 'exclusión' deben lamentarse o deben merecer una disculpa. Formas profundas de convergencia y de ser iguales no sólo deben buscarse, sino también ser planeadas sin vergüenza'… puede ser que muchos de nosotros valoremos la diversidad no porque sea un bien primario, sino porque pensamos que se trata de algo correlativo a la libertad, a la no dominación. Pero si la autonomía es la principal preocupación, el principio de diversidad –el valor de la diversidad *simpliciter*—no puede ser el dueño de nuestra lealtad.[168]

[165] Ibid., p. 147.
[166] Ibid., p. 141.
[167] Ibid., p. 147.
[168] Ibid., p. 153.

Habiendo establecido que él sostiene que el principio de autonomía individual debe situarse sobre el de la diversidad externa o la diversidad *simpliciter*, Appiah inicia el planteamiento de su *cosmopolitismo con raíces* señalando que el ideal de "ciudadano del mundo" se remonta a la filosofía cínica, pasando por la estoica e, incluso, con Agustín, en el periodo cristiano, y que lo que está en juego en sus distintas versiones es, por un lado, reconocer nuestro habitar un mismo mundo, e interesarnos por él, reconociendo, por el otro, que pertenecemos a comunidades políticas limitadas geográfica y legalmente (los estados nacionales modernos) en las que hacemos nuestras vidas. Ante ello, el proponer algún tipo de cosmopolitismo en la actualidad, en su opinión, pasa por buscar conciliar activamente las lealtades más numerosas y específicas hacia la comunidad política nacional, por un lado, y aquellas que surgen de nuestro sentirnos habitantes del mundo común, de la Tierra, por el otro.[169]

Para concretar este ideal, señala primero, por vía negativa, que este tipo de cosmopolitismo, va obviamente contra formas tóxicas de lealtad universal como las de los movimientos islámicos radicales o la misión cristiana victoriana, las cuales han buscado "imponer sus supuestamente superiores maneras a menudo con la espada" y que, en buena medida, resulta como una "foto en negativo" de lo que un liberal valora.[170] Tampoco se trata de un cosmopolitismo que busca la creación de un gobierno global, supranacional, que vaya contra el patriotismo, como algunos proponentes de un cosmopolitismo "extremo" sugieren, precisamente porque tales propuestas, independientemente de las dificultades materiales para concretarlo, tienen como trasfondo el obligar a darle un mismo peso a las lealtades respecto de las personas que nos son más próximas (connacionales) con el resto de la humanidad, lo que él llama "imparcialidad extrema".[171]

Así, la versión de cosmopolitismo que Appiah defiende, busca lo siguiente:

> no busca destruir el patriotismo, o separar nuestras lealtades "reales" de las "irreales". Más importante aún, no se agota en buscar un universalismo moral. Lo que busca, por consiguiente, es ofrecer resistencia a la distinción extrema que se hace a veces entre cosmopolitismo "moral" y "cultural", en el que el primero comprende aquellos principios del universalismo moral y el imparcialismo, mientras que el segundo comprende los valores de quien viaja por el mundo y encuentra placer en conversar con extranjeros

[169] Ibid., pp. 214-218.
[170] Ibid., pp. 220-221.
[171] Ibid., pp. 221-222.

> exóticos. El discurso del cosmopolitismo enriquecerá nuestro entendimiento sólo cuando le den forma estos dos ideales: si nos importan [we care *about*] aquellos otros que no pertenecen a nuestro orden político –otros quienes pueden tener compromisos y creencias diferentes a los nuestros—, debemos tener formas de hablarles *a* ellos... Un cosmopolitismo con posibilidades debe reconocer cierto tipo de universalismo junto con la legitimidad de cuando menos algunas formas de parcialidad.[172]

Se trata entonces de un ejercicio de conversación que permita llegar a ese equilibrio entre alguna forma de universalismo con el respeto por la legitimidad de algunas formas de parcialidad. Como primer paso para realizar este ejercicio, Appiah sostiene que debe clarificarse el punto de por qué cierto grado de parcialidad no sólo es deseable, sino indispensable. Señala que ante la pregunta "¿no es el patriotismo, o cualquier forma de parcialidad, una deserción del universalismo moral?", debe tenerse presente que a las personas no se les puede exigir que sean completamente imparciales en sus obligaciones hacia los demás, sean las personas más cercanas o las más distantes a ellos. Sus afectos, surgidos en buena medida como producto de sus proyectos de vida, les imponen obligaciones hacia quienes constituyen en mayor o menor medida el mundo afectivo que da sentido a su vida, se trate de familiares o amigos, o también compatriotas. Sin embargo, al Estado al que pertenecen sí debe exigírsele plena imparcialidad para no conceder a individuos o grupos tratos preferenciales que irían contra el principio de la igualdad de todos los ciudadanos:

> En primer lugar, es un error en el empleo de la categoría [de la igualdad] el sostener que las personas tienen obligaciones por el principio de igualdad moral. El liberalismo, en la mayor parte de sus formulaciones, está de hecho preocupado por la igualdad moral: el Estado debe manifestar respeto igual hacia sus ciudadanos. En donde nos equivocamos es en suponer que los *individuos* deben ser sujetos a la misma obligación. La justicia social puede requerir imparcialidad –o… 'neutralidad'. Pero la justicia social no es un atributo de los individuos. A un individuo no se le puede exigir que sea imparcial frente a sus congéneres más que lo que está obligado a administrar su propias finanzas. Aquí encontramos la 'lógica de la congruencia' en su forma más grotesca. Si el invocar la igualdad moral, en este contexto, implica una transposición ilícita de la política a las personas, implica el error… de asumir que lo 'igual' significa 'idéntico'… Sí, como personas, estamos obligados a dar a los otros lo que les debemos en tanto que somos seres humanos; pero estos dictados de la moralidad (bajo todas las concepciones plausibles de moralidad) restan determinación al rango de cosas que nos importan.[173]

¿Cómo resolver, desde la teoría, este conflicto? De acuerdo con Appiah, el reto es conciliar dos proyectos diferentes: "la tarea de crear una sociedad bien ordenada y la tarea personal de llevar una buena vida", tareas que se intersectan en la idea de "hechura del alma",

[172] Ibid., pp. 222-223.
[173] Ibid., pp. 228-229.

intersección no sólo de dos proyectos diferentes, sino muy importante, de "dos registros normativos" diferentes, razón por la cual, lo que debe buscarse es integrar estos registros en una teoría de valor mixta: "una que haga espacio tanto a nuestros principios dependientes de nuestro proyecto de vida como a aquellos objetivos; a nuestras obligaciones que son morales y universales, y a nuestras obligaciones éticas, relativas a nuestras relaciones densas, a nuestros proyectos –a nuestras identidades".[174] De esta forma, mediante una teoría de valor mixta, es que Appiah propone una solución al problema teórico de qué tan parciales o imparciales deben ser nuestras obligaciones hacia los extranjeros y hacia los miembros de la propia comunidad.

Habiendo presentado su solución a la cuestión de la parcialidad, Appiah procede a exponer qué posibilita, en su opinión, el que pueda tener lugar el debate y la conversación entre personas de tradiciones culturales diferentes y afirma que ello, en primer lugar, es posible gracias a las que llama "habilidades" humanas. Las primeras dos son "la habilidad de escuchar y hablar a gentes, cuyos compromisos, creencias y proyectos pueden parecer distantes a los nuestros".[175] Es decir que el habla y la escucha, en tanto habilidades humanas e indispensables para pensar a los seres humanos como seres dialógicos, permiten la apertura al otro. La tercera, en íntima relación con las dos primeras, es la capacidad humana para entender historias o entender la lógica narrativa de las historias que aun los otros muy diferentes a nosotros pueden contarnos: "la capacidad humana básica de entender historias, incluso las ajenas, es lo que también nos vincula, poderosamente, a los otros, incluso a los muy extraños a nosotros".[176]

Appiah insiste en estas habilidades y no en una supuesta "razón humana común" como aquellas que posibilitan el acercarnos y conversar con los otros, aun si no compartimos con ellos ni el mismo sistema de valores o las mismas nociones de racionalidad. Habiendo apelado a esas habilidades comunes a los humanos, entonces plantea una condición, a la vez que advertencia, para iniciar la conversación o el diálogo con personas de otras culturas o tradiciones diferentes: desde una perspectiva liberal, la autonomía, entendida como

[174] Ibid., pp. 232-233.
[175] Ibid., p. 246.
[176] Ibid., p. 257.

capacidad para elegir el modo de vida individual, no puede quedar comprometida con el respeto que como sociedad se pueda brindar a otras sociedades o estados, pues constituye un principio irrenunciable: "la idea fundamental de que toda sociedad debe respetar la dignidad humana y la autonomía personal es más elemental que el amor cosmopolita por la variedad; de hecho, como afirmo, es la autonomía que permite la variedad la que constituye la justificación fundamental de ésta. Los cosmopolitas no piden a otra gente que mantenga su diversidad de especies al precio de la autonomía individual".[177]

Tal condición se convierte en advertencia al señalar que puede sacarse lección de dos actitudes, identificables en el pasado, que resultan igualmente inadmisibles: el rechazo y la adopción radicales del universalismo como valor. El primero lo es porque abre la puerta a la justificación de prácticas inaceptables y a ver en todo esfuerzo por modificar las formas de vida como un acto de resistencia a la hegemonía política y económica del mundo industrializado.[178] Appiah enfatiza que esto último es particularmente claro cuando se piensa qué posición debe asumirse frente a prácticas iliberales enraizadas en tradiciones locales, como la infibulación femenina. De ver en el liberalismo un sistema para empleo exclusivamente local, con un estatus "igualmente válido" que otros sistemas como el confucianismo o las religiones tradicionales africanas, señala, estaríamos aceptando "definir mundos herméticamente sellados, cerrados el uno para el otro, dentro de los cuales cada persona está atrapada en un consenso moral, sin acceso a los argumentos de afuera… [Este enfoque] trata de una manera muy pobre la realidad del disenso interno… Mi queja contra el antiuniversalismo es que protege la diferencia al costo de fragmentar cada comunidad en un mundo moral en sí".[179]

El segundo, la adopción radical del universalismo, es inadmisible por los riesgos, opuestos al primero, que entraña. Es decir que puede propiciar el que se busque que las sociedades cambien de acuerdo con los valores que desde Occidente se conciben como universales, asumiendo muchos supuestos del realismo moral. Esta posición, en opinión de Appiah, muy propia del humanismo del pasado, parte de la existencia

[177] Ibid., p. 268.
[178] Ibid., pp. 247-248.
[179] Ibid., pp. 248-249.

> de una naturaleza humana objetiva: había necesidades e intereses objetivos, originados en nuestras naturalezas animal y racional, y era sobre estas naturalezas comunes que nuestros derechos humanos comunes se basaban de alguna forma… Los principios eran universales: lo que era local era su aplicación. Ésta era una forma de realismo moral: la visión de que el universo, no el sentimiento humano, determina lo que es correcto y bueno. Y para el realista moral… si el universo está de mi lado, naturalmente se opondrá a aquellos Otros que están en desacuerdo conmigo.[180]

Appiah recuerda que el error básico de este proyecto es la "falacia naturalista", identificada por Hume, consistente, como es sabido, en extraer un "se debe" de un "es".[181] El problema, en su opinión, es que actualmente hay llamados, desde distintas direcciones filosóficas, a abandonar la oposición hecho-valor y a aceptar alguna forma de realismo moral como fundamentación de los derechos humanos universales, una opción mala para Appiah, incluso al interior de Occidente[182], por el hecho de que el compartir una misma biología, nosotros los humanos, no implica el que tengamos una misma naturaleza ética:

> No creo que lo que está mal con el viejo argumento es el llamado a una esencia humana. El problema que se hace claro en los casos reales es que los numerosos intereses que la gente tiene en virtud de nuestra biología compartida no funcionan fuera de sus contextos simbólicos… Una biología compartida, una esencia humana natural, no nos brinda, en el sentido relevante, una naturaleza ética compartida. Y una vez que entras en un **diálogo genuino** con gente que no apoya tus puntos de vista acerca de estos asuntos, descubrirás que no hay una vía para resolver las controversias en torno a hechos básicos, sean morales o no, desde los cuales iniciar la discusión. **No hay fundamentos garantizados**… En la vida real, los juicios acerca de lo correcto y lo incorrecto están íntimamente ligados a la creencia religiosa y metafísica, y a creencias acerca del orden natural. Y éstos son asuntos en torno a los cuales puede ser difícil alcanzar acuerdos. (Es difícil persuadir a gente que, por un lado, no existen los electrones y, por el otro, que no existen las brujas). **El diálogo real rápidamente quedará obstaculizado**… porque los interlocutores que están en desacuerdo a *este* nivel muy probablemente tratarán las afirmaciones del otro como 'meramente hipotéticas' y por lo tanto **no se involucrarán con ellas seriamente**.[183]

Decidí escribir en negritas lo resaltado en esta cita porque estas objeciones, como se verá en el tercer capítulo, constituyen algunos de los escollos a remontar en un diálogo, de acuerdo con Dmitri Nikulin. No obstante, a partir de su escepticismo en torno a procesos de diálogo

---

[180] Ibid., p. 251.
[181] Loc. cit.
[182] Ibid., pp. 251-252.
[183] Ibid., pp. 252-253. Las negritas son del autor. En *Cosmopolitismo*, Appiah señala, en relación con el carácter normativo que tiene el conocimiento científico en Occidente, que "si el método científico no nos ha permitido avanzar en nuestro entendimiento de los valores, entonces su superioridad no ofrece ninguna razón para suponer que nuestra aproximación a los valores es superior", razón por la cual, "tenemos toda razón para pensar que podemos aprender de otros pueblos, tanto en formas positivas como negativas". Kwame A. Appiah, Cosmopolitism, Norton, Nueva York, 2006, p. 43.

en los que se viertan juicios acerca de lo correcto o incorrecto, como Appiah lo menciona, es que podemos adentrarnos en la parte medular de su propuesta de "cosmopolitismo con raíces": lo que verdaderamente está en juego, desde una perspectiva liberal como la de Appiah, son los derechos humanos. Ello es lo que realmente importa detrás de la advertencia de los riesgos que el rechazo o la adopción extremas del universalismo conllevan; es decir que desde una perspectiva liberal, esa conversación o ese cosmopolitismo importa, precisamente, por el respeto de la autonomía individual, para poder evaluar si se respetan o no los derechos humanos –concebidos desde una perspectiva liberal—en otros estados o sociedades. Ello queda de manifiesto cuando Appiah señala que en su propuesta, "lo que está en juego no es si lo que podemos compartir es variado o no –que lo es—, sino si es posible o no que entre tales cosas esté incluido el respeto de ciertos valores fundamentales, entre ellos y en particular, derechos humanos fundamentales".[184]

Appiah responde afirmativamente esta cuestión e introduce lo que, en mi opinión, constituye el punto central y más original de su propuesta: su llamado a no buscar acuerdos teóricos en torno a los principios que fundamentan los derechos humanos, sino llegar a acuerdos en las prácticas. Appiah afirma que el buscar acuerdos en el plano de los principios no sólo entraña el riesgo de que no los encontremos, sino sobre todo que no encontremos elementos mínimos para la acción común, lo cual es, en su opinión, lo que en verdad se necesita:

> Hablando pragmáticamente, no necesitamos resolver desacuerdos de principios acerca de por qué debemos salvar este niño de que se ahogue si, de hecho, estamos de acuerdo en que el niño debe ser salvado… Quiero sugerir que había algo equivocado con la descripción original de cómo el diálogo debe ser iniciado. Se basaba en la idea de que debemos encontrar puntos de acuerdo a nivel de principios… Lo que aprendemos de los esfuerzos reales de diálogo intercultural –lo que aprendemos del viajar, pero también de poemas o novelas o películas de otras partes—es que podemos identificar puntos de acuerdo que son mucho más locales y contingentes que los principios. Podemos estar de acuerdo, de hecho, con muchos momentos del juicio, incluso si no compartimos el marco dentro del cual esos juicios se hacen… Y, en la medida que tenemos problemas que se resuelven en narrativas o barrios, tales problemas pueden ocurrir tan fácilmente con narrativas y barrios a la vuelta de la esquina, como tienen lugar en otros que se encuentran muy lejos.[185]

[184] Kwame A. Appiah, "The Ethics…", op. cit., p. 259.

[185] Ibid., p. 253. Al respecto, como se verá en el segundo capítulo, Taylor señala que si bien en una primera etapa es posible evitar la discusión sobre los fundamentos de los derechos humanos, alcanzando acuerdos en el plano de las prácticas, tarde o temprano la discusión de los fundamentos se hace inevitable.

Así, el cosmopolitismo que Appia defiende, es uno basado en "una forma de universalismo sensible a las maneras en las que el contexto histórico puede dar forma al significado de una práctica… en el que no necesitemos un acuerdo teórico robusto para asegurar prácticas compartidas".[186] En su opinión, esto no quiere decir que alcanzar acuerdos en el plano de principios universales sea imposible o no deseable, pues nuestra capacidad de entender historias, y por medio de ellas, particulares, no es lo único que tenemos en común.[187] Simplemente significa que lo que hace posible una conversación con los otros no es el que compartamos una cultura común o un tipo de entendimiento que surge de un ejercicio específico de nuestra capacidad racional, sino "la capacidad de seguir una narración y ver surgir un mundo de ella: y pasa que hay mucha gente en todo lugar más que deseosa de hacer eso. Esa es la epistemología moral que hace posible al cosmopolitismo".[188]

Propone, para quienes su propuesta de no buscar acuerdo en el plano de los principios, de la teoría, llegue a no resultar muy satisfactoria, conceptualizar los derechos humanos empleando el concepto elaborado por Cass Sunstein, originalmente empleado en el contexto del derecho constitucional estadounidense, de "acuerdos teorizados de forma incompleta" (*incompletely theorized agreements*), el cual permitiría la defensa de acuerdos, en este caso de derechos humanos, con apoyo de las sociedades locales, sin necesitar una fundamentación en el plano de los principios muy elaborada y, sobre todo, acabada.[189] Adoptar esta estrategia

---

[186] Ibid., p. 256. En *Cosmopolitismo*, en relación con la capacidad de los seres humanos de alcanzar acuerdos sin compartir los mismos fundamentos que mueven a la acción, y en relación con el papel que suele darse en Occidente al empleo de la razón como fuente de entendimiento, Appiah señala: "podemos llegar a acuerdos sobre *qué* hacer aún si no estamos de acuerdo en el *por qué*… exageramos el papel del argumento razonado en el alcanzar o en el fracasar en llegar a acuerdos sobre los valores". Appiah, "Cosmopolitism", op. cit., p. 67. Como es claro, en este punto Appiah comparte el escepticismo de Rorty en torno a la fuerza de los argumentos razonados para transformar el actuar moral de las personas.

[187] Por otra parte, si bien Appiah es crítico, como se ha visto, de la razón como capacidad humana, en tanto limitada, la considera crucial para, potencialmente, llegar a acuerdos mediante el diálogo: "Prefiero hablar *con* la Ilustración: pensar en el diálogo –y no sólo al diálogo entre culturas que los cosmopolitas favorecen— como una búsqueda compartida por la verdad y la justicia". Kwame A. Appiah, "The ethics…", op. cit., p. 250.

[188] Ibid., p. 258.

[189] Ibid., p. 266. Al respecto, Sunstein, al explicar su propuesta, señala lo siguiente: "De hecho, la gente con frecuencia alcanza *acuerdos teorizados de forma incompleta en torno a un principio general*". Tales acuerdos son teorizados de forma incompleta en el sentido que la gente que acepta el principio, no necesita estar de acuerdo con lo que éste entraña en casos particulares… Este tipo de acuerdo es teorizado de forma incompleta en el sentido que no está *completamente especificado*". Y más adelante, señala la ventaja de estos acuerdos: "pueden permitir la aceptación de una aspiración general cuando la gente no sepa con claridad qué significa tal aspiración, y en este sentido, permiten mantener cierta medida de estabilidad y flexibilidad con el correr

pragmática en la defensa de los derechos, en opinión de Appiah, implica contención en la elaboración de estándares en materia de derechos humanos, o lo que él llama "modestia judicial", pues en su opinión, y como se verá más abajo, no todo constituye un derecho humano fundamental.[190] En último término, Appiah sostiene que es suficiente "argumentar en favor de derechos básicos en una forma receptiva a un ecumenismo metafísico y que responda a los vocabularios morales que se encuentran en el terreno… porque los derechos humanos pueden, y deben, sostenerse sin un consenso metafísico".[191]

Entonces, ¿cómo podría la epistemología moral de la lógica narrativa ayudar, sin necesidad de un acuerdo teórico robusto en cuanto a principios, a la extensión del régimen internacional de derechos humanos, si ésa es la tarea más acuciante? En primer lugar, señala Appiah, deben tenerse en cuenta los dos principales problemas que tal régimen observa en su estado actual: su alcance y su indeterminación. En relación con el primero, afirma que "debe reconocerse que la discusión en torno a los derechos humanos desde hace mucho ha tendido a desbordar su cauce… incluso desde la Declaración de los Derechos Humanos de 1948".[192] Con ello no se refiere a la conocida crítica de que los derechos humanos sean una mera expresión de "parroquialismo occidental", sino al empleo del término "derechos humanos" –como en su opinión se desprende de la propia Declaración—para designar algo como las condiciones para la obtención de bienes sociales, más que esos bienes en sí. Aclara que esto tampoco quiere decir que las primeras sean menos importantes que los segundos –en muchos casos son aún más importantes. Lo que él encuentra problemático y potencialmente peligroso es que tales condiciones "no son cosas que un Estado empobrecido, sin importar lo bien intencionado que pueda ser, pueda simplemente proveer. A diferencia, digamos, de la prohibición contra la tortura, su realización depende de los recursos, no sólo de la voluntad política".[193] El peligro que Appiah ve en que se exija a un Estado empobrecido

---

del tiempo. A la vez, permiten evitar que se dé un desacuerdo social a gran escala en relación con los casos particulares". Cass R. Sunstein, "Incompletely theorized agreements", Harvard Law Review, vol. 108, p. 1739. Como es claro, se trata de una propuesta que, al extrapolarla al ámbito internacional y la discusión de los derechos humanos, va en línea con la aspiración de Eleanor Roosevelt y Jacques Maritain en relación con la adopción desde distintas tradiciones de pensamiento de los derechos humanos consagrados en la DUDH.

[190] Ibid., p. 258.

[191] Ibid., p. 267.

[192] Ibid., p. 260.

[193] Ibid. p. 261.

cumplir con compromisos que no puede honrar, a raíz de dicha falta de cumplimiento, tiene que ver con que, en última instancia, se desacredita todo el sistema internacional de derechos humanos.[194] Por ello, afirma que lo único que debe considerarse realmente como derechos humanos son los derechos negativos, las prohibiciones a la acción estatal y de los otros miembros de la propia comunidad política, pues "no todo bien necesita ser explicado en el lenguaje de los derechos humanos, un lenguaje que cobra mayor sentido si se mantiene dentro de límites".[195]

El segundo problema que Appiah identifica, el de la indeterminación del contenido de los derechos humanos, lo ve reflejado en el empleo de términos como "arbitraria" (detención arbitraria) o trato "degradante". En su opinión, el empleo de estos términos es irreductiblemente una cuestión de juicio y muchas prácticas, profundamente arraigadas en otras sociedades, que nosotros podemos encontrar "arbitrarias" o "degradantes", están sinceramente fundamentadas en la protección de las personas, no para degradarlas (por ejemplo, el empleo del velo por las mujeres para protegerse de miradas masculinas lascivas).[196]

Appiah señala que las mencionadas son sólo dos de las muchas cuestiones que generan perplejidad y dificultan encontrar acuerdo en torno a qué se entiende por derechos humanos, subrayando que en estos temas es fácil argumentar en favor de la posición que se

---

[194] Se trata, precisamente, del problema del déficit de eficacia que se señaló en la introducción.

[195] Ibid., p. 263. Debe señalarse que, como se vio en la introducción, desde la adopción de la Declaración y el Plan de Acción de Viena, en 1993, un principio inamovible en la discusión en torno a los derechos humanos al interior de la ONU, lo constituye la interdependencia e indivisibilidad de todos los derechos humanos, civiles y políticos, por un lado, y económicos, sociales y culturales, por el otro. Sin embargo, desde la filosofía, Appiah no es el único que advierte que situar los más variados fenómenos dentro del marco de los derechos humanos es riesgoso, no sólo por la pérdida de sentido de su vocabulario, al exceder los límites del mismo, sino también porque crea la ilusión de que todo es resoluble rápidamente al conceptualizarlo desde esa perspectiva, como lo señala Flikschuh: "El llamado creciente y rutinario a los derechos humanos en los debates de justicia globales es particularmente desconcertante… el llamado a remedios teóricos y prácticos disponibles, apropiados y listos para todo parece una mala opción. El propio atractivo del teorizar derechos humanos en este contexto sugiere circunspección en relación con su posiblemente ilusoria capacidad de rápidos correctivos frente a los complejos problemas globales que enfrentamos". Katrin Flikschuh, "Human Rights in Kantian Mode", en: Rowan Cruft, Matthew Liao y Massimo Renzo, eds., Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford Scholarship Online, 2015, ver: https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199688623.001.0001/acprof-9780199688623 (fecha de consulta: 31 de julio de 2020).

[196] Kwame, A. Appiah, "The ethics…", op. cit., p. 263.

desee defender, pero que en última instancia se trata de un dilema conocido: "una concepción de los derechos que esté altamente determinada en su aplicación puede no ser lo suficientemente delgada para ganarse un acuerdo amplio; una concepción de los derechos suficientemente delgada para ganarse un acuerdo amplio corre el riesgo de indeterminación o impotencia".[197]

Pese a todas sus limitaciones e indeterminaciones, incluidas las recién mencionadas, Appiah afirma que es impresionante lo bien que han funcionado los derechos humanos a escala planetaria: "La sustancia de estos derechos será siempre puesta en cuestión e interpretada, pero eso no significa que no sean instrumentos útiles para llamar la atención sobre las distintas formas en que la gente es brutal con otros". En su opinión, lo verdaderamente valioso de los derechos humanos es que constituyen un lenguaje para la deliberación, la construcción de argumentos y para alguna forma de conversación, lo que es más importante, pues "es conversación y no conversión lo que debemos buscar; debemos estar abiertos a la posibilidad de enriquecer nuestra visión gracias a nuestros interlocutores", como, por ejemplo, en el caso del trato que se da a los ancianos y lo mucho que se podría aprender al respecto de la tradición confuciana.[198]

Appiah hace notar que si bien los derechos humanos han sido vistos con recelo por encontrarlos como una imposición occidental, como excesivamente "individualistas", también es cierto que han logrado echar raíces en una amplia variedad de contextos sociales, lo que resalta el hecho de que no se necesita fundamentarlos en ninguna metafísica particular, pues se sostienen con base en diferentes fuentes, precisamente porque la noción occidental de dignidad o *dignitas* encuentra nociones similares en otros contextos culturales, como en el caso de la noción ghanesa de *animuonyam*, la cual puede ser traducida como "respeto": "Pero así como la *dignitas*, que en algún tiempo fue, por definición, la propiedad de una élite, se ha expandido para comprender la dignidad humana, la cual es propiedad de cada hombre y mujer, así *animuonyam* puede ser la base del respeto por los otros, el corazón de un compromiso con los derechos humanos".[199]

---

[197] Ibid. pp. 263-264.
[198] Ibid., p. 264.
[199] Ibid., p. 265.

Tanto por la manera en la que el lenguaje y la práctica de los derechos humanos ha permeado en los más diversos contextos culturales y políticos, sin necesitar para ello un acuerdo en los principios, como por la posibilidad de enriquecimiento mutuo entre distintas tradiciones y culturas, gracias a las habilidades humanas del habla, la escucha y la lógica narrativa, comunes a todos los seres humanos, Appiah insiste en la necesidad del diálogo y la conversación entre personas, no necesariamente en contextos formales o institucionales, y a la acción conjunta de ellas para enfrentar problemas compartidos y perseguir aspiraciones comunes:

> En tanto que somos conciudadanos del mundo, no debemos esperar al cambio institucional para ejercer nuestra ciudadanía común: involucrarnos en un diálogo con otros alrededor del mundo acerca de cuestiones grandes y pequeñas que debemos resolver juntos, acerca de los muchos proyectos en los cuales podemos aprender los unos de los otros, es ya vivir como conciudadanos… Esto es tan cierto de conversaciones entre confucianos de Shanghai y pentecostales de Peoria, como lo es para las conversaciones entre gente que difiere en clase y género, o profesión, o a lo largo de todo el rango de las dimensiones de la identidad. Desde estas conversaciones podemos ser llevados a la acción común – en favor de nuestro medio ambiente compartido o los derechos humanos.[200]

Así, en última instancia, lo que la epistemología moral de la lógica narrativa permite, precisamente por los ejercicios de diálogo y conversación, es el que vayamos acostumbrándonos al otro, independientemente de que sus proyectos de vida y sus marcos de referencia, su sistema de valores y sus nociones de racionalidad sean muy ajenos a los nuestros. En su opinión, este proceso de familiarización, puede ilustrarse muy bien con otro que ha tenido lugar al interior de las sociedades democráticas, el de la gradual aceptación de las identidades y formas de vida de gais y lesbianas, acostumbrándose la gente a ellas:

> la versión corta de la historia es básicamente ésta: la gente se acostumbró a las lesbianas y a los gais. Yo apelo a que debemos aprender de la gente en otros lugares, a interesarnos en sus civilizaciones, sus argumentos, sus errores o sus logros, no porque ello nos llevará a un acuerdo, sino porque eso nos ayudará a acostumbrarnos los unos a los otros. Si ese es el propósito, entonces el hecho de que tengamos todas estas oportunidades de desacuerdo en torno a valores, no debe desalentarnos. El entendernos los unos a los otros puede ser difícil; ciertamente es interesante. Pero no requiere que lleguemos a un acuerdo.[201]

---

[200] Ibid., p. 271.
[201] Ibid., p. 78.

Dejo aquí la exposición de los argumentos de Appiah en torno a su propuesta de *cosmopolitismo con raíces* y, para concluir este apartado y el capítulo, realizaré a continuación algunas observaciones sobre ella que encuentro relevantes para los fines de mi investigación. En primer lugar, y como él mismo lo señala, su pertenecer a distintas identidades le permitió entender la posibilidad de que sociedades no liberales puedan enriquecer, mediante el diálogo, a las sociedades occidentales. Ello especialmente porque, como él afirma, fundar la supuesta superioridad civilizatoria occidental en una concepción deificada de la razón (universalismo racional) abre la puerta al deseo de imponer los valores propios, particularmente una concepción específica de los derechos humanos (la liberal), como si de una suerte de misión civilizatoria se tratara, cosa que él rechaza categóricamente y que lo lleva a decir que "lo que necesitamos es conversación y no conversión". Esta actitud de apertura al otro muy lejano de nosotros y de, podríamos decir, sobriedad o modestia en cuanto al papel de la razón, ciertamente representa un contraste claro con otros pensadores liberales, como Rawls, pero va en línea con otros como Rorty.

En segundo lugar, deseo insistir en que, cuando menos como un primer paso, encuentro particularmente valiosa su propuesta de no buscar acuerdos en el plano de los principios, sino en el de las prácticas –un primer paso de este tipo puede propiciar, en una etapa posterior, un acercamiento mayor para las conversaciones en torno a los principios—, precisamente porque, como él lo señala, los derechos humanos pueden sustentarse sobre distintas fuentes en cada contexto particular, como en el caso del concepto ghanés *animuonyan*, razón por la cual puede apelarse a una especie de "ecumenismo metafísico" y así evitar el buscar imponer una concepción sobre otra, producto de una adopción extrema del universalismo moral. Ello, como se verá en el tercer capítulo, resulta de la mayor importancia para llevar a cabo ejercicios de diálogo, pues sin el respeto por las concepciones del otro, tales ejercicios resultan inviables. Así, si lo que se busca es el fortalecimiento del régimen internacional de derechos humanos, es precisamente con ese respeto que se tienen mayores posibilidades de alcanzarlo. Además y ante el prurito que su propuesta pudiera generar entre quienes necesitaran una fundamentación teórica de potenciales acuerdos en torno al contenido y alcance de los derechos humanos, Appiah, siguiendo a Sunstein, propone el empleo de la categoría "acuerdos teorizados de forma incompleta", la cual sin duda podría

constituir una herramienta valiosa a ser explorada en las discusiones y negociaciones internacionales de derechos humanos.

Por último, deseo señalar que en su propuesta de diálogo cosmopolita, como requisito inamovible para iniciarlo, no puede hacerse sino desde la defensa del principio de autonomía moral, con objeto de evitar que los individuos queden de alguna forma aprisionados dentro del contexto cultural al que pertenecen. Como se verá en el capítulo tercero, de acuerdo con Nikulin, uno de los requisitos fundamentales del diálogo genuino es no plantear ninguna precondición para participar en él, precisamente porque fijar precondiciones inhibe o, incluso cierra, la posibilidad de que ocurra el proceso de transformación que potencialmente puede tener lugar en el diálogo. No obstante ello y el escepticismo respecto de ejercicios de diálogo en torno a los principios o los valores, cosa que precisamente resulta indispensable al interior de los foros internacionales de derechos humanos, encuentro más que valioso su llamado a la apertura al otro por las posibilidades de ser enriquecido por él; en este caso, que los estados industrializados occidentales tengan presente lo mucho que tienen que ganar en ejercicios como ésos, incluyendo, potencialmente, el enriquecimiento del propio principio de autonomía moral.

II. LA CRÍTICA DE CHARLES TAYLOR A LA "LIBERTAD MODERNA" Y A LAS ÉTICAS PROCEDIMENTALES, Y SU PROPUESTA PARA UN CONSENSO INTERNACIONAL NO FORZADO EN TORNO A LOS DERECHOS HUMANOS

Como se señaló en la introducción, con objeto de mostrar una de las críticas que desde la filosofía occidental se hace a la idea de autonomía moral y a las éticas que de ella parten (las "éticas procedimentales" modernas) y, por extensión, a las concepciones de derechos humanos que la sitúan en su base, he recurrido al análisis que de ellas hace Charles Taylor. Ello lo hago no sólo para reforzar mi argumentación de los cuatro puntos que se hicieron en el capítulo anterior, sino especialmente por el llamado que hace Taylor de dar cabida, en el debate moral, a éticas que parten de nociones del bien a priori o sustantivas, precisamente porque ello puede propiciar la apertura a dialogar en materia de derechos humanos entre las éticas liberales occidentales, basadas en la autonomía moral, y otras éticas y tradiciones de pensamiento no occidentales que parten explícitamente de nociones del bien a priori. Asimismo, como intentaré mostrar en el capítulo, la crítica de Taylor busca encontrar coincidencias o puntos de partida comunes, sin negar las diferencias de fondo, entre distintas perspectivas filosóficas, intentando reconocer la valía de cada una de ellas, pero subrayando las limitaciones y reducciones de lo moral que llevan a cabo las éticas procedimentales. Por último, la elección de Taylor tiene que ver también con su compromiso con el respeto de ciertos derechos humanos fundamentales y la necesidad de entendimiento y respeto mutuos entre las diversas culturas y tradiciones de pensamiento para intentar alcanzar un "consenso no forzado en torno a los derechos humanos" en el ámbito internacional.

Así, en el primer apartado, con base en los ensayos *La superación de la epistemología* y *La motivación detrás de una Ética Procedimental*, mostraré primero la crítica que hace Taylor a lo que él denomina la "libertad moderna", la cual incluye las nociones de libertad que se encuentran en la base de las teorías éticas de la modernidad, tanto utilitaristas como de matriz kantiana (basadas en el principio de autonomía moral), con objeto de mostrar, como se vio en el capítulo anterior, que la idea de autonomía moral, en opinión de Taylor, es una "creencia antropológica", "un ideal entre otros", por lo que no puede aspirar a gozar de la misma validez y estatus de verdad del que gozan algunas de las leyes que rigen la naturaleza o el cosmos. Y por lo anterior, las concepciones de derechos humanos que de tal idea parten,

no pueden aspirar a erigirse en fuente última de validez en los debates internacionales sobre la fundamentación, alcance y contenido de los derechos humanos.

En segundo lugar, me referiré al esfuerzo de Taylor por demostrar que las éticas modernas procedimentales, tanto las utilitaristas como las deontológicas, parten de una noción implícita del bien, aunque no lo reconozcan –a excepción de la kantiana y también la de Appiah—, sin lo cual, en su opinión, no podrían, sin caer en contradicción, aspirar a convertirse en teorías de la vida moral. Con ello se busca reforzar el argumento de que las éticas liberales y las concepciones de derechos humanos que en ellas se sostienen, no son moralmente neutrales, pues como el resto de las éticas sustantivas, parten también de nociones del bien en sí.

En el segundo apartado, con base en el ensayo *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, expondré los argumentos de Taylor en torno al porqué, en su opinión, el individuo no puede constituirse en árbitro último en el ejercicio de su libertad, lo que para él abre el espacio en el debate moral a las éticas sustantivas, como la aristotélica. Pero también busco con ello mostrar que pueden esgrimirse argumentos –no su mero rechazo bajo el argumento de "imperialismo cultural"— desde tradiciones de pensamiento que no cuentan con una noción exaltada de libertad, como la del liberalismo occidental, en contra de la aceptación de una concepción liberal de los derechos humanos, no sólo por las potenciales consecuencias nocivas para la vida comunitaria, sino también para la propia vida individual, de considerar al agente el árbitro último en el ejercicio de su libertad.

Posteriormente, en el tercer apartado, con base en los ensayos *La motivación detrás de una Ética Procedimental* y *La conducción de una vida y el momento del bien*, realizaré un esbozo de lo que puede considerarse la concepción de razón práctica o razonamiento moral de Taylor. Como se intentará mostrar, para este filósofo, la persona se mueve siempre entre dos especies de polos: la diversidad de bienes y una necesaria búsqueda de unidad del yo, pues la tarea vital a la que se enfrenta no se limita a realizar actos justos o buenos aislados, sino que consiste, sobre todo, en llevar una vida a lo largo del tiempo para llegar a ser la persona que se desea ser. Así, en su opinión, las éticas procedimentales liberales niegan el

problema de la diversidad de bienes y terminan por privilegiar un único ámbito de la vida moral (la justicia) y, además, al interior de este ámbito, al ser incapaces de diferenciar cualitativamente entre los bienes, terminan por homogenizarlos, convirtiendo lo menos importante o trivial en algo de importancia vital

Lo anterior lo encuentro más que relevante para explicar la extrañeza y el rechazo que desde otras tradiciones de pensamiento puede hacerse a la tendencia de muchos quienes, desde visiones liberales, buscan concebir cualquier aspiración vital o reclamo en el lenguaje de derechos humanos, así como a darle a todos ellos un valor fundamental, lo que puede ayudar a explicar, además, la "inflación" de derechos humanos que varios autores, incluidos algunos liberales, consideran aqueja gravemente a la política y el sistema internacionales de derechos humanos. Asimismo, de caerse en cuenta de la indispensabilidad de los otros en el proceso de llevar una vida a lo largo del tiempo, esto sin duda puede llevar a que el agente deje de concebirse como aislado y autosuficiente, sino en contacto y en necesidad del otro, lo que podría propiciar el concebir los derechos humanos a partir de un principio diferente al de la autonomía, por un lado, y el de la heteronomía, por el otro, tal como se plantea en el tercer capítulo.

Por último, en el cuarto apartado, con base en el ensayo *El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento"*, me referiré en primer lugar y muy brevemente a por qué, en opinión de Taylor, el liberalismo, siendo producto de una cultura específica, no constituye un terreno neutral para la discusión entre la diversidad de culturas y tradiciones de pensamiento. En segundo lugar, con base en el ensayo *Condiciones para un consenso no forzado sobre derechos humanos*, expondré la propuesta de Taylor para alcanzar un consenso internacional de este tipo, producto del entendimiento y de un proceso de préstamos que cristalice en formas híbridas en la conceptualización de los derechos humanos, señalando asimismo los distintos obstáculos que él identifica que para ello deben salvarse, así como las soluciones que frente a ellos plantea.

1. La crítica de Charles Taylor a la "libertad moderna" y a las éticas procedimentales modernas

En el presente apartado, como se señaló arriba, busco mostrar dos cosas. La primera, partiendo del ensayo *La superación de la epistemología* y *La motivación detrás de una Ética Procedimental*, es que la idea de libertad concebida como autonomía moral, constituye un ideal entre otros que arraigó en la modernidad, una "creencia antropológica, como Taylor la llama, con objeto de reforzar lo escrito en el capítulo anterior en relación con el estar desprovista tal idea de un estatus epistémico incontestable, lo que la hace susceptible de crítica y, por extensión, también a las concepciones de derechos humanos que la sitúan en su base, buscando preservarla como el bien de mayor importancia.

El segundo punto que se desea mostrar, en directa relación con el primero, es que, de acuerdo con Taylor, las éticas procedimentales liberales, incluidas las de matriz kantiana, parten de nociones de bien en sí –como Appiah admite—, afirmación contenida en el ensayo *La motivación detrás de una Ética Procedimental*. Lo anterior se hace para reforzar el argumento que se vio en el capítulo anterior sobre la imposibilidad de las concepciones liberales de derechos humanos, por su no neutralidad moral, de erigirse en la fuente última de validez en los debates internacionales sobre el alcance y el contenido de los derechos humanos.

Así, en *La superación de la epistemología*, Taylor señala que pese al gran prestigio y aceptación de las que gozara en gran parte del siglo XX la epistemología, como "centro de la filosofía" y como la principal contribución de la filosofía a la cultura científica, al tiempo de escribir su ensayo, era verificable una clara tendencia a rechazar la totalidad del proyecto epistemológico, desde Descartes hasta los teóricos del siglo XX, pero que, al mismo tiempo, no quedaba claro qué era aquello que del proyecto se buscaba negar.

[1] No me referiré aquí a las ideas estrictamente epistemológicas contenidas en el ensayo, sino a la relación mutuamente reforzante que, de acuerdo con Taylor, se estableció entre la ciencia moderna y la idea moral de libertad como autonomía.

[1] Charles Taylor, "La superación de la epistemología", op. cit., pp. 19-20.

En el ensayo, Taylor prosigue, lo que los críticos contemporáneos desean rechazar con más vehemencia es el proyecto *fundacional* de la epistemología; es decir el punto de vista del proyecto epistemológico de que "las ciencias positivas necesitaban una disciplina rigurosa que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad"; así, se pensaba, sólo la epistemología podía "aclarar qué convierte las pretensiones de conocimiento en válidas y en qué grados de validez última pueden aspirar a descansar".[2] Sin embargo, de acuerdo con Taylor, diversos críticos del proyecto epistemológico prefieren centrarse no tanto en el fundacionalismo, sino en la concepción específica del conocimiento que hizo posible al primero, una concepción representacional del conocimiento, en el que éste se considera la representación correcta de una realidad independiente. Así, en su forma original, tal concepción veía al conocimiento como la imagen interna de una realidad externa. En opinión de Taylor, estos críticos se centran en esta noción del conocimiento porque "se halla conectada a nociones muy influyentes y a menudo incompletamente formuladas sobre la ciencia y sobre la naturaleza de la capacidad de acción humana. Y, a través de ellas, conecta con ciertas ideas morales y espirituales centrales de la edad moderna".[3] Es a esta conexión a la que yo haré referencia.

Taylor señala que la concepción representacional del conocimiento encajó perfectamente con la nueva ciencia mecanicista del siglo XVII por dos motivos. El primero es que resultaba casi natural concebir el conocimiento como un proceso más en el universo, consistente en el recibir pasivamente las impresiones del mundo externo, y que dependería "de una cierta relación entre lo que 'está ahí afuera' y ciertos estados internos, causados en nosotros por esta realidad externa".[4] El segundo es que la concepción representacional del conocimiento se vio fortalecida por los nuevos ideales de la ciencia y las concepciones también nuevas de la excelencia del pensar que surgieron simultáneamente, las cuales quedaron cristalizadas en el ideal de certeza:

> Esta conexión fue central en la filosofía cartesiana, una de cuyas ideas rectoras fue que la ciencia –el verdadero conocimiento—no consiste simplemente en la congruencia entre las ideas de la mente y la

[2] Ibid., p. 20.
[3] Ibid., p. 21.
[4] Ibid., p. 22

> realidad externa. Si el objeto de mis meditaciones coincide con los eventos reales en el mundo, esto no me proporciona *conocimiento* de ellos; la congruencia tiene que llegar a través de un método fiable generando así una confianza bien fundada. La ciencia exige certeza y ésta sólo puede estar basada en aquella innegable claridad denominada por Descartes *évidence*… De modo que la certeza es algo que la mente debe generar por sí misma. Se requiere un giro reflexivo, en el que, en lugar de confiar simplemente en las opiniones recibidas a través de la educación, hay que examinar su fundamentación, la cual, en último término, se encuentra en la propia mente.[5]

¿Qué implicaciones tendría el ideal de certeza, alcanzable desde y sólo por la propia mente, en las ideas morales y espirituales de la edad moderna? Taylor afirma que el ideal de la certeza autodada iría más allá del ámbito del conocimiento y que penetraría en todos los ámbitos de la cultura moderna, adquiriendo un estatus semejante al de un ideal moral, como queda claro, por ejemplo, en un pasaje de *Las meditaciones cartesianas* (1929) de Husserl: "¿No debiera pertenecer más bien al sentido fundamental de la genuina filosofía la exigencia, presuntamente exagerada, de una filosofía dirigida a la extrema supresión concebible de prejuicios, una filosofía que se configura con efectiva autonomía a partir de evidencias últimas producidas por ella misma y, en consecuencia, absolutamente autorresponsable?".[6] Así, en opinión de Taylor,

> El ideal de autorresponsabilidad es fundacional en la cultura moderna; no sólo surge de nuestra imagen del desarrollo de la ciencia moderna por medio del heroísmo de los grandes científicos, que se opusieron a la opinión de su época partiendo de su propia certeza autorresponsable –Copérnico, Galileo…, Darwin, Freud—, sino que está también estrechamente conectado con el moderno ideal de libertad como autonomía, como sugiere el fragmento de Husserl. Ser libre en el sentido moderno del término es ser autorresponsable, apoyarse en el propio juicio, hallar el propio propósito en sí mismo.[7]

De acuerdo con Taylor, la concepción representacional del conocimiento y la noción de libertad como autonomía se reforzaron mutuamente y, en el caso de la segunda, lleva implícita algunas ideas sobre la naturaleza del agente humano, ideas que Taylor llama "creencias antropológicas" y que define de la siguiente manera:

> La primera es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado [*disengaged*], esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en estos mundos. La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción puntual del yo, idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos –e incluso algunos rasgos de su mismo

[5] Ibid., pp. 22-23.
[6] Ibid., p. 26.
[7] Loc. cit.

> carácter—, como materia susceptible de cambio y reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás. La tercera es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales… la primera noción se manifiesta… en la exigencia contemporánea de una ciencia neutral y objetivadora de la vida y de la acción humanas. La segunda, se manifiesta en los ideales de gobierno y de reforma del yo… y pervive hoy en día en la tremenda fuerza que la razón instrumental y los modelos de la ingeniería tienen en nuestra política social… La tercera noción se va perfilando en las teorías del contrato social del siglo XVII, pero sobrevive no sólo en sus sucesoras contemporáneas sino también en muchos supuestos del liberalismo contemporáneo y de la ciencia social dominante.[8]

Así, señala Taylor, la crítica al proyecto epistemológico vendrá acompañada a la crítica de estas creencias antropológicas, como, en su opinión, puede verse en las críticas sobre él vertidas por Hegel, Wittgenstein, Heidegger o Merleau-Ponty. De acuerdo con Taylor, pese a sus diferencias, "todos estos críticos estuvieron muy motivados por una cierta aversión hacia las consecuencias morales y espirituales de la epistemología y por una fuerte afinidad con alguna alternativa"[9] y buscaron socavar las tres creencias mencionadas (sujeto desvinculado, el yo puntual y el atomismo social) a partir de la demostración de que la concepción del conocimiento como representación tiene bases ilusorias y es errónea, pues, en pocas palabras, el "movimiento esencial de la interpretación epistemológica –distinguir estados del sujeto (nuestras ideas) de rasgos del mundo exterior—no puede ser efectuado".[10] En opinión de Taylor, de aceptarse esto último y, por tanto, de caer en cuenta que las tres ideas antropológicas a él asociadas son simplemente eso, creencias, la consecuencia lógica, en el ámbito moral, sería "un rechazo de las morales basadas simplemente en la razón instrumental, como el utilitarismo, y también una cierta distancia crítica de las morales basadas en una noción de yo puntual, como en las diversas derivaciones de Kant… En la teoría social, el resultado es el rechazo de las teorías atomistas y de las que no pueden acoger significado intersubjetivo".[11] Así, para concluir el ensayo, Taylor resalta que el debate en torno a la muerte del proyecto epistemológico gira también en torno a, y pone en juego algunos de los que él llama "temas espirituales de nuestro tiempo", particularmente aquellos relacionados, como se mostrará a continuación, con la concepción de la libertad como autonomía moral.

---

[8] Ibid., pp. 26-27.
[9] Ibid., p. 28.
[10] Ibid., pp. 32-33.
[11] Ibid., p. 37.

En el ensayo *La motivación detrás de una Ética Procedimental* (*The Motivation behind a Procedural Ethics*), Taylor se concentra en analizar los supuestos metaéticos de las éticas procedimentales modernas y a mostrar cómo dichas éticas, pese a que lo niegan –a excepción de Kant—parten de concepciones del bien a priori. De esta negación, en opinión de Taylor, surge mucho de la confusión contemporánea en el debate moral y ético, tal como se evidencia en tres temas metaéticos: a) la oposición entre éticas de reglas y éticas que parten de nociones del bien a priori, oposición que refleja las diferencias de estructura entre estas dos familias de éticas y que tiene profundas implicaciones sobre la noción de libertad; b) la naturaleza del conocimiento moral, o si éste puede agotarse con reglas explícitas o no, mismo que trataré en el tercer apartado; y, c) la vinculación de una teoría ética con la práctica al interior de una cultura dada.[12]

Taylor plantea la siguiente cuestión como base para su argumentación: si una ética procedimental como tal puede ser convincente como una teoría de la vida moral, al privilegiar mayormente la cuestión de lo correcto sobre la del bien o de lo bueno, asegurando que, en su opinión, esto no es posible, pues toda ética se funda sobre un concepto de lo bueno, incluidas las procedimentales, tal como se desprende del análisis de la motivación que subyace a ellas.[13] Afirma, por otro lado, que ello no significa que toda ética procedimental deba ser rechazada, sino simplemente que las éticas procedimentales malinterpretan la naturaleza específica y la lógica de lo que es moral, razón por la cual este tipo de éticas no pueden erigirse en teorías de la vida moral. Para sustentar esto, afirma:

> la confrontación entre éticas procedimentales y éticas sustantivas está vinculada íntimamente con la relación entre cuestiones éticas y metaéticas. El subsumir el bien bajo lo correcto implica una visión metaética, incluso en esos casos en que se busca evadir una decisión acerca de la forma de una teoría ética. Entonces, la consistencia demanda que uno proceda a partir del supuesto de que las cuestiones metafísicas pueden decidirse independientemente de supuestos acerca de lo bueno. Si una ética procedimental debe presuponer un concepto de lo bueno para ser capaz de legitimarse a sí misma, se encuentra a sí misma en una contradicción en el punto en el que la prioridad de lo correcto sobre lo bueno no puede mantenerse. Por la misma lógica, el defensor de una ética procedimental también sostendrá el estatus independiente de la metaética, una posición que sus adversarios casi sin excepción disputarán.[14]

---

[12] Charles Taylor, "The Motivation behind a Procedural Ethics", en: "Kant & Political Philosophy…", op. cit., p. 337.
[13] Loc. cit.
[14] Ibid., pp. 337-338.

De acuerdo con Taylor, si bien hay distintos tipos de éticas procedimentales, como las utilitaristas o las de matriz kantiana como la de Rawls, en todas ellas, la cuestión de dónde se coloca el valor de la metaética desempeña un papel decisivo, mientras que para sus críticos, es claro que tanto su metaética como la forma de una teoría descansan sobre una base sustantiva.[15] En su opinión, todas las teorías éticas, incluyendo las procedimentales, necesitan supuestos del bien o de lo bueno. En el caso de estas últimas, tales supuestos se encuentran implícitos y, al caer en cuenta de ello, por un lado hacen cuestionable su lógica y, por el otro, hacen posible salvar lo que él llama las supuestas brechas o golfos entre hecho y valor, como lo sostiene la falacia naturalista humiana.[16]

Es con la intención de demostrar que las teorías procedimentales descansan sobre nociones del bien que Taylor realiza en el ensayo lo que él llama una "reconstrucción histórico-hermenéutica" de la motivación que está detrás de una ética procedimental. Su intención no es sólo demostrar que su lógica es cuestionable y que es posible salvar en ellas las brechas entre hecho y valor, sino también comprender mejor su motivación, oscurecida al no reconocerla explícitamente, de donde se generan diversas confusiones, lo que, en su opinión, paradójicamente, explica gran parte de su atractivo. Es por ello que el objetivo de su ensayo es intentar desmadejar las varias motivaciones que se confunden entre sí en este tipo de éticas.[17]

Como primer paso, Taylor hace referencia a la obra *Tras la Virtud* (*After Virtue*, 1984), de Alasdair MacIntyre, la cual considera una contribución de suma importancia a los debates angloamericanos sobre la construcción de teorías éticas, con objeto de profundizar en los supuestos históricos de la dicotomía hecho-valor. De acuerdo con MacIntyre, afirma Taylor, tal dicotomía constituye el correlato, en el pensamiento moral moderno, del rechazo de una idea central para las éticas premodernas: que la vida humana está definida por un *telos*. En opinión de Taylor, una gran aportación de MacIntyre es dejar en claro que el declive de esta idea no se debió sólo a los desarrollos de la epistemología y la ciencia modernas, sino

[15] Ibid., p. 338.
[16] Loc. cit.
[17] Loc. cit.

que también refleja un nuevo entendimiento del predicamento moral y espiritual del hombre, como se hace evidente en las teologías protestante y jansenista, las cuales insistían en la naturaleza caída de la razón humana.[18] Abreviando el argumento, Taylor subraya que si bien la nueva compresión de la naturaleza y el cosmos puede prescindir de un *telos*, eso no significa que lo mismo deba ocurrir con todo lo humano e, incluso, que ciertas concepciones religiosas, fundamentadas en un *telos* de la vida humana, se hayan opuesto a la visión mecanicista del mundo, pues ocurrió justo lo contrario:

> Esto no significa, de ningún modo, que la mecanización de la ciencia natural haga que los cambios en las perspectivas morales sean inevitables, como frecuentemente se intenta justificarlos… Más bien, la tesis que MacIntyre presenta, la cual yo apoyo, es que el cambio en el entendimiento de la moralidad debe explicarse en términos de perspectivas morales que han cambiado. Las visiones modificadas acerca de la propia naturaleza del discurso y el pensamiento morales –como el nuevo principio de ningún 'debe' surge de un 'es'—se originan de cambios sustantivos al interior de las perspectivas morales. La nueva metaética puede, de hecho, recibir ayuda en sus progresos de las nuevas teorías científicas, pero también hay una notoria línea de influencia en la otra dirección de naturaleza teológica. Una muy importante tradición de pensamiento en la Cristiandad, la cual enfatizaba la soberanía de Dios y que tendía a recelar de las nociones griegas de un orden cósmico fijo, hizo suyo el mecanicismo en el siglo XVII con entusiasmo… Ciertamente, hubo mucho de recíproca influencia entre la ciencia y la moralidad en esos siglos, como en ninguna otra época de nuestra civilización, pero es más que erróneo fijarse en una sola dirección de causación y presentar una historia en la cual el descubrimiento científico, sin más, trae cambios a la perspectiva moral, producto de su desarrollo.[19]

Una vez rechazada la idea de que los desarrollos científicos del siglo XVII trajeron, necesaria e inevitablemente, un cambio en la perspectiva moral que eliminaba cualquier *telos* de la vida humana, Taylor señala que bajo la dicotomía hecho-valor, la cual emerge con Hume y que se hizo un tema dominante en el siglo XX, subyace un nuevo entendimiento y valoración de la libertad y la dignidad humanas, nociones que, a partir del cristianismo, de acuerdo con MacIntyre, tienen orígenes teológicos y que tal dicotomía, como objeto de debate, se remonta a la oposición entre el tomismo y el occamismo, en el que el segundo insistía en la libertad absoluta de Dios de crear y actuar, por tratarse de un ser todopoderoso.[20]

---

[18] Ibid., p. 339.
[19] Ibid., pp. 339-340.
[20] Ibid., p. 340.

Taylor continúa señalando que esta concepción de la libertad de Dios, al principio restringida a él, de alguna manera sería después trasladada al ser humano[21], particularmente en relación con sus propósitos, los cuales, en la nueva perspectiva moral, no nos serían ya dados por el orden cósmico fijo en el que estamos insertos, sino por la naturaleza de nuestros propios poderes de razonamiento. Y, ¿cuáles serían estos nuevos propósitos? De acuerdo con Taylor, son los que surgen del control del mundo que, mediante su objetivación, la razón instrumental nos sugiere:

> Los propósitos para los cuales es instrumentalizado el mundo que nos rodea se encuentran dentro de nosotros mismos. Estos son los propósitos de la vida –la autopreservación y lo que más tarde sería llamado la búsqueda de la felicidad—los cuales, como tales, son también dados por la naturaleza. Pero lo que le confiere dignidad a la búsqueda de la felicidad no es que sea llevada a cabo de forma ciega, licenciosa e indisciplinada, sino bajo el control de una razón calculadora que mira más allá de lo inmediato.
>
> Los cambios son bien conocidos: la razón ha dejado de definirse subjetivamente, en términos de una visión del orden cósmico, sino formalmente, en términos de los procedimientos que el pensamiento debe seguir, y especialmente aquellos involucrados en hacer encajar medios con fines… consecuentemente, la hegemonía de la razón es redefinida y ahora significa no ordenar nuestras vidas de acuerdo con la visión del orden, sino a partir del control de los deseos de acuerdo con los cánones de la razón instrumental. La libertad, consecuentemente, adquiere un nuevo significado, el cual entraña romper con cualquier forma de autoridad para ser gobernada únicamente por los procedimientos de razonamiento de uno mismo. Y la noción de la dignidad asume una nueva importancia: ahora, la fuente de obligación no es un orden cósmico, sino mi propio estatus de ser razonante soberano, el cual demanda que yo alcance el control racional. Esto se lo debo, por decirlo de alguna forma, no al orden de las cosas, sino a mi propia dignidad.[22]

Expuesto el proceso en el que la libertad y la dignidad adquieren un nuevo significado, como necesidad de ruptura con toda autoridad y soberanía por ser sujeto que razona de acuerdo con los cánones de la razón instrumental que se encuentran en uno mismo y controla sus deseos, Taylor señala que se puede apreciar entonces la estructura del argumento de MacIntyre en torno a la dicotomía hecho-valor:

> Lo que hemos visto hasta ahora es que la metaética moderna de la dicotomía hecho-valor no se erige como una verdad atemporal, finalmente descubierta, como la ley del cuadrado inverso o la circulación sanguínea. Sólo cobra sentido dentro de una cierta perspectiva ética. Para un aristotélico, la división radical entre afirmaciones fácticas y evaluativas no tiene sentido. Por supuesto, en este punto, el defensor de la división está tentado a contestar que esto sólo muestra el error de Aristóteles, cuyas teorías han sido relegadas al basurero por el progreso de la ciencia. Pero todo este argumento ha sido diseñado para

[21] Al respecto, vale la pena señalar la siguiente afirmación de Kant: el "mantenerse libre de los influjos de las inclinaciones y, por lo tanto, al menos en su origen, es análogo a la cualidad de bastarse a sí mismo que sólo se puede atribuir al ser supremo". Immanuel Kant, "Crítica de la razón práctica", op. cit., p. 142.
[22] Charles Taylor, "The motivation behind…", op. cit., pp. 340-341.

> que veamos sólo este punto de vista. El progreso de la ciencia puede haber refutado la física y la biología aristotélicas, pero no ha desacreditado el pensar la ética en términos de *telos* o de otros conceptos similares… La división [hecho-valor] debe verse como parte de un nuevo entendimiento de la libertad y la agencia moral. El mundo neutral de la naturaleza, en espera de tener propósitos impresos sobre sí, es el correlato del sujeto desvinculado. La neutralidad es la propiedad que él *debe* percibir en el mundo, si desea concretar toda su potencialidad como el agente libre con la dignidad que el control racional le confiere.[23]

Habiendo rechazado la pretensión de validez incuestionable de la dicotomía hecho-valor, por no tratarse de una verdad atemporal como la de una ley física, Taylor subraya que, lo que se desprende de ella es que de todas las posibilidades del razonamiento moral, la perspectiva moderna representa simplemente la interpretación preferida de un ideal entre muchos otros.[24] Así, el objetivo del argumento de Taylor "consiste en desenmascarar la espuriamente independiente validez de ciertas proposiciones metaéticas, las cuales, de hecho, escandalosamente, fijan las reglas del discurso para beneficiar los intereses de una perspectiva, forzando a las perspectivas rivales a caer en la incoherencia".[25] Pero, en su opinión, no puede detenerse aquí el argumento, pues a partir de todos los recursos que ofrece la fenomenología moral, puede mostrarse que esta metaética no sólo es sesgada, sino que es falsa. En opinión de Taylor, toda clase de argumentos se han presentado en este sentido, incluyendo no sólo los de las éticas sustantivas, sino también aquellos que concluyen que la dicotomía sólo puede tener como resultado consistente apoyar las tesis nietzcheanas sobre el escepticismo y la desesperación. Ante ello y con objeto de escapar de esta metaética sesgada y falsa, Taylor afirma que la metaética aristotélica es una alternativa frente a aquélla, la cual no se limita al contenido particular de la teoría aristotélica, sino que, por partir de la noción de virtud, abre horizontes de pensamiento moral mucho más amplios.[26]

No obstante, Taylor reconoce que aún para los aristotélicos, muchos elementos de las éticas modernas son atractivos y que todos, de una u otra forma, no rechazan por completo algunos de sus elementos y es por ello que primero debe identificarse cuáles de ellos vale la pena salvar y cuáles no. Para llevar a cabo esta tarea evaluativa, Taylor propone analizar tres temas metaéticos a partir de los cuales se puede trazar la diferencia entre las teorías

[23] Ibid., p. 342.
[24] Loc. cit.
[25] Loc. cit.
[26] Ibid., p. 343.

sustantivas y las procedimentales. El primero de ellos es la oposición entre éticas de reglas y éticas que parten de un concepto a priori del bien o de lo bueno, como la aristotélica; es decir que se trata de la estructura de las diferentes éticas. De acuerdo con Taylor, en las segundas, se establece una relación entre las virtudes y el bien que las primeras no pueden establecer. Por ejemplo, en la ética aristotélica, se emplea el término *virtud* para distinguir cualidades de dos tipos: por un lado, elementos esenciales de la buena vida, como la liberalidad y, por el otro, elementos cuyos efectos preservan o mantienen la buena vida, como el arrojo o la templanza. De la forma en que ambos tipos de cualidades se relacionan, se puede inferir una cierta noción del bien:

> Hay un entendimiento particular del bien aquí, uno en el que toda la buena vida contiene dentro de sí bienes parciales particulares, pero no como la simple suma de éstos. Más bien, la buena vida conjunta los bienes parciales en su debido orden, de acuerdo con su propio rango, por decirlo de algún modo. Uno necesita la virtud del arrojo, así como cierto criterio o perspicacia que Aristóteles llama *phronesis*, para discernir y mantener la alianza con este orden; pero estas cualidades son también bienes que tienen su lugar dentro de ese orden, una parte de lo que las virtudes están pensadas para mantener.[27]

A diferencia de esto, en muchas de las teorías modernas esta relación en la que un elemento es tanto causa como constituyente de otro, no puede darse, pues una demanda central de la razón moderna es que uno establezca con claridad medios a partir de los fines.[28] En el caso de los utilitaristas, las virtudes sólo pueden ser buenas instrumentalmente: son cualidades que ayudan a preservar el orden sin ser constitutivas de éste. Y, en opinión de Taylor, algo similar puede decirse de todas las éticas que hacen de las reglas algo último: "Si el punto básico de la moralidad es realizar las acciones correctas, entonces las virtudes deben verse como puramente ejecutivas. No pueden verse como parte del fin, ya que el fin no es definido de esa forma".[29]

Taylor continúa señalando que el papel implícito del bien en las teorías modernas nos ayuda a ver cuál es el centro de la motivación en ellas. Para ello, afirma que deben verse las preocupaciones morales que en ellas se distinguen y que, en su opinión, son tres principalmente: la libertad, la ambición crítica y la universalidad, de las cuales la primera es

---

[27] Ibid., p. 346.
[28] Loc. cit.
[29] Ibid., p. 347.

la más importante. En relación con la libertad, Taylor señala que en el caso de la teoría aristotélica, los principales propósitos morales son determinados por el orden natural y guiarse por la razón significa guiarse con perspicacia o criterio (frónesis) dentro del propio orden natural. Por su parte, la noción moderna de razón concibe a ésta como una capacidad que es definida procedimentalmente: "somos racionales en la medida en que nuestra actividad de pensar cumple con ciertos estándares procedimentales, como la consistencia, el análisis de los problemas a partir de elementos… conformidad a las reglas de la lógica y otros".[30] Pero es la propia persona la que lleva a cabo estas operaciones de acuerdo con los cánones del procedimiento racional y es por ello que se homologa el actuar racional con la libertad: "La dirección racional es, entonces, vista como sinónimo de la libertad, entendida como auto-dirección, dirección de acuerdo con órdenes construidos por el sujeto, en oposición a aquellos que se supone encontrará en la naturaleza. Desde este punto de vista… la teoría aristotélica –o cualquier teoría basada en una noción previa del bien como prescrita por la naturaleza—es profundamente repugnante".[31] Y lo es, de acuerdo con Taylor, porque no sólo no exalta la libertad del sujeto, sino que incluso la minimiza.

De esta forma se hace evidente la noción positiva de ser humano y, consecuentemente, del bien, que se encuentra en la base de las éticas procedimentales y que no es otra que la idea del ser humano libre, autodirigido de acuerdo con órdenes que él mismo estructura; es decir un ser que es autónomo en lo moral y que, para estar a la altura de la dignidad de su ser racional, debe darse a sí mismo la ley moral, acto que, además, conlleva un pensar crítico y universalizable.[32] En opinión de Taylor, esto se evidencia al tener presente que la diferencia entre teorías sustantivas del bien y las procedimentales "no se trata sólo de si determinas lo correcto a partir del bien, o el bien a partir de lo correcto, sino de algo como si reconoces que existe un orden jerárquico en los bienes"[33]; de si, desde el punto de vista moral, algunos bienes serán considerados como "superiores", cosa que en las teorías

[30] Loc. cit.
[31] Loc. cit.
[32] Recuérdese, por ejemplo, la afirmación de Rawls sobre la necesidad de partir de una concepción de persona más sofisticada que la de mera "sabedora" del intuicionismo racional, así como la afirmación franca de Appiah sobre el argumentar en favor de la libertad como autonomía por ser esto lo que se busca defender, independientemente de que no pueda demostrarse su validez.
[33] Ibid., p. 348.

modernas, corresponde no a un orden objetivo de la naturaleza, sino al propio sujeto determinar dicho orden:

> Kant vio que el utilitarismo parecía rechazar en conjunto la jerarquía de los motivos; parecía no haber ya espacio para la distinción cualitativa entre lo moral y lo prudencial. Por esta misma razón, la noción de libertad de los utilitaristas no era suficientemente radical. Cierto que implicaba rechazar los espurios órdenes naturales, pero no establecía la independencia de la voluntad de la mera inclinación de facto. Kant resolvió ambas inadecuaciones de un solo golpe: actuar moralmente es actuar desde un motivo cualitativamente superior que el meramente prudencial; y este motivo, siendo definido procedimentalmente, independientemente incluso de los fines de facto, ofrece una noción de libertad incluso más exaltada.[34]

Así, en opinión de Taylor, la base de la jerarquía de bienes en las teorías procedimentales la constituye la idea del ser humano como agente autónomo en lo moral, como puede verse desde Bentham y, a través de Kant, hasta Rawls o Dworkin. En opinión de Taylor, la debilidad de todas estas teorías se revela cuando uno cuestiona tal base y se pregunta, por ejemplo, ¿qué hace obligatorio seguir los procedimientos privilegiados? En su opinión, ahí se revela un entendimiento específico de la vida humana y de la razón; es decir una noción positiva del ser humano y, en consecuencia, del bien.[35]

De acuerdo con Taylor, a diferencia del resto de los teóricos de teorías procedimentales, Kant sí reconoce este hecho y expresa claramente su visión del ser humano o de la agencia racional, así como de la dignidad que ella conlleva y que lo hace poseedor del mayor valor en el universo, lo cual nos permite ver que

> la lógica de 'la naturaleza', 'el *telos*' y 'el bien' no ha sido dejada fuera en estas teorías, sino sólo desplazada. Para Kant, *somos* agencia racional. Esto es diferente del animal racional de Aristóteles, en tanto que el *ergon* del primero no tiene nada que ver con nuestra existencia animal, sino sólo con hacer de un cierto tipo de procedimiento racional algo absolutamente fundamental. Esta primacía, la cual equivale a la libertad, es nuestro mayor bien, aun cuando el bien completo requiera que se le añada a ella la felicidad, en la relación apropiada; esto es, distribuida de acuerdo con el mérito.
>
> Toda teoría que proclame la primacía de lo correcto en realidad reposa en esa noción del bien, en el sentido que: a) que uno debe articular esta visión del bien para hacer las motivaciones claras; y, b) que cualquier intento por sostener la teoría de lo correcto, mientras niegue tal apuntalamiento en una teoría del bien, colapsaría en la incoherencia.[36]

---

[34] Loc. cit.
[35] Ibid., p. 349.
[36] Loc. cit.

Es claro entonces, de acuerdo con Taylor, que todas las teorías procedimentales tienen como base esa noción de persona capaz, por los poderes de su propia razón, de autodirigirse o darse su propia ley para el actuar moral (autónoma moral), y en donde estriba su dignidad, por encima de cualquier otro bien. Éste se se erige como sustantivo y de él parten las teorías éticas procedimentales y sin cual colapsarían en la incoherencia. Dejo aquí este primer tema metaético que identifica Taylor para pasar a la exposición del tercero, el de la manera en la que una teoría ética está ligada a la práctica existente en un contexto dado –como se mencionó al inicio, al segundo, el relacionado con la naturaleza del razonamiento moral, me referiré en el tercer apartado del capítulo.

Para desarrollar su argumentación, Taylor recurre a la oposición entre Platón y Aristóteles como paradigmática. Afirma que, en un sentido, el primero "es el gran revisionista", pues su noción del bien es tal que constituye una propuesta de quiebre radical con el mundo existente, como es evidente en *La República*, pues en ella queda claro que bienes como el honor, la vida en familia o la liberalidad pueden ser sacrificados, ya que Platón los reinterpreta de una forma que los hace neutrales o, incluso, como fuentes potencialmente peligrosas de corrupción. En contraposición, para Aristóteles, el excluir de la buena vida los bienes que la constituyen es un grave error, pues éstos, en su rango y proporción correctos, le son indispensables; de otra manera, afirma Taylor, se estaría yendo "contra la esencia del *teleion agathon*, el cual implica incluir todos los bienes, cada uno en su justo lugar. No se puede simplemente pasar por encima de la condición humana".[37]

En opinión de Taylor, ésta puede considerarse una disputa metaética, ya que es posible encontrar razones de principio para creer que un punto de vista ético debe acomodarse a cualquiera de estos dos modelos. En el caso de las teorías "revisionistas", el argumento clave que se emplea para justificar su valía suele ser que su utilidad estriba en que constituyen una fuente independiente para evaluar las prácticas existentes, como lo demuestra en el pasado reciente la posición de Dworkin frente a Walzer, la cual enfatiza que una teoría de la justicia tiene que definirse independientemente de las prácticas de una sociedad dada, para poder evaluar las prácticas existentes. No obstante, Taylor señala que la ética aristotélica

[37] Ibid., pp. 351-352.

provee sus propias razones de principio: "No podemos simplemente legislar sobre los bienes que la gente busca y encontrar bienes de la nada… Una teoría de la justicia debe comenzar con los tipos de bienes y los tipos de prácticas organizadas en torno a estos bienes que la gente realmente tiene en una sociedad dada. La teoría ética debe comprender la práctica dada; no puede abstraerse de ella".[38]

Por lo anterior, en opinión de Taylor, las teorías éticas de la modernidad son naturalmente platónicas en su sentido revisionista:

> La misma idea de la libertad moderna ha otorgado cuando menos la capacidad de mantenerse al margen de, y cuestionar todas nuestras prácticas colectivas y las instituciones que las llevan adelante. En el caso más espectacular, esto emerge en la doctrina del siglo XVII del contrato social. Y el impulso por la universalidad y el punto de vista crítico simplemente reflejan esta concepción de la tarea ética. Pero hay otro motivo que ha impulsado el moderno revisionismo… Además de la noción de la libertad desvinculada, ha habido algo que puedo llamar el ascenso de la vida ordinaria.[39]

Taylor señala que emplea el término "vida ordinaria" para referirse a la vida de producción y reproducción, o a la vida económica y familiar, la cual, en la ética aristotélica, constituía la vida sin más y poseía sólo un significado infraestructural y constituía un requisito de la buena vida, pero no la agotaba: "Es un objetivo de asociación, ya que uno lo necesita para poder realizar la buena vida. Esta última se definía en términos de actividades diferentes y superiores… [siendo] las más importantes en esta tradición la contemplación de la verdad y la vida ciudadana. Aristóteles integraba ambas en su visión ética".[40] De acuerdo con Taylor, un rasgo característico de la cultura moderna es la inversión de esta jerarquía, inversión cuyo inicio tuvo lugar en la Reforma, en la que se rechazó la vida sacerdotal como intermediaria entre Dios y la comunidad –vida que exigía votos de pobreza, castidad y obediencia—y se enfatizó que la vida cristiana plena se encarnaba en el llamado ordinario del matrimonio. Posteriormente, el rechazo a la jerarquía de actividades superiores se secularizó y se produjo la conocida revolución cultural que destronó a la ética del honor y la gloria en favor de la

[38] Ibid., p. 352.
[39] Loc. cit.
[40] Loc. cit.

ética "burguesa" de la producción y la racionalidad, consolidándose lo que Taylor llama el "maridaje entre el ideal de la razón desvinculada y el ascenso de la vida ordinaria".[41]

Taylor subraya que el abandono de la ética del honor trajo consigo el rechazo no sólo de la vida aristocrática, sino el de la vida ciudadana y de la ética del humanismo cívico, ambos componentes esenciales de la buena vida aristotélica. Como en el pasado hicieron los estoicos y el cristianismo platónico, el rechazo moderno de la ética del honor se justificó en ver en ella una infantil búsqueda de vanagloria, y por ello, desde Hobbes, sin mucho éxito, las sociedades modernas han intentado recrear algo similar a la política ciudadana, pero prescindiendo de la ética del honor, cuyo rechazo "todavía al día de hoy representa un rechazo también de los bienes internos que se encuentra en las prácticas sociales existentes. Estos bienes internos, considerados no importantes, son dejados fuera en nombre de bienes externos como la paz, la seguridad y la prosperidad, los cuales se pondrían en peligro de aspirarse a una política competitiva y participativa".[42]

Taylor cierra aquí el tercer tema metaético y pasa lo que él encuentra es el punto más difícil de su exposición: dado que no es posible resolver todos los problemas y dilemas que surgen de la oposición de ambas familias de teorías (las procedimentales y las que parten de una noción del bien a priori) mediante la mera elección de unas sobre las otras, plantea la pregunta de si es posible reconciliarlas. En su opinión, de intentarse esta tarea, primero debe tenerse claro que una teoría revisionista no debe ser necesariamente procedimental, como Platón lo demuestra, y que el revisionismo tampoco entraña, necesariamente, el repudio de la frónesis, como lo demuestra el Nuevo Testamento. Pese a ello, en su opinión, el debate contemporáneo está contaminado por esta confusión, lo que lleva a algunos a defender una teoría procedimental con tal de conservar el punto de vista revisionista, sin apreciar, como se acaba de señalar, que una teoría sustantiva puede ser también revisionista.[43]

---

[41] Ibid., p. 353. Como se verá en el cuarto apartado, el rechazo a toda jerarquía de actividades superiores y, por tanto, de una jerarquía de estatus de las personas dedicadas a ellas, resulta fundamental para la exigencia de igualdad en todos los ámbitos como una de los principales reclamos que se busca hacer a partir de concepciones de derechos humanos liberales, lo que, sin duda, constituye una de las razones que se esgrimen desde otras tradiciones para rechazarlas.
[42] Ibid., p. 354.
[43] Loc. cit.

Mostradas estas confusiones y habiendo dejado para el tercer apartado el tema metaético del razonamiento moral, a manera de propuesta para dar salida al debate entre éticas sustantivas y procedimentales, Taylor formula dos proposiciones:

> La primera, reivindicar una teoría ética particular de forma independiente de nuestra concepción moral no es válido –como lo establecimos, por ejemplo, en el contexto de la dicotomía hecho-valor… Al contrario, la tentación de adoptar este punto de vista metaético deriva de la concepción antecedente que las teorías con reivindicaciones universalistas son justificables y defendibles. La posición que quiero enfatizar aquí reivindica una prioridad de concepciones morales sustantivas sobre problemas metaéticos en cuanto a la forma de la teoría. Y esto, en la medida en que pruebe ser correcto, sugeriría, consecuentemente, que una ética procedimental en el sentido fuerte de la palabra es un error porque ella misma descansa sobre una visión sustantiva del bien.
>
> Mi segunda proposición trata la diferenciación de las variantes constelaciones de problemas metaéticos, cuya confusión, de la cual estoy convencido, ha propiciado el atractivo de las éticas procedimentales y les ha brindado la posibilidad de una aparente capacidad de fundamentar bienes últimos. En particular, la idea de que sólo una ética procedimental puede sostener reivindicaciones críticas ha engañado a la gente con la ampliamente aceptada creencia en una falsa dicotomía [hecho-valor].[44]

Taylor se pregunta si, de ser cierta su tesis, implica que con ello se han refutado las éticas procedimentales, a lo que él mismo contesta que eso no ha ocurrido en lo más mínimo, sino que simplemente se habría mostrado "que la construcción metaética de una ética procedimental estricta orientada a principios formales sin un compromiso antecedente al concepto del bien es insostenible".[45] Pero esto es precisamente lo que hace que mucho de estas éticas permanezca intacto aun si se extrae de ellas su forma metaética distorsionada e, incluso, mientras más se acepte que el discurso ético descansa en una noción del bien y estas éticas sean reformuladas sustantivamente en este sentido, más fuerza pueden adquirir.

En opinión de Taylor, el reconocimiento de que todo discurso ético descansa en una noción del bien arroja luz sobre cuatro de las más significativas premisas sobre las que descansa la tradición moral occidental:

> (1) La insistencia, enraizada en el estoicismo y el cristianismo, resaltada por Kant, de que todos los seres humanos *qua humanum* deben ser respetados; (2) la interpretación moderna de este respeto para todos los hombres y mujeres, la cual da pie a la demanda de formas democráticas de participación y auto-manejo en todos los niveles de la sociedad; y (3) la idea de que los sujetos racionales regulan sus asuntos públicos de acuerdo con la perspectiva de la justicia… Más aún, (4) el discurso ético se vincula con la

[44] Ibid., p. 358.
[45] Loc. cit.

> importante idea de la sociedad de Humboldt, en la cual los miembros se complementan y enriquecen recíprocamente, una capacidad que es particular del hombre como ser lingüístico.[46]

De ahí la importancia, concluye Taylor, de reformular el discurso ético de acuerdo con la perspectiva sustantiva. Dejo aquí la exposición de los argumentos de Taylor en torno a su crítica a la idea de autonomía moral y a las éticas de la modernidad. A continuación, con base en lo expuesto hasta ahora, realizaré algunos apuntes que encuentro relevantes para mi investigación. En primer lugar y como el propio Appiah lo admite, la noción de autonomía moral no puede demostrarse como se demuestra una ley física ni, por lo mismo, contar con el mismo estatus de validez y verdad, pues, como señala Taylor, se trata de una creencia antropológica, ya que el sujeto y la razón desvinculados, en lo moral, no pueden obtener los mismos resultados que las ciencias naturales. Se trata, en su opinión, de un ideal entre muchos otros que muchos pensadores, a partir de la modernidad, decidieron hacer suyo y defender, precisamente porque exaltaba como no lo había hecho ninguna teoría premoderna la noción de libertad individual: el agente que debe romper con toda autoridad porque, gracias a su capacidad racional puede autodarse la ley moral y, al hacerlo, honrar su dignidad como ser de una importancia superior a la de cualquier otro, arrogándose así atributos que hasta entonces se habían restringido a Dios.

En segundo lugar y como se desprende de los argumentos de Taylor en torno a la oposición entre éticas procedimentales y éticas sustantivas, como la aristotélica, esta noción exaltada de la libertad individual, implícita en la idea de persona que se encuentra en la base de las éticas procedimentales, es la que constituye el bien implícito a partir del cual se construyen estas éticas, particularmente las de matriz kantiana. A diferencia de ellas, el propio Kant, de acuerdo con Taylor, la hizo explícita, precisamente por su convencimiento del valor absolutamente superior de la persona humana en el mundo y que él no tuvo ningún reparo en sostener, reconocimiento explícito que también hace Appiah, como se vio en el capítulo anterior.

[46] Ibid., p. 359.

En tercer lugar y a partir de esto, en mi opinión, resultan ahora más claras las dificultades para sostener el supuesto neutralismo liberal, como en el caso de Rawls, pues tales ideas de persona y dignidad personal se encuentran en la base de su teoría y busca defenderlas enérgicamente, como se vio en el capítulo anterior, así como en Appiah, quien aboga por la participación activa en la formulación de nociones sustantivas de bien en las tareas educativas (reproducción social) y por su llamado, en su propuesta de "cosmopolitismo con raíces", de no renunciar al principio de la autonomía moral individual en la conversación con otras sociedades. Por ello, encuentro que resulta claro, como Taylor señala y se mostrará en el cuarto apartado, que el liberalismo no constituye un terreno neutral para el diálogo entre culturas y tradiciones de pensamiento diferentes.

Destaco estos puntos precisamente para tener claro que buscar elaborar una concepción de los derechos humanos que parta de tal idea de libertad responde a una concepción particular de qué hace digno al ser humano, la autonomía moral, pero sobre todo, si Taylor está en lo correcto, que de acuerdo con los propios cánones de validez y estatus de verdad occidentales, la noción de autonomía moral no cuenta con la solidez que muchos desean conferirle. Así, tener ello presente permite pensar dos cosas: a) una concepción liberal no puede aspirar a constituirse en fuente última de validez en los debates internacionales en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos; y, b) que de realizarse ejercicios de diálogo entre proponentes de una concepción liberal de derechos humanos y proponentes de otras concepciones, en cuya base se encuentren nociones diferentes de persona y dignidad personal, pueda esperarse que, de darse la apertura requerida, tal noción no se constituya en un obstáculo para un diálogo sustantivo e, incluso, como se verá en el cuarto apartado y en el tercer capítulo, se tenga presente que pueda llegar a enriquecerse como producto del ejercicio dialógico.

2. La imposibilidad del agente para erigirse como árbitro último en el ejercicio de su libertad, de acuerdo con Taylor

En el presente apartado y como un intento por comprender por qué desde tradiciones de pensamiento que no cuentan con una noción exaltada de libertad, como la del liberalismo occidental, aceptar una concepción liberal de los derechos humanos puede producir

reacciones de extrañeza u oposición, con base en el ensayo *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, se expondrán las tesis de Taylor en torno al porqué, en su opinión, el individuo no puede constituirse en árbitro último en el ejercicio de su libertad. De estar Taylor en lo correcto, se podría explicar, sin recurrir al argumento de que los derechos humanos constituyen una forma de "imperialismo cultural", por qué otras concepciones de derechos humanos se muestran reacias a aceptar una noción exaltada de libertad como su fundamento, como ocurre en el caso de las concepciones liberales de derechos humanos, pues desde aquéllas serían identificables riesgos graves no sólo para la vida social (el extremo individualismo occidental), sino también para el propio agente individual (la pérdida de sentido de pertenencia o el solipsismo, por ejemplo). Asimismo, tal como Taylor lo señala, de caer en cuenta de que no puede considerarse al individuo como árbitro último en el ejercicio de su libertad, ello abre el espacio para la discusión entre distintas familias de éticas y, consecuentemente, entre distintas concepciones de derechos humanos. Procedo a la exposición de los argumentos de Taylor.

Teniendo presente lo expuesto en el apartado anterior, resulta lógico pensar que, de acuerdo con Taylor, deba tenerse, como él la llama, una "distancia crítica" sobre las capacidades del agente racional en el ejercicio de su libertad. Este tema lo trata en el ensayo *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, contenido en *La libertad de los modernos*. En él, Taylor analiza las nociones de libertad negativa y positiva, contenidas en diferentes teorías éticas modernas, a partir de la ya clásica distinción que formulara Isaiah Berlin en el ensayo *Dos conceptos de libertad*, publicado en 1969.[47] En dicho ensayo, Berlin afirma que, en Occidente, hay dos familias de concepción de la libertad política: las que buscan "definir la libertad exclusivamente en términos de la independencia del individuo con respecto a la interferencia de los otros, se trate de gobiernos, corporaciones o personas particulares" (la negativa, apoyada por pensadores liberales) y la de quienes "creen que la libertad consiste, al menos en parte, en el control colectivo de la vida en común" (la positiva, apoyada por las teorías derivadas, entre otros, de Rousseau y Marx).[48]

---

[47] Cabe señalar que, de acuerdo con Appiah, el primero en formular tal distinción fue Thomas Hill Green, ya desde el decenio de 1880. Ver: Kwame A. Appiah, "The Ethics of Identity…", op. cit., p. 159.
[48] Charles Taylor, "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", op. cit., p. 257.

Taylor sostiene que en los debates en torno a estas dos concepciones de libertad, es común encontrar que ambos bandos tiendan a caricaturizar la contraria, negando los matices que pueden encontrarse en la amplia gama de concepciones al interior de cada una de ellas, lo que, a su vez, provoca que muchos de los involucrados se aferren a la versión extrema de la concepción que defienden. Así, por ejemplo, quienes atacan la concepción positiva de la libertad, fácilmente pueden terminar identificándola con la versión del comunismo oficial, negando que pueda encontrarse en sociedades bajo tal sistema ninguna libertad genuina, pues en ellos, de acuerdo con el argumento, en síntesis, se llega al extremo de obligar a las personas a ser libres.[49] Al hacer esto, prosigue Taylor, se pasa por alto que aun en el caso del comunismo oficial, esta descripción resulta un tanto excesiva, pero resulta absurda si se busca aplicarla a todas las concepciones que caben dentro de la familia de libertad positiva, la cual "incluye todos los puntos de vista sobre la vida política moderna que deben algo a la antigua tradición republicana, según la cual el autogobierno de los hombres es una actividad valiosa en sí misma y no sólo por razones instrumentales… como en de Tocqueville y posiblemente en el John Stuart Mill de *Del gobierno representativo*".[50]

Por su parte, los críticos de la libertad negativa suelen reducirla a la versión radical originada en Hobbes o Bentham, las cuales conciben la libertad como mera ausencia de obstáculos materiales o jurídicos externos, dejando de poner atención a otros obstáculos de la libertad como los temores, la represión, una conciencia distorsionada o, incluso, falsa, si se piensa en el autoengaño; es decir que ignoran los obstáculos internos de la libertad. En opinión de Taylor esta versión es caricaturesca porque "desestima sin más uno de los motivos más poderosos que apuntalan la defensa moderna de la libertad como independencia individual, a saber, la idea posromántica de que la forma de autorrealización de cada persona le es propia y, en consecuencia, sólo puede elaborarse de manera independiente"[51], como, por ejemplo, lo plantea Mill en *Sobre la libertad* y, como se vio ya, también Appiah. Es por ello que, en su opinión, debe examinarse lo que está en juego entre las dos concepciones y las diferencias de fondo entre ambas:

---

[49] Ibid., p. 258.
[50] Loc. cit.
[51] Ibid., pp. 258-259.

> Las doctrinas de la libertad positiva se interesan en una visión de la libertad que implica en esencia el ejercicio del control sobre la propia vida. Según esa visión, uno sólo es libre en la mediad en que se ha autodeterminado efectivamente y ha dado forma a su vida. En este caso, el concepto de libertad es un concepto de ejercicio [*exercise-concept*]. En contraste, las teorías negativas pueden apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad, en el cual el hecho de ser libre tiene que ver con lo que podemos hacer, la posibilidad que se nos abre para hacer algo; poco importa que hagamos uso o no de ella. Así sucede, sin duda, con el concepto sin refinar de la concepción hobbesiana originaria. Sin embargo, es preciso decir que las teorías negativas *pueden* apoyarse en un concepto de oportunidad, pero no se trata de una necesidad ineludible. En efecto, en la gama de teorías negativas antes mencionadas, debemos tener en cuenta las que incorporan una idea de autorrealización. Como es evidente, este tipo de concepción no puede apoyarse simplemente en un concepto de oportunidad… [pues] es necesario cierto grado de ejercicio para considerar libre a un hombre… implica eliminar las barreras internas, y esto es imposible sin haberse autorrealizado hasta cierto punto. De modo que en el caso de la libertad de autorrealización, para tener la oportunidad de ser libre debo ejercer ya la libertad. Es imposible valerse aquí de un concepto puro de oportunidad.[52]

Taylor sostiene que en los debates en torno a la libertad, como se dijo arriba, los proponentes de la libertad negativa suelen reducir las nociones de libertad positiva a su versión caricaturesca de partido comunista y reducir la noción negativa a la concepción hobbesiana, perdiendo con ello la "autorrealización personal", en lugar de "enfrentar al enemigo en el campo abierto de los conceptos de ejercicio, donde habrá que luchar para distinguir en ellos lo bueno de lo malo; luchar, por ejemplo, por una versión de la autorrealización individual contra diversas nociones de la autorrealización colectiva, de una nación o de una clase".[53] La renuencia a involucrarse en este tipo de discusión por parte de los proponentes de una noción de libertad negativa que incluya la autorrealización personal es denominada por Taylor como "mentalidad de Línea Maginot" y advierte que si bien es atractiva, en el fondo asegura la derrota –de ahí su nombre—, pues defender la libertad a partir de las nociones de Hobbes o Bentham resulta insostenible.

En opinión de Taylor, la clave en el debate y que hace imposible sostener una noción de libertad negativa a la Hobbes o Bentham estriba en la distinción de motivaciones, con base en el significado de las mismas, que el sujeto realiza en su proceso de toma de decisiones. Un concepto de libertad como oportunidad,

> nos permite decir que la libertad consiste en ser capaces de hacer lo que queramos, donde ese 'lo que queramos' se entiende de manera no problemática como los deseos identificados por el agente en su carácter de tales. En contraste, un concepto de la libertad como ejercicio exige discriminar entre motivaciones. Si somos libres en el ejercicio de ciertas capacidades, no lo somos o lo somos menos

[52] Ibid., pp. 260-261.
[53] Ibid., pp. 261-262.

> cuando éstas quedan, de algún modo, incumplidas o bloqueadas. Pero los obstáculos, además de externos, también pueden ser internos. Y es preciso que sea así, porque las capacidades relevantes para la libertad deben implicar cierto grado de conciencia de sí, autocomprensión, discernimiento moral y autocontrol; de lo contrario, su ejercicio no podría equivaler a la libertad en el sentido de dirección de sí mismo. Y si las cosas son de ese modo, existe la posibilidad de no ser libres debido a la falta de cumplimiento de las condiciones internas. Cuando esto sucede, por ejemplo cuando nos engañamos a nosotros mismos, somos totalmente incapaces de discernir como corresponde los fines que buscamos o perdemos el autocontrol; es muy posible que hagamos lo que queremos –en el sentido de lo que podemos identificar como nuestros deseos—, sin ser libres; en rigor, bien puede ser que afiancemos aún más nuestra falta de libertad.[54]

Es decir que la noción de libertad como ejercicio no acepta el mero poder hacer "lo que queramos" como condición para ser libre. Para ello, es necesario discriminar entre nuestras motivaciones, gracias a que ya se ejerció previamente la libertad que implica cierto grado de autoconocimiento, discernimiento y autocontrol, para poder tomar decisiones que nos hagan libres. Esto se hace de acuerdo con lo que Taylor llama "nuestro verdadero yo" o "nuestra verdadera voluntad", los cuales son indispensables para la realización personal. Taylor reconoce que aquí se encuentra el peligro que los proponentes de la libertad negativa ven en la libertad como ejercicio, pues para muchos aceptar ello implica aceptar que ella se vincularía con alguna metafísica específica que postulara la existencia de un yo superior y un yo inferior o superficial. Más aún, si se acepta la existencia de un yo superior, Taylor señala que hacerlo implica que "el sujeto mismo no puede ser la autoridad final en la cuestión de su libertad, pues tampoco puede serlo en la cuestión de la autenticidad de sus deseos, vale decir, la determinación de si éstos frustran o no sus objetivos", lo que para los defensores de la Línea Maginot, de admitir que el agente no es la autoridad final en cuanto a su propia libertad, "¿no allanamos el camino a la manipulación totalitaria? ¿No autorizamos a otros, supuestamente más conocedores de los objetivos del agente que él mismo, a reorientar su marcha por el camino correcto, tal vez incluso mediante el uso de la fuerza, y todo ello en nombre de la libertad?".[55] Taylor afirma que no puede extraerse tal conclusión de sostener una noción de libertad como ejercicio y que ver en estos riesgos un argumento para oponerse a ella es ir en contra de la noción de libertad que el sentido común contemporáneo tiene en Occidente, en la que la noción de autorrealización juega un papel crucial.

[54] Ibid., pp. 262-263.
[55] Ibid., pp. 263-264.

En su opinión, la clave se encuentra, como se mencionó arriba, en la distinción entre motivaciones. Por ejemplo, para todos, algunas actividades humanas son más significativas que otras; por ejemplo, el libre ejercicio de las convicciones morales y religiosas es mucho más importante que si se restringe, mediante la instalación de semáforos, la libre circulación por la ciudad. Taylor desea señalar con este ejemplo que la libertad no es sólo la mera ausencia de obstáculos externos, sino la ausencia de obstáculos a la "acción significativa", a lo que es de importancia para la persona. Y es por eso que, en su opinión, el esquema hobbesiano es insuficiente, pues en él no caben las distinciones de qué es más importante y qué no; es decir que no da cabida a la noción de lo significativo y acepta sólo juicios cuantitativos.[56] Esto, de acuerdo con Taylor, subraya la necesidad de que, aún si se desea defender una noción de libertad negativa, es indispensable contar con un marco conceptual en relación con los actos significativos para poder evaluar qué restricciones a la libertad tienen mayor importancia que otras.[57] Con ánimo de aportar un criterio que permita realizar tal distinción, Taylor propone lo que él llama "evaluación fuerte", como el criterio por el cual distinguimos cualitativamente nuestros deseos y motivaciones:

> como sujetos humanos, no sólo somos sujetos de deseos de primer orden sino de segundo orden, deseos de deseos. Sentimos que nuestros deseos se ordenan según una distinción cualitativa: elevados o bajos, nobles o viles, integrados o fragmentados, significativos o triviales, buenos o malos. Esto quiere decir que vivimos algunos de ellos como si fueran intrínsecamente más significativos que otros: una comodidad pasajera es menos importante que el cumplimiento de nuestra vocación de siempre, y nuestro *amour propre*, menos importante que una relación amorosa. A la vez, sentimos que otros son malos, no sólo en términos comparativos sino de una manera absoluta: no queremos movilizarnos por despecho o por algún deseo pueril de impresionar a cualquier costo. Y estos juicios sobre la significación son independientes de la fuerza de los respectivos deseos: el anhelo de comodidad puede ser abrumador en este momento y tal vez estemos obsesionados con el *amour propre*, no obstante lo cual el juicio referido a la significación se mantiene.[58]

Propuesta la "evaluación fuerte" como criterio para discernir entre motivaciones, entre deseos de primer y segundo orden, Taylor señala que de introducirla en una teoría negativa de la libertad, el individuo permanecería como árbitro final de su condición de individuo libre o no libre. Con ello se superaría lo que Taylor llama la insostenible metafísica reduccionista y materialista de Hobbes o Bentham, de acuerdo con la cual sólo importan los obstáculos

[56] Ibid., p. 267.
[57] Ibid., p. 268.
[58] Ibid., p. 269.

externos, pero se conservaría "la inquietud fundamental de la teoría negativa, a saber, que el sujeto sigue siendo la autoridad definitiva en cuanto a la naturaleza de su libertad y ninguna autoridad externa puede saber más que él acerca de ello".[59] Taylor plantea entonces si con ello debería abandonarse la actitud defensiva de la mentalidad de Línea Maginot y afirma que éste tendría que ser el caso, aunque un teórico negativista no podría hacerlo:

> A mi juicio, es imposible sostener esa posición híbrida o media, según la cual estamos dispuestos a admitir nuestra capacidad de hablar de lo que verdaderamente queremos –en contraste con lo que deseamos con más fuerza—y caracterizar algunos deseos como obstáculos a nuestra libertad, pero persistimos en negar la posibilidad de que otros se anticipen a decidir por nosotros. Puesto que excluir esto por principio también es excluir por principio la idea de que el sujeto pueda equivocarse alguna vez acerca de lo que realmente quiere. ¿Y cómo podría, por principio, estar equivocado, si en este asunto no hay nada para acertar o equivocarse? De hecho, esa es la tesis que deberá defender nuestro teórico negativista. Y es una tesis plausible para la misma tradición intelectual (reduccionista y empirista) en la cual tiene su origen la teoría negativa sumaria.[60]

Por lo anterior, un teórico de la libertad negativa, por no contar con una noción de "yo superior" o "yo profundo", no podría aceptar que el agente puede equivocarse en el proceso de discriminación de motivaciones, pues no hay en realidad nada en qué equivocarse, por lo que tendría que terminar defendiendo la versión extrema de la libertad negativa, originada en la tradición reduccionista y empirista (hobbesiana), no pudiendo así abandonar la mentalidad de Línea Maginot. En oposición a ello, Taylor afirma que puede defenderse la libertad individual y reconocer al mismo tiempo que el sujeto no es el árbitro último en el ejercicio de su propia libertad. Para ello, establece una diferencia entre sentimientos y deseos como datos en bruto, por un lado, y sentimientos y deseos que denomina "atribuidores de importancia", por el otro. Los primeros pueden tratarse de dolores físicos y en ellos no cabe una percepción errónea (se experimenta o no la sensación), mientras que los segundos son aquellos que constituyen nuestra vida emocional, pues dotan a las situaciones vividas de importancia (el experimentar vergüenza o miedo) y en ellos sí cabe el error al experimentarlos (por ejemplo, vergüenza o miedo irracionales).[61] Además, sostiene que la intensidad de la sensación a ellos asociada no es un dato suficiente para describirlos: si son "de fundamental importancia para mí, ello no puede deberse a las palpitaciones, impulsos o temblores que siento. También debo tener alguna idea de que me resultan de gran

[59] Ibid., p. 272.
[60] Ibid., pp. 272-273.
[61] Ibid., p. 273.

significación". En el caso de los que nos causan gratificación, por ejemplo, lo hacen porque "satisfacen antiguas e importantes necesidades, representan la realización de algo que tiene un lugar central en mis aspiraciones… Todo el concepto de identidad, por el cual reconocemos que algunas metas, deseos y obediencias son esenciales a lo que somos".[62]

Taylor enfatiza que los sentimientos y deseos atribuidores de importancia, a diferencia de aquellos que experimentamos en bruto, pueden experimentarse de forma errónea o apreciarse de manera falsa y, por lo tanto, para superarlos –como en el caso del despecho, por ejemplo—no basta con contenerlos, como ocurre con los primeros, sino que implica adquirir un modo de ver las cosas diferente: "la superación de los sentimientos de despecho implica llegar a verse y ver al otro bajo una luz diferente y, en particular, hacer a un lado la autocompasión y la sensación de sufrir una herida personal por lo que el otro hace y es".[63] Además, señala Taylor, el estar dispuestos a superar aquellos que no vemos como "verdaderamente nuestros" es indicación de que no constituyen un bien genuino para nosotros; al contrario, los experimentamos como privativos de otros bienes. De todo esto, Taylor concluye lo siguiente:

> En consecuencia, no podemos entender nuestros deseos y emociones como meros hechos en bruto, y en particular no podemos comprender la distinción que hacemos entre nuestros deseos al calificar algunos de más importantes y fundamentales, mientras repudiamos otros, si no consideramos que nuestros sentimientos son atribuidores de importancia. Esto es esencial para la existencia de lo que he llamado evaluación fuerte. Por consiguiente, la posición intermedia que admite la evaluación fuerte admite también que nuestros deseos pueden frustrar nuestros objetivos más profundos y, por lo tanto, que puede haber obstáculos internos a la libertad, pese a lo cual no reconocerá la posibilidad de que el sujeto se equivoque o se engañe con respecto a esos objetivos. Esta postura parece insostenible, pues la única manera de hacer que la evaluación del sujeto fuera incorregible por principio consistiría en afirmar que en este caso no hay nada para acertar o equivocarse, y esto sólo sería posible si la vivencia de un determinado sentimiento tuviera que ver con las cualidades del sentimiento en bruto. Pero no puede ser así si pretendemos dar un sentido a todo ese marco constituido por la evaluación fuerte, metas más significativas y objetivos que repudiamos.[64]

Habiendo mostrado que, de aceptarse la noción de evaluación fuerte, la posición intermedia de un crítico de la libertad negativa es insostenible, pues éste no podría reconocer que hay algo en lo que el sujeto pueda equivocarse, y que, en cambio, el sujeto sí es capaz de

[62] Ibid., p. 274.
[63] Ibid., p. 275.
[64] Ibid., p. 277.

equivocarse en relación con sus sentimientos y deseos atribuidores de importancia, los cuales pueden llegar a constituirse en impedimentos para alcanzar metas significativas o privarlo de otros bienes, Taylor concluye que no puede defenderse la libertad a partir de la premisa de que el sujeto es el árbitro último en el ejercicio de su libertad:

> Si así son las cosas, la visión negativa sumaria de la libertad, la definición hobbesiana, es insostenible. La libertad no puede ser la mera ausencia de obstáculos externos, porque también hay barreras internas. Y tampoco es posible limitar estas últimas a las que el sujeto identifica como tales, lo cual lo erigiría en el árbitro definitivo; en efecto, el sujeto puede estar profundamente equivocado con respecto a sus objetivos y a lo que quiere repudiar. Y de ser así, es menos capaz de libertad en el sentido significativo de la palabra. Por lo tanto, no podemos sostener la incorregibilidad de los juicios del sujeto acerca de su libertad o excluir la posibilidad de que otros sepan más que él al respecto, como dijimos antes. Al mismo tiempo, nos vemos en la obligación de desechar la idea de que la libertad es un puro concepto de oportunidad.
>
> Pues la libertad supone ahora, además de un camino libre de obstáculos externos, la capacidad de reconocer adecuadamente mis objetivos más importantes y de superar o al menos neutralizar mis impedimentos motivacionales. Pero es evidente que la primera condición (y yo sostendría que también la segunda) me exige haberme convertido en algo, haber alcanzado cierto estado de percepción y comprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera autocomprensión de mí mismo. Debo ejercer una verdadera autocomprensión para ser real o plenamente libre. Ya no puedo entender la libertad como un mero concepto de oportunidad… La idea de sostener una Línea Maginot de defensa de este concepto hobbesiano es descaminada no sólo porque supone abandonar parte del terreno más estimulante del liberalismo, interesado en la autorrealización individual, sino también porque la línea resulta ser insostenible.[65]

Así, Taylor concluye que debe darse un primer paso y adoptar una noción de libertad que incluya la necesidad de superar obstáculos externos e internos para su realización, en la que se acepte que ésta consiste en alcanzar los objetivos o metas significativos del sujeto y que éste, en última instancia, no puede constituirse en el árbitro último en la determinación de los mismos, pues en dicha tarea puede equivocarse, y que otros pueden conocer mejor que él qué los constituye, lo que no implica que el Estado los determine –el miedo de base para la defensa de Línea Maginot de la libertad negativa.

Esto, en mi opinión, de vincularse con lo visto en el primer apartado, particularmente el llamado de Taylor para abrir espacio a las éticas sustantivas que parten de nociones a priori del bien, como la aristotélica (estructurada a partir de la virtud), permite apreciar las limitaciones y peligros que Taylor encuentra en una noción de libertad desvinculada, como la de "hechura propia" de Appiah, precisamente en el ámbito de la autorrealización. Ello no

[65] Ibid., pp. 280-281.

implica, como también lo enfatiza, que abogue por una libertad positiva en su versión caricaturesca, de partido comunista, en la que el Estado obligue a los individuos a "ser libres" de acuerdo con los criterios que les imponga. Simplemente muestra las limitaciones de la razón humana individual en la determinación de qué puede constituir o no un bien significativo –tarea en la que puede equivocarse—y los obstáculos que para alcanzarlo puede enfrentar.

De ahí puede seguirse –así me parece—que concebir la noción de autonomía moral como constitutiva de la dignidad humana y, consecuentemente, de una concepción de los derechos humanos que parta de tal noción de dignidad, precisamente por los riesgos que entraña para el propio agente y para la sociedad en que vive dejarlo como árbitro último en el ejercicio de su libertad, sea difícilmente aceptable por éticas que partan de nociones de persona y dignidad humana que no la comparten, por el hecho de estructurarse desde otras nociones a priori de bien, sea desde el propio Occidente o fuera de él. En otras palabras, de concebir la autonomía moral y la noción exaltada de libertad que conlleva como bienes en sí que se deben preservar y fortalecer –pensemos en el papel del Estado que Appiah concibe en relación con ellas—, y definir a partir de ellas los derechos humanos, desde otras tradiciones de pensamiento, hacerlo puede constituir un riesgo que no se esté dispuesto a correr, por basarse en concepciones diferentes de bien personal y social.

3. Un esbozo de la concepción de razón práctica o razonamiento moral de Charles Taylor y una razón para explicar la insistencia liberal en los derechos humanos y la "inflación" de los mismos

En el presente apartado, como se mencionó al inicio del capítulo, partiendo de los ensayos *La motivación detrás de una Ética Procedimental* y *La conducción de una vida y el momento del bien*, realizaré un esbozo de lo que puede considerarse la concepción de razón práctica o razonamiento moral de Taylor. Para ello, expondré la crítica que hace Taylor hace a las éticas procedimentales liberales relativa a su incapacidad de conjuntar y ordenar la diversidad de bienes que toda persona debe realizar para llevar su vida a lo largo del tiempo y llegar a ser la persona que busca ser. En opinión de Taylor, las éticas procedimentales tienden a reducir

todos los bienes a un solo ámbito (el de la justicia), dejando fuera o dándoles una importancia mucho menor a otro tipo de bienes, como los de la autorrealización personal, mismos que, en su opinión, son de fundamental importancia para la persona. Más aún, las éticas procedimentales son incapaces, afirma Taylor, por su negación de la diversidad de bienes, de aportar un criterio que permita ordenar en cuanto a su importancia –una diferenciación cualitativa—los distintos bienes que caen dentro del único dominio que reconocen, el de la justicia, terminando por homogenizarlos a todos. Con ello, de acuerdo con Taylor, se abre la puerta para darle la misma importancia, dentro de un mismo dominio, a bienes menos importantes que a los realmente importantes, llegando a hacer de lo trivial algo vital.

Esto, para fines de mi investigación, reviste de gran importancia para entender dos fenómenos. El primero es la tendencia desde ciertas perspectivas liberales a concebir toda aspiración moral o reclamo como un derecho humano. El segundo, la extrañeza o el rechazo que desde otras concepciones de derechos humanos puede surgir al percibir que, desde concepciones liberales de los mismos, aspiraciones o reclamos que no se consideran bienes vitales se intenten concebir como derechos humanos, lo que además lleva a la "inflación" de derechos, como incluso algunos autores liberales llaman a este fenómeno.

Así, para comenzar, puede decirse que con lo visto hasta ahora ha quedado preparado el terreno para poder pensar en qué consiste, desde la perspectiva tayloriana, la razón práctica o el razonamiento moral. Para ello, expondré primero las inadecuaciones y limitaciones que Taylor encuentra en las teorías éticas de la modernidad en lo tocante al segundo tema metaético que se mencionó el primer apartado: la naturaleza del razonamiento moral. Sobre este tema, concretamente, me referiré a lo que Taylor considera la incapacidad de las éticas modernas de dotar de unidad a la vida moral en medio de una diversidad de bienes, al enunciar éstas lo que él llama una "prioridad sistemática". Posteriormente, me referiré al papel crucial que para Taylor tiene la frónesis aristotélica como criterio para el proceso de toma de decisiones del agente y los numerosos recursos que éste tiene para ejercerla.

La primera crítica que Taylor dirige a las éticas procedimentales en este tema es su reducir la vida moral individual a los bienes externos a las prácticas, sin reparar en que la

vida moral, en su opinión, se constituye tanto por bienes internos como externos, por tener lugar ella en algo parecido a dos polos:

> De hecho, nuestro entendimiento moral se mueve como si lo hiciera entre dos polos. Por un lado, nos familiarizamos con ciertos bienes por ser criados al interior de ciertas prácticas, de las cuales ellos son internos, o que en su desarrollo las prácticas contribuyen (en el modelo de Aristóteles, las virtudes), siendo ambos causa y partes apropiadas… Por el otro, algunos bienes trascienden nuestras prácticas en nombre de esos propios bienes… como el ideal platónico de la hegemonía de una razón ordenada o la noción estoica de la cosmópolis de la cual todos los seres humanos y los dioses son ciudadanos, y también la idea moderna de la libertad desvinculada.[66]

Taylor aclara que el empleo del término "trascender" en su argumentación tiene el sentido de que los bienes trascienden las prácticas sociales. Ahora bien, si aceptamos como válida esta idea de que el entendimiento moral se mueve entre estos dos polos, es necesario preguntarse cómo podemos profundizar nuestro entendimiento de ambos tipos de bienes. En su opinión, esta tarea ha sido un gran lío para la filosofía y la cultura modernas por tender a darle primacía a los bienes trascendentes y marginar los bienes internos de las prácticas, producto precisamente de la negación del hecho que de que las éticas procedimentales están basadas en una idea del bien –a excepción de la teoría kantiana, como ya se vio.[67] En opinión de Taylor,

> La filosofía moderna ha generado una timidez cercana a la falta de articulación en relación con estos bienes [internos]. En parte, las razones de esto nos son familiares: la actitud de rechazo implícita en el ideal de la libertad desvinculada en términos de bienes como la instancia última a la que apelar y el escepticismo implícito en las doctrinas epistemológicas asociadas acerca de las definiciones del *telos* humano. Pero ahora podemos ver algo adicional acerca de los motivos de estas doctrinas epistemológicas. El tipo de pensamiento favorecido por el entendimiento moderno de la libertad y la razón es desvinculado. Esto es, se esfuerza en decir lo menos posible acerca de nuestro entendimiento implícito del contexto de la práctica en el cual actuamos, ofreciendo siempre que le es posible criterios explícitos de identificación, de tal forma que el discurso sea comprensible tan alejado como sea posible de las experiencias de vida particulares y de los marcos culturales. El hecho de que este objetivo de una abstracción total del contexto de la práctica sea una quimera no debe impedirnos ver su viabilidad… en los logros cruciales de la cultura moderna, muy especialmente en la ciencia natural y la tecnología.[68]

Así, en su opinión, el ideal de la libertad y la razón desvinculadas de las éticas procedimentales, en el ámbito moral, no brinda en absoluto los mismos frutos que sí brinda en las ciencias naturales, pues "distorsiona la razón práctica más allá de todo

---

[66] Ibid., p. 355.
[67] Ibid., p. 356.
[68] Loc. cit.

reconocimiento", ya que, en su opinión, por su propia naturaleza, la razón práctica sólo puede funcionar dentro de un contexto en el que esté implícita alguna noción del bien, sea mediado por una práctica en la que el bien sea un componente interno, o por contacto con modelos ejemplares extraídos de la vida real o de historias. Así, en opinión de Taylor, "el error del racionalismo moderno es creer que tal forma de pensar [la de las teorías sustantivas] significa, inevitablemente, ser un prisionero del status quo, que nuestro entendimiento moral sólo puede ser revisionista pagando el costo de ser desvinculado", error que está en la base, como se mencionó arriba, de la confusión que lleva a algunos a creer que sólo puede ser crítico desde una ética procedimental. Más aún, este error ha contribuido poderosamente al escepticismo moderno sobre los bienes internos y a su falta de articulación porque

> si la única forma aceptable de la razón es desvinculada y libre del contexto tanto como sea posible, entonces la razón práctica aparece como algo imposible. Uno no puede probar que el hombre es racional, agencia racional, o la imagen de Dios, en la misma forma en que uno demuestra la teoría cinética del calor o la ley del cuadrado inverso. Los beneficios de la razón práctica son posibles sólo a partir de una idea del bien, e implican superar distorsiones anteriores y un entendimiento fragmentario. La certeza que ganamos no es que alguna conclusión es en última instancia válida, sino que representa una ganancia respecto de lo que poseíamos antes. Las proposiciones en las que podemos confiar son comparativas. De lo que podemos estar confiados es que nuestras formulaciones presentes articulan mejor y más cabalmente aquello cuyo sentido no siempre nos faltó por completo. El conocimiento moral, a diferencia del que obtenemos en la ciencia natural, no se relaciona con lo completamente nuevo.[69]

Ahora bien, habiendo señalado que pensar que las éticas sustantivas aprisionan en el estatus quo –lo que él considera un error del racionalismo moderno—, señala no un error, sino un reducir y un relegar o excluir algunas exigencias morales, propios de las teorías morales de la modernidad, hecho que tiene lugar por la manera en la que éstas enfrentan el problema de la "inconmensurabilidad" de los distintos bienes que constituyen la vida moral personal. Así, en el ensayo *La conducción de una vida y el momento del bien*, contenido en *La Libertad de los Modernos*, Taylor afirma que el razonamiento moral consiste en el esfuerzo de, ante la diversidad de bienes, dotar de unidad al pensamiento y al actuar morales.

Para explicar cómo es posible alcanzar tal unidad, comienza por señalar que los debates filosóficos que se refieren a la inconmensurabilidad se dan en dos contextos. En el primero, el término se refiere a la elección entre bienes, dentro de un mismo contexto cultural,

[69] Ibid., pp. 356-357.

“lo bastante distintos para que nos cueste ponderarlos entre sí en una misma deliberación”; por ejemplo, cuando consideraciones de justicia se oponen a las de piedad o compasión. En el segundo, la inconmensurabilidad es empleada para referirse a las comparaciones de “exigencias surgidas de las perspectivas éticas de culturas y civilizaciones muy diferentes… En este caso, solemos esforzarnos en vano por encontrar un terreno común de razonamiento que pueda ser aceptado por los integrantes de ambas culturas”.[70] Pero, en opinión de Taylor, apelar a la inconmensurabilidad en ambos contextos, a menudo, es “torpe y simplista”, por lo que en el ensayo se referirá al primero de los contextos, buscando dar algunas líneas para pensar qué significa razonar cuando bienes muy diferentes están en juego para una misma persona.

La idea básica con la que comienza su argumento es que cualquier explicación apropiada debe hacer justicia tanto a la diferencia de los bienes como a la unidad de la vida moral. De acuerdo con Taylor, partir de esta premisa ya es muy discutido, pues “son legión quienes adoptan puntos de vista que niegan la diversidad de los bienes y plantean la unidad de una manera no problemática. Aludo por una parte a las varias formas del utilitarismo y por otra a las teorías inspiradas en Kant. En respuesta a ellas, aparecen críticos para quienes la diversidad de los valores hace imposible arbitrar entre ellos. Las concepciones más populares de este tipo son hoy las diferentes corrientes del ‘posmodernismo’”.[71] En su opinión, ambas posiciones extremas, ignoran características centrales e innegables de nuestra vida moral, mismas que tratará en el ensayo buscando además “contribuir a forjar una concepción plausible del razonamiento moral que refleje tanto su ineludible diversidad como su lucha constante por la unidad”.[72]

De acuerdo con Taylor, el surgimiento de las posiciones que niegan toda posibilidad a la unidad, las posmodernistas, se explica como reacción ante la práctica hegemonía que las posiciones de la extrema unidad han ejercido en el debate filosófico posiluminista. En su opinión, el atractivo de estas últimas es fácil de entender, pues dan la impresión de proveer claridad y decidibilidad en la vida moral:

---

[70] Ibid., p. 283.
[71] Ibid., p. 284.
[72] Loc. cit.

> Aportan una claridad similar a la de las teorías científicas. Muestran que una gama muy amplia de intuiciones morales y obligaciones sentidas son las realizaciones de una única finalidad, como la felicidad más grande del mayor número, o la exposición de un criterio único, como el intento de universalización de la máxima de la acción. Esta unidad trae aparejada la decidibilidad. O bien ponderamos diferentes acciones a la luz de una única finalidad global, o simplemente examinamos qué acciones son permisibles según el criterio. Si más de una lo es, nos enfrentamos por definición a una elección no moral entre ellas.[73]

Sin embargo, en opinión de Taylor, tal claridad ha sido posible debido no sólo a que diversas exigencias quedan enmarcadas en una sola, sino a que otras han sido excluidas o relegadas a un rango menor. En el caso de las visiones utilitaristas, por ejemplo, si empleamos la noción de "benevolencia" como se empleaba en el siglo XVIII (la vocación de ayudar a nuestros semejantes), no parece "dar cabida a las metas de la realización personal o a las aspiraciones de alcanzar en nuestra vida otros bienes al margen de la benevolencia: la integridad, la sensibilidad, el amor (excepto en la medida en que estos son instrumentos de esa benevolencia)".[74] En el caso de las teorías inspiradas en Kant, continúa Taylor, si bien, indudablemente, nos ayudan a articular nuestro sentido de justicia, relegan el fin de la realización personal a un rango menor entre nuestros objetivos, pues lo primero es cumplir con los deberes de justicia y más tarde se podrá atender la búsqueda de la vida buena. Así, se llega "a una delimitación rigurosa del dominio de la moralidad, con un criterio muy claro del bien y del mal, pero al precio de una exclusión del ámbito de aquella de una serie de aspiraciones que ahora se clasifican como meramente personales, y por lo tanto no obligatorias en el mismo sentido".[75]

De acuerdo con Taylor, este proceder se debe a razones tanto epistemológicas como morales. Las epistemológicas son las ya mencionadas: claridad, sentido de decidibilidad y unidad. Pero las morales son tan importantes como las epistemológicas y tienen que ver con la enorme importancia que la cultura contemporánea ha dado a las preocupaciones de justicia

---

[73] Ibid., pp. 284-285.
[74] Ibid., p. 285.
[75] Loc. cit. Esto resulta claro en Rawls si se recuerda su afirmación en *Temas* sobre el bien completo que se alcanza en el ámbito de los fines hecho realidad, cuando sus integrantes se guían por el procedimiento IC y cada uno "es plenamente feliz, tanto como las condiciones normales de la vida humana lo permiten"; es claro que el objetivo principal es cumplir con los deberes de justicia y después, ser feliz tanto como las condiciones normales de la vida humana lo permiten. Ver página 53.

y benevolencia: "Los problemas de máxima importancia giran en torno de ellas. Las transgresiones más graves y escandalosas, que épocas anteriores podrían haber caracterizado como blasfemia… o infracciones al código familiar y sexual, se identifican ahora como violaciones de los derechos humanos".[76] En opinión de Taylor, en este hecho convergen diversos factores:

> En primer lugar, un temperamento moral que exalta las cuestiones de la benevolencia y la justicia por encima de todas las demás, aun al extremo de convertirlas en la suma de la 'moralidad' propiamente dicha; luego, una concentración correlativa en nuestras obligaciones hacia los otros: la moralidad tiene que ver con el 'deber'. Y junto con ello, una claridad sin precedentes en asuntos morales: ante todo, porque los límites de la moral se trazan de la manera más precisa, y también porque los problemas que le incumben pueden resolverse mediante un procedimiento definido. Esa claridad se conquista gracias a la relegación fuera de la deliberación moral de ciertos dominios históricamente importantes del pensamiento ético.[77]

Para hacer notar la diferencia entre las teorías éticas premodernas de las modernas, Taylor propone la noción de "importancia" de los mandatos éticos. Reconoce que plantear así el tema resulta vago pero que, con todo, es útil para darnos cuenta de la gran diversidad de posiciones sobre lo que es "importante" y sobre qué constituye un límite entre lo que es o no importante. Así, por ejemplo, en su opinión, esta frontera es muy marcada en Kant, como si se tratara de un acantilado, mientras que en Aristóteles, lo es menos, como si se tratara de una pendiente suave interrumpida a trechos por planicies.[78] En su opinión, este tipo de reflexión moral se encarga de lo que él ha denominado "bienes de la vida" o bienes vitales, los cuales define así:

> [son]… las acciones, modos de ser y virtudes que realmente nos definen una vida buena. ¿Se trata de la devoción a Dios, el coraje inquebrantable frente a la adversidad, la preocupación y benevolencia sinceras por nuestros semejantes o alguna combinación de éstas y otras cualidades? Este plano se conecta con un segundo nivel en el cual tratamos de aclarar qué aspectos de los seres humanos, de su lugar en el universo, de su relación con Dios o de lo que fuere hacen que tales o cuales bienes sean los más elevados de la vida.[79]

En este segundo nivel, de acuerdo con Taylor, se encuentra otro tipo de bienes que hacen explícitos los bienes vitales: los "bienes constitutivos", y les da ese nombre precisamente

---

[76] Ibid., pp. 285-286.
[77] Ibid., p. 286.
[78] Ibid., pp. 286-287.
[79] Ibid., p. 287.

porque tales bienes son los que permiten definir "lo que constituye nuestros bienes de la vida como tales".[80] Ambos tipos de bienes, como los dos planos en los que se encuentran, están íntimamente relacionados, como se hace evidente, en su opinión, tanto en éticas deístas como "desacralizadas": "¿cómo puedo considerar que la meta de mi vida es la devoción a Dios si no creo ser, de algún modo, su criatura? Pero ocurre lo mismo en relación con la ética 'desacralizada' del coraje austero. Parte del contexto que da sentido a esa ética es el hecho de que vivimos en un universo desacralizado y somos criaturas dotadas de ciertas capacidades".[81] La distinción de los dos planos, en opinión de Taylor, es pertinente porque permite describir sus respectivas articulaciones por separado: por un lado permite exponer en qué consiste la vida buena para cada uno de nosotros; por el otro, permite dar sentido pleno a ésta y así llegar a la intuición básica de que ésa es la vida buena, razón por la cual se hace indispensable actuar en los dos niveles.[82]

Ahora bien, en oposición a este tipo de éticas, de acuerdo con Taylor, gran parte de la filosofía moral contemporánea no trata estos planos interconectados, pues simplemente "parte de nuestras intuiciones y encuentra luego una fórmula con la presunta capacidad de generarlas y tal vez refinarlas en el proceso, hasta alcanzar el equilibrio reflexivo"[83], como en el caso de Rawls. Y aquí es donde expone las diferencias que encuentra entre éste y Kant:

> Kant no restringió de manera análoga el alcance de su teorización y planteó con claridad el estatus de los seres humanos como los únicos agentes racionales del universo y por lo tanto a) destinados a vivir según las exigencias de la racionalidad en el reino de la razón práctica, y b) en condiciones de granjearse respeto como poseedores de una dignidad que sólo ellos tienen en el mundo. Pero la meta de Rawls era reeditar parte de la teoría kantiana sin la 'metafísica'. Y esa actitud relegó efectivamente la reflexión sobre la vida y los bienes constitutivos a las tinieblas extrafilosóficas… Las teorías de inspiración kantiana dan a la justicia o el respeto por los semejantes una posición preponderante y relegan todo lo demás a un rango inferior. Parece curioso que se crean capaces de establecer esa prioridad en la

[80] Ibid., pp. 287-288. En *Fuentes del Yo*, Taylor hace más explícita la diferencia entre bienes vitales y bienes constitutivos, así como la relación que guardan entre sí. Los primeros los define como "componentes de la vida buena" y "nos refieren algún rasgo de la manera en que son las cosas y en virtud del cual esos bienes vitales son bienes". Los segundos serán ese "rasgo" en virtud del cual los bienes vitales son bienes; es decir que los bienes constitutivos hacen "algo más que simplemente definir el contenido de la teoría moral. El amor que sentimos por [ellos] es lo que nos faculta para ser buenos. Y, por ende, también el amarlo[s] forma parte de lo que es ser un ser humano bueno. Ahora también es parte del contenido de la teoría moral que incluye mandatos no sólo para actuar de cierta manera y mostrar ciertas cualidades morales, sino también para amar lo que es bueno". Charles Taylor, Fuentes del Yo, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 139-140.
[81] Charles Taylor, "La conducción de una vida…", op. cit., p. 288.
[82] Loc. cit.
[83] Loc. cit.

> estructura misma de su teoría, sin siquiera formularla como una proposición acerca de la importancia, y menos aún demostrarla. [84]

Taylor señala que, en este punto específico, los utilitaristas tienen cuando menos una posición oficial: la importancia de la felicidad sobre cualquier otra consideración moral. Entonces, ¿qué hacer frente a la hegemonía de las teorías modernas, particularmente las de inspiración kantiana, las cuales, en su limitarse a los deberes de justicia y la benevolencia, y apoyadas en la claridad, decidibilidad y unidad, relegan los bienes vitales y constitutivos del debate moral? En opinión de Taylor, existen dos grupos de filósofos que buscan abrirse espacio en la discusión ética. El primero de ellos busca redefinir una ética del bien y las virtudes, muy a menudo inspirados en Aristóteles; el segundo lo integran quienes, siguiendo a Nietzche, impugnan radicalmente la hegemonía de la benevolencia. Pero que, en cualquier caso, los intentos racionales de hacer explícitos los bienes, tanto los constitutivos como los vitales, no gozan de mucha aceptación en la filosofía contemporánea. Pero, pese a ello, él encuentra que el problema no puede dejarse de lado y es necesario insistir en la apertura de los espacios cerrados en el debate.[85]

Como contribución a dicha tarea, y regresando al tema de cómo conjuntar la pluralidad de bienes en la unidad de la vida moral de la persona, Taylor comienza por analizar la manera de proceder en Kant, la cual consiste, frente a una diversidad de bienes, realizar juicios globales sobre la forma de actuar cuando más de uno de ellos está en juego, seleccionando sólo aquellos que caen dentro del ámbito de la moralidad y relegando el resto a un rango inferior. Sin embargo, en opinión de Taylor, este proceder es equivocado, pues, en última instancia, es imposible, en abstracto, "enunciar una prioridad generalizada". Taylor llega a esta conclusión de la siguiente forma. Afirma que aunque uno tenga la posición más fuerte en torno a la primacía de la justicia, una "prioridad sistemática" de ella es muy difícil de justificar:

> Al hablar de prioridad sistemática me refiero a dos cosas: debes satisfacer todas las exigencias correspondientes al dominio A (digamos, la justicia o la benevolencia) antes de satisfacer cualquier exigencia del dominio B (digamos, la realización personal). Este tipo de norma es inviable en la práctica debido a lo que llamaré *diferencias de peso*. Dentro de cualquier dominio habrá problemas de

[84] Ibid. pp. 288-289.
[85] Ibid., p. 290.

> importancia enormemente diferente. El dominio en su conjunto puede ser de gran importancia, en cuanto uno puede juzgar que en él se decide realmente el valor de su vida. Pero en su seno habrá cuestiones centrales y otras más periféricas…
>
> Desde luego, con frecuencia vemos, entre quienes quieren establecer la preeminencia de un bien determinado, el intento de poner en el mismo nivel todos los problemas que le conciernen y atribuirles idéntico peso… Este tipo de homogeneización de todo un ámbito de cuestiones mediante la promoción de lo trivial al rango de lo vital puede funcionar durante un tiempo y hasta cierto punto, pero tarde o temprano la vida vuelve por sus derechos y la gente comienza a hacer distinciones. Esto se debe a que la idea de la imposición de una obligación o una exigencia proviene de la sensación de que aquí hay algo importante en juego; la idea, en definitiva, debe ser sensible a esa percepción de la importancia. Pero hay diferencias de importancia no sólo entre bienes, sino también entre ocasiones cuando se invoca lo que llamamos el mismo bien. Por eso la prioridad sistemática conduce al absurdo pragmático. Tal vez la justicia o la benevolencia sean en general más vitales que la realización personal; quizás haya muchos casos en que yo deba sacrificar mi realización en bien de la justicia o para salvar a otro. Pero esto no significa que siempre que un problema de justicia, por trivial que sea, se plantea junto con un problema de realización, al margen de su trascendencia, debo dar prioridad a las consideraciones de justicia.[86]

Entonces, si las teorías de inspiración kantiana no pueden, en abstracto, enunciar una prioridad sistemática para un solo dominio de la vida moral, digamos, el de la justicia, dejando así fuera de la deliberación moral otros bienes y otros dominios, Taylor se pregunta: ¿de qué manera se puede elegir entre bienes muy diferentes de manera razonada y evitando caer en la arbitrariedad? Su respuesta es la frónesis o sabiduría práctica aristotélica, pues justo lo que esta noción nos dice es que no pueden aplicarse mecánicamente los principios o las máximas en los contextos de deliberación que son necesariamente cambiantes: "Esto se debe a que los contextos de la acción, los tipos de bienes en juego en un caso dado, y el peso particular de cada tipo en este caso preciso, son infinitamente variables. Cualquier norma general, deducida de una serie de casos, deberá reconsiderarse y afinarse en algunas otras situaciones".[87]

Contra las críticas comúnmente vertidas en contra de este proceder aristotélico, generalmente relacionadas con que es ambiguo y poco explícito, Taylor afirma que por más difícil que sea una articulación plena de la acción, no por eso las personas dejan de emplearla: "Nuestro grado de discernimiento práctico puede ser en parte una función de nuestras

---

[86] Ibid., 291-292. Las cursivas son del autor.

[87] Ibid., p. 295. Al respecto, cabe recordar la definición que el propio Aristóteles aporta sobre la frónesis o prudencia: la prudencia, no siendo ni ciencia ni arte, "es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre". Aristóteles, Ética Nicomaquea, Gredos, Madrid, 2003, 1140b-5, p. 275.

articulaciones. El que éstas nunca sean suficientes para escoger una solución única no implica que no sean cruciales para guiarnos".[88]

Taylor prosigue señalando que al hablar de "articulación" se refiere a algo más que a una formulación hecha desde un punto de vista teórico, propio de alguna doctrina filosófica o teológica. En el caso de los bienes constitutivos y vitales, su articulación se realizará de forma no teórica, sino que se encarnarán y transmitirán por una gran diversidad de medios, como los retratos de figuras paradigmáticas y sus acciones, relatos, leyendas y todo tipo de obras artísticas, entre otros.[89] Pero más allá de la importancia relativa de los bienes y de la manera en que se articulan, Taylor quiere subrayar otro aspecto fundamental en la percepción del bien y de lo justo que los seres humanos somos capaces de articular: la capacidad de ajustar los bienes diversos en la totalidad de una vida. En su opinión, la tarea de los seres humanos no es realizar actos aislados que puedan considerarse buenos o justos, "sino en vivir una vida, lo cual significa ser y convertirse en un tipo determinado de ser humano".[90] Afirma que si aceptamos que la vida humana es devenir y por eso "la llevamos", ello implica

> a la vez que la idea de que nuestra vida va a alguna parte, quizás en muchas direcciones al mismo tiempo, y que tratamos de guiar de algún modo ese movimiento (o movimientos). Por lo tanto, nuestra vida es una categoría –tal vez podríamos decir: un registro—ineludible de nuestro pensamiento ético. Y lo propio de esa vida es nuestro movimiento, nuestro cambio, nuestro devenir, con su temporalidad irregular que encarna diferentes ritmos: algunas fases son regulares e implican la repetición de una rutina… Otras fases parecen críticas y hay mucho en juego en un momento fatídico: en un abrir y cerrar de ojos sucede algo irreversible. Por su naturaleza misma, la vida contiene esos pasajes kairóticos. Pero en la medida en que tengamos alguna idea de nuestra vida y de lo que tratamos de 'llevar', relacionaremos los distintos bienes que buscamos no sólo con su importancia diferencial sino también con su ajuste o desajuste recíprocos en el desarrollo de nuestra existencia. Esos bienes, por así decirlo, pueden cumplir diferentes papeles y tener diferentes lugares (lo cual puede significar también diferentes momentos) en esta vida. Y el comprenderlo puede ayudarnos a decidir lo que debemos hacer.[91]

Así, la conclusión de Taylor es que si bien no pueden agotarse en leyes o en la universalización de una máxima dada los recursos para discernir moralmente cuando nos enfrentamos a situaciones que exigen la ponderación de bienes muy diferentes entre sí, contamos con recursos muy ricos para tomar una decisión razonada frente a los contextos

---

[88] Charles Taylor, "La conducción de una vida…", op. cit., pp. 295-296.
[89] Ibid., p. 296.
[90] Loc. cit.
[91] Ibid., p. 297.

cambiantes que, por su naturaleza y por la de los bienes implicados, impiden la aplicación mecánica de leyes o máximas, recursos que, en su opinión, la filosofía moral moderna ha tendido a ignorar. Por ello, advierte que, de salir del ámbito ordenado y claro de la obligación moral que las filosofías morales modernas han trazado, las cuales resuelven –negándolo— el problema de la pluralidad, podremos apreciar que "la vida ética real se vive ineludiblemente entre la unidad y la pluralidad. No podemos eliminar la diversidad de bienes (o al menos ese es mi argumento contra la teoría moral moderna) ni la aspiración a la unicidad implícita en el hecho de conducir nuestra vida. Sostengo que Aristóteles lo sabía, y esa es otra de sus intuiciones fundamentales que nosotros, los modernos, olvidamos durante demasiado tiempo".[92]

Es posible ahora recapitular y subrayar algunos de los elementos que constituyen, de acuerdo con Taylor, la razón práctica o el razonamiento moral. En primer lugar, debe tenerse presente que para él, el objetivo del razonamiento moral es orientarnos en el proceso de toma de decisiones que nos permitirán "llevar una vida" y convertirnos "en un tipo de persona determinado"; es decir que su razón de ser es permitir que el agente lleve a cabo las múltiples acciones que constituyen lo que Aristóteles llamó la *buena vida*, y no sólo cumplir con las exigencias (los deberes) de un solo dominio, como las de justicia, tal como ocurre con las éticas de matriz kantiana, las cuales relegan a un rango inferior las preocupaciones y acciones de autorrealización o de consecución de la *buena vida*. En otras palabras, el razonamiento moral nos permite tomar las decisiones de las que dependerá alcanzar aquello que constituya el fin u objetivo último de nuestras vidas que nos hayamos fijado y no sólo sobre cómo debemos actuar para respetar las exigencias de justicia.

Es por ello que la aplicación mecánica de leyes o máximas resulta a todas luces insuficiente, pues su claridad y decidibilidad son de ayuda para tomar decisiones cuando se busca actuar en un solo dominio de las preocupaciones o exigencias éticas, como el de la justicia, pero resulta insuficiente cuando lo que se busca es decidir entre distintos bienes, en diferentes momentos (la naturaleza cambiante de los contextos deliberativos), para alcanzar ese bien último, el quién se quiere llegar a ser, el cual se encuentra, de acuerdo con Taylor,

[92] Ibid., p. 302.

en un dominio más profundo, el de los bienes constitutivos, en el que la persona define –así lo entiendo— el sentido de la propia existencia.

Es por ello también que Taylor hace un llamado a abrir los espacios cerrados del debate filosófico a las éticas sustantivas, como la aristotélica, precisamente porque sin dejar fuera las preocupaciones o exigencias de justicia, al estructurarse a partir de la necesidad del empleo de la frónesis para elegir entre la diversidad de bienes (las virtudes, en el modelo aristotélico) en los siempre nuevos contextos de deliberación, abre nuevos horizontes para el razonamiento moral, incorporando a la discusión las preocupaciones y aspiraciones indispensables para vivir la *buena vida* y con ello dejar de relegarlas a un rango inferior. Y no sólo eso, al tener presente que todos recurrimos a algún tipo de articulación entre los dominios de los bienes vitales y los constitutivos –los que definen qué constituye para nosotros un bien vital—, es decir al discernir mediante nuestro criterio práctico o frónesis a qué bien le concederemos una importancia mayor que a otros, podremos recurrir al rico arsenal de recursos que poseemos para ejercerlo y saber así, razonadamente, cómo hemos de actuar, recursos que van desde las palabras, los sentimientos y las acciones de figuras paradigmáticas, leyendas, historias, consejos y obras artísticas de todo tipo, teniendo presente que, debido al propio devenir de la vida, lo que en algún momento pasado pudo aportarle luz sobre qué acción concreta tomar, en el presente no puede brindárselo más, o no en la misma medida, por lo que otro recurso podrá ser de mejor ayuda.

Ante ello, queda claro que esta concepción del razonamiento moral parte de cualquier principio menos del de la autonomía moral, pues el sujeto no sólo no busca darse una ley moral, misma que aplique mecánicamente siguiendo un procedimiento dado y que, además, se limite a las preocupaciones de justicia o benevolencia, pues tal proceder resultaría insuficiente para alcanzar la meta o el bien significativo que persiga en su vida, sino que para ello y reconociendo la necesidad que de ellos tiene, recurrirá a muchos otros –todos aquellos disponibles en los numerosos recursos mencionados— para, dialógicamente, orientarse y ejercer libremente su criterio de juicio[93]; es decir que se parte de una noción de libertad menos

[93] Sobre la necesidad del otro dialógico en el razonamiento moral, en la *Ética de la Autenticidad*, Taylor afirma: "Bien, ¿Cómo razonamos? Razonar en cuestiones morales significa siempre razonar con alguien. Disponemos de un interlocutor, y partimos de donde esa persona se sitúa, o bien de la diferencia real entre ambos; no

exaltada que la de las teorías modernas, sino del reconocimiento del no ser autosuficiente, pero una que exige un esfuerzo arduo tanto para ir articulando distintos bienes mediante la frónesis en contextos deliberativos cambiantes, como para mantener la unidad de la vida a lo largo de la duración de ésta.

Encuentro que lo anterior puede explicar muy bien tanto la extrañeza como el rechazo que desde otras tradiciones de pensamiento se planteen frente a la insistencia del liberalismo occidental en las preocupaciones de justicia, expresadas en el lenguaje de derechos humanos, dejándose de lado otro tipo de preocupaciones que, desde tales tradiciones, pueden ser tanto o más importantes que las de justicia. Asimismo, ya al interior del ámbito de los derechos humanos, desde otras concepciones de ellos distintas a la liberal, el proceso de homogeneizar todo bien que cae dentro de un mismo ámbito (la justicia en este caso), otorgándole a todos el mismo valor o peso (el otorgar a lo trivial o menos importante el rango de vital), puede parecer no sólo excesivo, sino hasta ridículo, razón por la que se rechaza considerar "derecho humano" reclamos que pueden encontrarse triviales o no fundamentales y que, incluso, autores liberales alertan del grave riesgo que ello implica para la legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos.[94]

Por último y para concluir este apartado, deseo señalar que de esta concepción de razonamiento moral se desprende, por ese esfuerzo continuado en llegar a ser quién se busca llegar a ser en el devenir de la vida, una noción de persona que, para poder desarrollar su capacidad de juicio o frónesis con base en los diversos recursos a su disposición, es una que se autopercibe no autosuficiente ni terminada, incompleta, sino en proceso de hechura y no

---

razonamos de abajo a arriba, como si estuviéramos hablando con alguien que no reconociera exigencia moral alguna". Ver: Charles Taylor, La Ética de la autenticidad, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Paidós, Barcelona, 1994, p. 67.

[94] Al respecto, recuérdese la advertencia de Appiah en torno a la necesidad de mantener una "modestia judicial", pues "no todo bien necesita ser explicado en el lenguaje de los derechos humanos, un lenguaje que cobra mayor sentido si se mantiene dentro de límites". Kwame A. Appiah, "The ethics of…", op. cit., p. 263. Por su parte, Ignatieff advierte también del efecto contraproducente contra la política y el sistema internacionales de derechos que provoca el considerar diversos bienes como derechos humanos: "Más aún, la inflación de derechos –la tendencia a definir cualquier cosa deseable como un derecho—termina por erosionar la legitimidad de un núcleo defendible de derechos". Michael Ignatieff, "I. Human Rights as…", op. cit., p. 346.

cerrada, cuando menos a esos otros de los que espera recibir algún tipo de orientación para llevar a cabo acciones que encuentra importantes y, por lo tanto, según me parece, incompatible con la rigidez. Señalo esto porque como se verá en el siguiente capítulo, tal apertura y flexibilidad son condiciones indispensables para los ejercicios de diálogo tal como los plantea Nikulin.

4. El rechazo de Taylor a considerar el liberalismo un terreno neutral para la discusión entre culturas y su propuesta de un consenso internacional no forzado en torno a los derechos humanos

Como se señaló al inicio del capítulo, en el presente apartado, con base en el ensayo *El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento"*, se expondrá la afirmación explícita de Taylor de que el liberalismo no puede constituirse en un campo de reunión neutral para el diálogo con otras culturas, pues es expresión de una cultura con rasgos y valores que resultan incompatibles para otras culturas. A partir de ello y con base en el ensayo *Condiciones para un consenso no forzado sobre derechos humanos*, expondré la propuesta de Taylor para alcanzar un consenso internacional de este tipo, señalando los distintos obstáculos que él identifica que para ello deben salvarse, así como las soluciones que frente a ellos plantea, pero que, de sortearlos, permitiría la aparición de formas híbridas en la fundamentación de derechos humanos, lo que explicablemente dotaría de mayor legitimidad a la política y el sistema internacionales de derechos humanos.

Así, para comenzar, deseo señalar que en *El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento"* (en adelante *El Multiculturalismo*), Taylor establece que la posición "ciega al reconocimiento" de las diferencias entre los individuos que integran una polis, identificable en cierto tipo de liberalismo, parece ofrecer un terreno neutral para personas con diversos bagajes culturales, idea que, como se mostró arriba, él encuentra errónea. En *El Multiculturalismo*, lo afirma con mayor vehemencia aún, señalando lo siguiente:

> El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. Además como bien lo saben muchos musulmanes, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y posreligiosa que se popularizó entre los *intelectuales* liberales, cuanto un retoño más orgánico del

> cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del islam. La división de la Iglesia y del Estado se remonta a los primeros días de la civilización cristiana; aun cuando las primeras formas de esta separación fueron muy diferentes de las nuestras, sentaron las bases para los avances modernos. El propio término secular fue originalmente parte del vocabulario cristiano. Todo esto equivale a decir que **el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también un credo combatiente**. La variable tolerante que apruebo, así como sus formas más rígidas, tienen que establecer un límite.[95]

Por lo anterior, y de estar Taylor en lo correcto, es claro que al discutir el alcance y el contenido de los derechos humanos en el ámbito internacional, representantes de estados que conceptualizan los derechos humanos a partir de otras tradiciones de pensamiento, se vean honestamente imposibilitados para aceptar las propuestas liberales que plantean sus contrapartes de estados liberales. ¿Qué hacer entonces frente a la falta de acuerdos y la polarización en los debates internacionales sobre el tema? Taylor formula una propuesta de vía de acción que encuentro sumamente valiosa, como se verá a continuación.

En su ensayo *Condiciones para un consenso no forzado sobre derechos humanos* (*Conditions of an unforced consensus on human rights*), Taylor comienza por plantear la siguiente pregunta con su respectiva respuesta:

> ¿Qué significaría llegar a un genuino consenso internacional no forzado sobre derechos humanos? Supongo que sería algo como lo que Rawls describe en su *Liberalismo Político* como un "consenso traslapado". Esto es, diferentes grupos, países, comunidades religiosas, civilizaciones, al tiempo que sostienen visiones fundamentales e incompatibles en torno a la teología, la metafísica, la naturaleza humana, etc., llegarían a un acuerdo sobre ciertas normas que deben normar el comportamiento humano. Cada uno posee su propia forma de justificar esto desde su respectiva concepción de trasfondo profunda. Estaríamos de acuerdo en torno a las normas y en desacuerdo en porqué tales fueron las normas correctas. Y estaríamos contentos de vivir en este consenso, no disturbados por las diferencias en las creencias subyacentes.[96]

---

[95] Charles Taylor, El Multiculturalismo y "la Política del Reconocimiento", FCE, México, 2009, p. 102. Las negritas son del autor. Al respecto y ya en el terreno de los derechos humanos, Merenda y Pirini afirman: "Por muchos años, la disputa sobre cómo conciliar la supuesta universalidad de los derechos humanos con la existencia de ´visiones fundamentales e incompatibles sobre la teología, la metafísica, la naturaleza humana y demás', pareció no tener soluciones, principalmente porque el discurso sobre derechos humanos impulsado desde Occidente se concentró en los derechos humanos como absolutos morales que como tales merecían protección". Federica Merenda y Alberto Pirini, "Charles Taylor: Universalism in question", en: Hermeneutica (2019), p. 213.

[96] Charles Taylor, Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, s.l., s.f., p. 1.

De acuerdo con Taylor y en la misma línea de Caranti, esto fue precisamente lo que los redactores de la DUDH tuvieron en mente, particularmente Maritain, quien afirmó que él estaba convencido de que la forma en la que él justificaba los derechos humanos descansaba en la verdad, pero que ello "no le impedía estar de acuerdo sobre estas convicciones prácticas con gente que están ciertas de que su forma de justificarlas es completamente diferente u opuesta a la mía,…pero que es igualmente la única forma de fundarlas en la verdad".[97]

Ante el escepticismo de algunos, particularmente de varios proponentes de concepciones liberales de derechos humanos, Taylor afirma que un consenso de este tipo es posible, cuando menos parcialmente. Sin embargo, para alcanzarlo, en su opinión, deben sortearse diversos obstáculos, entre los que destaca la percepción en distintas culturas y países de que la concepción de derechos humanos liberal occidental es "peligrosamente individualista" y disolvente de los lazos comunitarios.[98] Ante ello, Taylor plantea que el primer paso que debe seguirse en pos de la consecución de tal consenso podría ser el "proceder a identificar ciertos núcleos de desacuerdo entre las culturas, y ver después qué, si algo, podría hacerse para salvar las brechas que surgen de las diferencias".[99] Sin lugar a dudas, una de las diferencias fundamentales, de acuerdo con Taylor, es precisamente que en la tradición liberal occidental, los derechos individuales no se han limitado al desarrollo de estándares legales, sino que, en lo profundo, "fueron proyectados sobre la Naturaleza y formaron las bases de una visión filosófica de los seres humanos y su sociedad, una que privilegia grandemente la libertad de los individuos y su derecho a expresar su consentimiento respecto de los arreglos bajo los cuales viven".[100] Es decir que esta concepción de derechos, como se vio en Rawls y Appiah, aporta no sólo la norma legal, sino su justificación, de ahí su falta de neutralidad.

Teniendo lo anterior presente, Taylor estructura su propuesta imaginando posibles soluciones frente a tres núcleos de desacuerdo que él identifica, adelantando que para conseguirlo, debe contemplarse que dichas soluciones entrañen la modificación sea de las

---

[97] Loc. cit.
[98] Ibid., p. 2.
[99] Loc. cit.
[100] Ibid., p. 3.

formas legales (la enunciación de los derechos), sea de la filosofía que los justifica, o de ambos, pues en su opinión, "algunas cosas sobre los conflictos tal vez pudieran resolverse por medio de un entendimiento mayor de fundamentaciones filosóficas alternativas para los derechos humanos".[101] Así, los tres núcleos de desacuerdo para los que él buscará una solución son los siguientes.

El primero de ellos, es la mencionada crítica de que la concepción liberal occidental de los derechos humanos es peligrosamente individualista y que, por tanto, debilita los lazos comunitarios y sociales, haciendo aparecer el peligro de desunión al interior de un cuerpo político. Frente a ello, lo primero que Taylor señala es que dicho temor ha estado también presente al interior de sociedades occidentales, como se evidencia en las críticas "comunitaristas" a las concepciones liberales de derechos humanos, expresadas en decenios pasados, pero que, como puede verse desde la experiencia occidental, continúa Taylor, el verdadero peligro no lo constituye el "individualismo" como tal, sino "cualquier forma sea de individualismo o identidad grupal que corta o mina la confianza en que compartimos una alianza común como ciudadanos de esta comunidad política".[102] Por ello, para responder frente al reto verdadero de cortar o minar la confianza en torno a la alianza común –y no frente al individualismo como tal—, Taylor afirma que lo que debe preguntarse es "cómo ciertas libertades fundamentales e inmunidades podrían ser garantizadas en la sociedad en cuestión, de forma consistente con el mantenimiento de la confianza política… y cómo las inmunidades del tipo que buscamos reflejar en declaraciones de derechos humanos pueden mejor preservadas en, [por ejemplo,] sociedades confucianas".[103]

Ante tales preguntas, la respuesta que brinda Taylor consiste precisamente en seguir la línea de Maritain y, como se vio en el capítulo de anterior, también la de Appiah: alcanzar un acuerdo en torno a las prácticas, reflejadas en normas internacionales, pero justificadas desde concepciones filosóficas y espirituales muy diferentes. En palabras de Taylor: "Es como si, pese a las diferencias filosóficas, esta universalización de un estándar exigente, la cual implica la práctica de derechos humanos en su mejor expresión, sea reconocida como

[101] Ibid., p. 4.
[102] Ibid., pp. 5-6.
[103] Ibid., p. 6.

un movimiento válido y recreada dentro de un mundo diferente en lo cultural, filosófico y religioso. La esperanza de alcanzar un consenso mundial estriba en que este tipo de movimiento se realice repetidamente".[104]

Sin embargo, y dando un paso adelante respecto de Appiah, Taylor alerta que este tipo de acuerdos son necesariamente frágiles –piénsese en la advertencia que Ignatieff hace sobre el desmoronamiento del consenso que hizo posible la DUDH, mencionada en la introducción—precisamente por dos motivos. El primero es que sin acuerdo en la justificación filosófica o espiritual, necesariamente, con el correr del tiempo, surgirán "diferencias en la práctica, en la especificación de los derechos o, por lo menos, en la prioridad al ordenarlos"; el segundo, que se sigue del primero, es que para propiciar un contexto negociador que permita la aceptación de prácticas (normas) sin un acuerdo sobre la justificación filosófica o religiosa de ellas, es indispensable el respeto mutuo entre los participantes:

> La coexistencia continuada en un consenso amplio, el cual genera continuamente desacuerdos, los cuales, a su vez, tienen que ser negociados para alcanzar un consenso renovado, resulta imposible sin respeto mutuo. Si en cada parte se tiene un sentido fuerte de que las bases espirituales del otro son ridículas, falsas, inferiores, carentes de valía, tales actitudes no pueden sino debilitar o destruir gradualmente la voluntad de llegar a acuerdos por parte de quienes sostienen tales ideas, lo que generará enojo y resentimiento entre ellos, al saberse despreciados. La única cura para el desprecio aquí es el entendimiento. Sólo ello puede remplazar las demasiado fáciles historias devaluatorias sobre los otros con los que algunos grupos con frecuencia tienden a apuntalar su propio sentido de estar en lo correcto y su superioridad.[105]

Ante ello, Taylor afirma que es indispensable, tras un primer momento de alcanzar acuerdos en torno a normas, pero no el plano de la justificación filosófica, religiosa o espiritual, realizar ejercicios de "aprendizaje mutuo" que prevengan precisamente la aparición de actitudes de desprecio y superioridad que imposibiliten, con el correr del tiempo, el llegar a los acuerdos requeridos. En su opinión, tales ejercicios deben moverse "hacia la 'fusión de horizontes', para emplear el término de Gadamer, en la que el universo moral del otro llega a serme menos extraño. Y de aquí vendrán posteriormente préstamos, y la creación de formas híbridas

[104] Ibid., p. 11.
[105] Loc. cit.

nuevas", cosa que, en su opinión, ya ha ocurrido en el pasado, como lo evidencia, por ejemplo, el préstamo que en Occidente se ha hecho de las prácticas de resistencia no violentas, surgidas de la filosofía ahimsa de Mahatma Gandhi, las cuales han sido cruciales en diferentes países y en distintos momentos, incluyendo el Movimiento de Derechos Civiles en Estados Unidos.[106]

El segundo núcleo de desacuerdo frente al que Taylor desea plantear una posible solución lo constituye la enorme importancia que en Occidente y en las concepciones liberales de derechos humanos se ha dado "a la preocupación por la igualdad, en forma de no discriminación".[107] En su opinión, para entender este fenómeno, deben tenerse presentes dos fenómenos que tuvieron lugar en la cultura occidental. El primero tiene que ver con el haber concebido los derechos como originados en la naturaleza humana (argumento ontológico) en las concepciones de Derecho Natural, pues en ellas estaba implícito el argumento de la igualdad y, una vez que "un derecho es inherente por naturaleza, entonces se hace difícil en el largo plazo negárselo a nadie".[108] Sin embargo, la conexión que, de acuerdo con Taylor, ha tenido mayor peso para entender el impulso por la igualdad en el liberalismo occidental, es la que se establece entre ella y la pérdida de la convicción de "estar insertos en un orden cósmico con significado", el cual había constituido

> un trasfondo contra el cual varias formas de diferenciación humana pudieron aparecer naturales, incuestionables –sean sociales, raciales o sexuales. Las diferencias en la sociedad humana, o los roles de género, podían ser entendidos para reflejar diferenciaciones en el orden de las cosas y corresponder a diferencias en el cosmos… Ésta ha sido una forma muy común de pensamiento en casi todas las sociedades humanas. La destrucción de este orden ha permitido el surgimiento de un proceso de desenmascaramiento de las diferencias sociales y de género como meros constructos sociales, sin base en la naturaleza de las cosas, como revocables y, por tanto, desprovistas en último término de justificación. [109]

Este proceso, el cual dista de haber llegado a su fin, en opinión de Taylor, ha resultado imparable en Occidente, pero son precisamente las ideas que de él van surgiendo sobre la persona y la sociedad las que encuentran más resistencia para ser asumidas por sociedades

[106] Ibid., p. 11.
[107] Ibid., p. 12.
[108] Loc. cit.
[109] Loc. cit.

que conservan algún tipo de noción de orden cósmico a partir del cual las diferencias son explicables y valoradas y, por tanto, no se conciben como algo susceptible de ser transformado, pues además constituyen las bases de la identidad de las personas.[110] Así, surge la pregunta de qué hacer, cuando menos desde Occidente, cuando se esté convencido de que las identidades que surgen o "se construyen socialmente" en otras culturas son intrínsecamente discriminatorias y, por tanto, resulte imposibles aceptarlas. La respuesta de Taylor es que, de ver en los cambios de las identidades tradicionales un bien a preservar y profundizar, para alcanzar realmente un consenso internacional no forzado en derechos humanos, tal proceso de transformación tiene mayores posibilidades de tener lugar si se presenta como una posibilidad de continuidad con "las más importantes tradiciones y puntos de referencia, propiamente entendidos", que cuando se busca que sea producto de "una ruptura brutal con el pasado, implicando la condena y el rechazo de éste".[111] Es decir que se apele a la capacidad de generar desarrollos internos de cada sociedad, pues buscar imponerlos desde fuera tiene no sólo efectos nocivos, sino contraproducentes:

> Mientras más se creen retratos o se intente influir desde afuera, más aumenta el desprecio y la condena de la tradición, lo que, a su vez, más alimentará la dinámica de una resistencia "fundamentalista" frente a cualquier intento de redefinición, y más difícil será alcanzar un consenso no forzado. Esta es una dinámica que se auto-alimenta, en la cual la percibida condena externa ayuda a alimentar una reacción extrema, la cual, a su vez, genera más condena y más reacción, en una espiral viciosa. El mundo, triste y tediosamente, se ha familiarizado en nuestro tiempo con esta dinámica en la malsana relación entre occidente y grandes partes del mundo islámico.[112]

Por eso, concluye Taylor este punto, resulta claro que el camino hacia un consenso internacional no forzado en derechos humanos, pasa necesariamente también por "**un entendimiento mayor y más empático de la situación de cada parte por la otra**. En este respecto, Occidente, con sus temas profundamente irresueltos en torno a la igualdad y la diferencia, es con frecuencia más una amenaza que una ayuda".[113]

---

[110] Ibid., p. 13.
[111] Loc. cit.
[112] Loc. cit.
[113] Loc. cit. Las negritas son del autor.

El tercer núcleo de desacuerdo que Taylor identifica y frente al cual busca ofrecer una posible solución, se encuentra íntimamente relacionado con los dos anteriores, y es uno que, al tiempo que alimenta la nociva dinámica descrita arriba, cuenta también con el potencial de alcanzar acuerdos en normas aún si no en el plano de las justificaciones: la diferencia entre los estándares internacionales de derechos humanos y algunos aspectos de la sharía islámica, particularmente los castigos corporales que en ella se prescriben, como la amputación de la mano por robo o la lapidación de la mujer por adulterio. En opinión de Taylor, dos cosas deben tenerse presentes frente a este núcleo de desacuerdo. En primer lugar, el proceso que llevó a las sociedades occidentales a ver en el castigo corporal como algo repulsivo y, en segundo lugar, las posibilidades de reinterpretación y reapropriación que se encuentran insertas y como potencialidad, en otras tradiciones de pensamiento, en este caso en la sharía islámica.

El primer hecho a tomar en cuenta es recordar que el castigo corporal, con lujo de sufrimiento y tal como Foucault lo expone en *Vigiliar y Castigar* al describir los tormentos experimentados por Damien, quien intentó cometer regicidio en la persona de Luis XV, es que en Occidente podía asistirse a verdaderos teatros del horror cuando se torturaba públicamente a cierta clase de criminales. De acuerdo con Taylor, la repulsión contemporánea occidental frente a hechos de este tipo se debe a dos desarrollos que tuvieron lugar en la modernidad occidental. El primero es, como se mencionó ya en el primer apartado, el "ascenso de la vida ordinaria", complementado o siendo el corolario lógico del otro: la pérdida de la convicción de "estar insertos en un orden cósmico con significado", mencionada arriba. Éste permitió que paulatinamente se abriera paso la idea de que no existen actividades "superiores", como la contemplación o la vida política aristotélicas o, la contemplación, en el cristianismo. Por su parte, con la Reforma protestante, se puso el centro de gravedad de la bondad en la vida ordinaria, de producción y de familia: "Pertenece a esta visión espiritual que nuestra principal preocupación debe ser el incremento de la vida, el alivio del sufrimiento, el fomento de la prosperidad. Preocupación sobre todo por la ´buena vida´, pero purificada ésta, libre del orgullo y la auto-absorción" y, con ello, de las desigualdades que se justificaban por las supuestas actividades "superiores" que sólo podían realizar los miembros de una élite. De esta forma, si la vida ordinaria, la nueva buena vida,

estaba abierta para todos, entonces "parece obvio que nuestra mayor preocupación deba ser tratar a los otros con justicia y benevolencia, y tales tratos deben situarse en un plano de igualdad".[114]

En opinión de Taylor, esta afirmación ha llegado a constituirse en un componente mayor del punto de vista ético moderno, aun si originalmente fuera inspirado por un modo de piedad cristiana que exaltaba una dimensión práctica de la noción de amor hacia los otros o agápē. Heredero de ella, el humanismo occidental hizo suya "la preocupación por la igualdad, y también por la seguridad de la persona contra pesos, peligros y sufrimientos impuestos desde fuera", moviéndose hasta hacer del alivio del sufrimiento un valor supremo.[115] Sin embargo, Taylor apunta que en ese proceso se perdió algo en Occidente que impide entender, que no consentir, con el trasfondo que se encuentra en las prácticas de castigo corporal de otras culturas, como en la sharía: el que tales castigos obedecen a una lógica que busca restablecer el equilibrio de ese orden cósmico con significado y que, por tanto, no puede concebirse desde el interior de dichas tradiciones, que el valor o el sentido de tales castigos sea minimizar el sufrimiento de quienes son objeto de ellos, tal como en Occidente se hacía evidente con las torturas cometidas por criminales como Damien.[116] Ante ello, concluye Taylor, y con objeto de evitar caer en la mencionada dinámica de desprecio y condena que puede generar una reacción de reafirmación "fundamentalista", es necesario evitar recurrir al prejuicio occidental que ve en los castigos corporales de la sharía "el resultado simple de las fantasías premodernas" (restablecer el orden cósmico), como lo mismo se piensa de las ejecuciones en el Antiguo Régimen europeo. Antes bien, se deben conocer tales tradiciones y apelar "a las posibilidades de reinterpretación y reapropiación que la tradición contiene en sí misma", como no es descabellado pensar si tenemos presente "el poderoso tema de la misericordia y la compasión de Dios, invocado al inicio de casi cada Sura del Corán, el cual puede ser el locus de un desarrollo teológico creativo, el cual puede ayudar a la convergencia en este ámbito".[117]

---

[114] Ibid., p. 14.
[115] Loc. cit.
[116] Loc. cit.
[117] Sobre la posibilidad de que desde el Islam mismo se dé este desarrollo teológico "creativo", como lo llama Taylor, Abdullahi A. An-Na'im, experto en derechos humanos en el Islam, afirma: "El espacio no me permite una discusión detallada de posibles metodologías reformistas islámicas que puedan lograr consistencia entre

Identificados estos tres núcleos de desacuerdo y habiendo presentado sus propuestas de posible solución, Taylor concluye señalando en qué consiste, a grandes rasgos, nuestra tarea si deseamos alcanzar el consenso internacional no forzado sobre derechos humanos y, por otra parte, alerta de un obstáculo que debe superarse para hacerlo realidad. En relación con la primera, señala que "muy diferentes mentes deben encontrarse" para conseguir, precisamente, cerrar la distancia extrema que las separa y poder "llegar a entendernos mejor el uno al otro en nuestras diferencias, que aprendamos a reconocer qué es grande y admirable en nuestras diferentes tradiciones espirituales".[118] En relación con el segundo, el gran obstáculo a superar, Taylor afirma:

> Un obstáculo en el camino a este muto entendimiento viene de la inhabilidad de muchos occidentales de ver su cultura como una entre muchas… En la medida que los occidentales vean su doctrina de derechos humanos como una que simplemente surgió del desplome de ideas previas y opuestas a tales derechos –i.e., los escenarios para el castigo público del Antiguo Régimen—, las cuales han sido ahora desacreditadas y han dejado el campo libre para las preocupaciones de la vida humana, la libertad, el evitar el sufrimiento, en esta medida tenderán a pensar que el camino hacia la convergencia requiere que otros desechen sus ideas tradicionales, que incluso rechacen su herencia religiosa y lleguen a ser modernos "no marcados" como nosotros. Es sólo si nosotros en Occidente podemos recapturar una más adecuada visión de nuestra propia historia que podremos aprender a entender mejor las ideas espirituales que se han entremezclado en nuestro desarrollo, que así podremos estar preparados para entender empáticamente la vía espiritual de otros hacia la meta convergente. Contrariamente a lo que mucha gente piensa, la convergencia mundial no llegará vía la pérdida o la negación de las tradiciones en conjunto, sino más bien por re-inmersiones creativas de distintos grupos, cada uno en su propia herencia cultural, recorriendo diferentes rutas hacia la misma meta.[119]

Con todo lo mucho que aporta Taylor en su propuesta y aunque brevemente lo menciona al referirse a la necesidad de movernos hacia la "fusión de horizontes" de Gadamer, encuentro que para favorecer el entendimiento mutuo entre quienes se esfuercen en alcanzar un consenso internacional no forzado en torno a los derechos humanos, deben tener presente no

---

los derechos humanos y un entendimiento moderno de la sharía. Lo que deseo enfatizar aquí es que es posible establecer la legitimidad religiosa de tal interpretación vía lo que puede ser llamado una aproximación antropológica al Islam". Abdullahi A. An-Na'im, "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate", Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law), 2000 (94) p. 98.

[118] Charles Taylor, "Conditions of an…", op. cit., p. 15. En relación con la necesidad de comprensión del Islam y de dialogar con él, Gadamer afirmó en una entrevista publicada en 2002 que "debemos dialogar con el Islam. Éste es ahora el diálogo más difícil, pero en cierto sentido el coloquio y el acuerdo más próximos que debemos buscar". En Hans-Georg Gadamer, El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori, Anthropos, Barcelona, 2010, p. 147.

[119] Ibid., p. 16.

sólo la necesidad de buscar aproximarse a los otros sin el prejuicio eurocéntrico, de que para alcanzar dicha meta el resto de sociedades deben seguir exactamente los pasos del proceso occidental. Tampoco encuentro suficientes, para alcanzar el objetivo mencionado, los ejercicios de re-inmersión creativa en el pasado al interior de cada tradición. Ambos, sin lugar a dudas, son más que necesarios, pero lo que encuentro indispensable, como remate de ellos, para efectivamente alcanzar un mayor entendimiento y respeto mutuos, y así avanzar hacia la meta del consenso no forzado, es también la realización de diálogos genuinos que, como se verá en el siguiente capítulo, pueden facilitar el llegar a esa meta por la capacidad de transformación de las partes por la pluralidad de los participantes, posibilitando el cambio de posiciones gracias a una mayor y profunda apertura.

III. MARTIN BUBER Y DMITRI NIKULIN: DOS APROXIMACIONES FILOSÓFICAS AL DIÁLOGO Y ELEMENTOS DE ELLAS A TOMARSE EN CUENTA EN EL DEBATE INTERNACIONAL SOBRE DERECHOS HUMANOS

Como se señaló en la introducción, el debate en torno a los derechos humanos en el seno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), máximo órgano de definición de los contenidos y monitoreo de la ejecución de los acuerdos internacionales de alcance global en dicha materia, se ha polarizado en los últimos dos decenios. Dicha polarización se ha traducido en un *impasse* en las negociaciones sobre los derechos humanos al interior de la ONU, en gran medida por diferencias de fondo sobre el contenido y el alcance de los derechos humanos, recurriéndose cada vez con mayor frecuencia al voto como forma de zanjar las diferencias, lo que, en última instancia, tiene como resultado la aprobación de documentos que cada vez cuentan con menos apoyo por un número creciente de delegaciones, lo que, a la postre, deslegitima y erosiona la política y el sistema internacionales de derechos humanos, riesgo del que, como se vio, pensadores como Appiah y Taylor también advierten.

Frente a tal situación y como se mencionó en la introducción, encuentro que una de las vías en las que tal la polarización puede ser enfrentada y con ello evitar la creciente pérdida de legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos es fomentar ejercicios de diálogo genuino en torno a los derechos humanos, sea al interior de la ONU o en otras instancias internacionales. Es por ello que en este capítulo revisaré las ideas que en torno al diálogo han desarrollado dos filósofos, Martin Buber y Dmitri Nikulin, las cuales revelan la profundidad del acto de dialogar para que, con base en ellas, a manera de propuesta frente a la situación señalada y apelando a la dialogicidad como rasgo común de los seres humanos, independientemente de sus bagajes culturales y concepciones de la persona y la dignidad humana, se contemple la realización de ejercicios dialógicos como una vía a seguir con gran potencial para revertir la tendencia imperante, teniendo presentes las condiciones necesarias para sostener diálogos genuinos, la naturaleza del hecho dialógico, los compromisos que deben asumir sus participantes y sus posibles resultados.

Aquí es donde, particularmente en relación con la necesidad de no establecer precondiciones o reservas para iniciar un diálogo, vinculo lo expuesto en los dos capítulos anteriores sobre la idea de autonomía moral, vinculada con la concepción de persona y

dignidad humana del liberalismo occidental y, a partir de ella, con las concepciones liberales de derechos humanos, con la que considero indispensable discusión con otras concepciones de persona y dignidad humana propias de otras culturas y tradiciones de pensamiento a las cuales es ajena la noción de autonomía moral y que en buena medida explica la extrañeza o el rechazo ante las concepciones liberales de derechos humanos, teniendo presente que es posible evaluar la conveniencia de basar una concepción universal de derechos humanos en un principio distinto al de la autonomía o la heteronomía morales, como el de alonomía, propuesto por Nikulin.

Por último, debe señalarse que si bien las aproximaciones al diálogo que tomo como base se tratan de dos perspectivas filosóficas occidentales, ambas parten de una distancia crítica respecto del monologismo moderno occidental y apelan precisamente a un rasgo, el de la dialogicidad, que puede decirse se encuentra presente en la totalidad de las diversas culturas y tradiciones de pensamiento.

1. La "filosofía del encuentro" de Martin Buber

En este apartado me referiré a algunas ideas de la obra de Martin Buber (1878-1965), pensador alemán judío, centrales en la comprensión del sentido profundo del diálogo y que son retomadas por Nikulin. Para ello, me referiré a dos obras de Buber: *Yo y Tú* y *¿Qué es el Hombre?*. Formado en el judaísmo hasídico, en su juventud, Buber se dio al estudio de diversas tradiciones místicas: budismo, hinduísmo, taoísmo y la obra de dos místicos cristianos (Meister Eckhart y Jacob Böme, sobre quienes escribió su tesis doctoral en filosofía, en 1904). En este primer momento de su obra, es clara la orientación panteísta en su pensamiento. Sin embargo, se distancia del panteísmo con la publicación, en 1923, de *Yo y Tú*, obra que sentará las bases de su antropología filosófica que serán claramente reconocibles en su pensamiento y numerosas obras posteriores.
[1]

[1] Carlos Díaz, Introducción al Pensamiento de Martin Buber, Instituto Emmanuel Mounier, 1990, Madrid, p. 5.

Escrita en forma de diálogo, *Yo y Tú* comienza por afirmar que el mundo, tal como se le presenta al ser humano, es doble, debido a la doble actitud que se asume frente a él, en función de la capacidad humana de pronunciar lo que Buber llama "palabras básicas", las cuales son sólo dos: el "Yo-Tú" y el "Yo-Ello". Con ello, quiere señalar que las posibilidades del ser y el actuar humanos están delimitadas por su capacidad lingüística, capacidad, como se verá más adelante, que tiene su origen en el ser espiritual del ser humano.[2]

¿En qué consisten las palabras básicas "Yo-Tú" y "Yo-Ello"? Sucintamente, la palabra Yo-Ello constituye el vínculo entre el ser humano y los objetos; el Ello es el mundo objetual. Por su parte, la palabra Yo-Tú se refiere al ámbito del ser humano que "se enfrenta al ser y al devenir como a lo que lo interpela".[3] Con objeto de exponer con mayor profundidad estos conceptos, procederé de la siguiente forma. Primero mencionaré un par de elementos comunes a ellos, para después hacer una breve exposición de la palabra Yo-Ello y después hacer una más amplia de la palabra Yo-Tú, precisamente para resaltar sus importantes implicaciones en el hecho dialógico.

El primero de los elementos comunes a las dos palabras básicas es que, de acuerdo con Buber, ambas fundan un modo de existencia, pues expresan algo que es constitutivo de ellas y que, por tanto, deben pronunciarse desde el ser. El segundo es que cuando se dice el Yo de la palabra Yo-Tú, éste es diferente al de la palabra Yo-Ello; es decir que cada Yo corresponde sólo a su respectiva palabra.[4]

En relación con la palabra básica Yo-Ello, lo primero que Buber señala es que, sin alterar su esencia, pueden entrar, en lugar del Ello, las palabras Él o Ella.[5] Sin embargo, las nociones que caracterizan el mundo del Ello son "algo" o "cosa". Buber afirma: "Yo percibo algo. Yo me afecto por algo. Yo me represento algo. Yo quiero algo. Yo siento algo. Yo pienso algo… Todas esas cosas y otras semejantes en conjunto fundan el reino del Ello".[6] Es

---

[2] Martin Buber, "Yo y Tú", op. cit., p. 11.
[3] Ibid., p. 44.
[4] Ibid., p. 11.
[5] Loc. cit.
[6] Ibid., p. 12.

decir que el mundo o el reino del Ello lo componen las cosas experimentables: "Yo experimento algo… ¡Cosas y más cosas, tanto internas como externas!... En cuanto experiencia, el mundo pertenece a la palabra básica Yo-Ello".[7] Por tanto, todo aquello que sea cosa, o sea reducido a ella, forma parte del reino del Ello; de ahí que puedan emplearse los pronombres Él o Ella como parte de ese reino.

Buber afirma que la relación básica que establece el ser humano con el mundo del Ello supone dos acciones básicas: experimentar y usar. Se trata de acciones imprescindibles para todo lo humano, como la conservación, la facilitación y el equipamiento de la vida humana.[8] Por lo indispensable entonces que resulta la palabra básica Yo-Ello, de acuerdo con Buber, ésta no es perjudicial, ni tampoco lo es la materia. Ni el ser humano aislado, ni comunidad humana alguna, pueden renunciar al mundo del Ello, pues no sólo es fundamental para la satisfacción de necesidades, sino también para la expresión de dos tipos de voluntades humanas que hacen posible la vida comunitaria. La primera es la voluntad de aprovechamiento, estructurada en torno a la economía; la segunda es la voluntad de poder, estructurada en torno al Estado. Ambas pueden –o no—ejercerse legítimamente para garantizar la vida comunitaria.[9]

Ahora bien, para concluir esta brevísima exposición del contenido de la palabra básica Yo-Ello, debe señalarse que Buber insiste en que en el reino del Ello impera la causalidad, de una forma no opresora para el ser humano: "Todo fenómeno 'físico' perceptible por los sentidos, pero también todo fenómeno psíquico encontrable o encontrado, vale con necesidad como causado y causante".[10] Esta causalidad resulta no opresora para el ser humano, pues él tiene la capacidad de trascenderla ingresando al ámbito de la relación Yo-Tú. Y aquí inicio la exposición sobre las ideas de Buber sobre la palabra básica Yo-Tú.

De acuerdo con Buber, en cuanto experiencia, así como el mundo pertenece a la palabra Yo-Ello, la palabra básica Yo-Tú funda "el mundo de la relación". Sólo en ella es

---

[7] Ibid., pp. 13-14.
[8] Ibid., p. 50.
[9] Ibid., pp. 60-62.
[10] Ibid., p. 65.

posible hablar de relación y ésta puede darse en tres esferas diferentes. La primera es la vida con la naturaleza, pues el mundo natural puede interpelarnos pero nuestro responderle con un Tú no es lingüístico, sino que permanece en el umbral de lo lingüístico. La segunda es la vida con el ser humano; en ella la relación es clara por ser lingüística y por ello podemos dar el Tú y aceptarlo. La tercera es la vida con los seres espirituales; ese tipo de relación no es lingüística pero en ella se genera lenguaje para quien entra en ella. Y lo que es común a todas ellas es que en "cada una de las esferas avistamos la orla del Tú eterno gracias a todo lo que se nos va haciendo presente, en todo ello percibimos un soplo que llega de Él, en cada Tú dirigimos la palabra a lo eterno, en cada esfera a su manera".[11]

Así, toda la antropología filosófica de Buber descansa sobre la idea del cosmos creado por un Dios personal (el Tú eterno) quien posibilitó al ser humano, al dotarlo de una naturaleza relacional, para establecer una relación personal, dialógica, con él, sus semejantes y la naturaleza. La relación personal que el ser humano pueda establecer con Dios, como se verá más adelante, pasa por establecer relaciones con otros tús humanos y tiene el potencial para alcanzar un punto culminante: la compenetración del Yo humano con el Tú eterno.

¿Qué posibilita entonces la relación? Buber afirma que en el ser humano existe un *Tú innato*; es decir la tendencia relacional de todo ser humano, el "instinto de relación cósmica", que no es otra cosa que hacer de todo un Tú. Esto, en su opinión, es verificable en el niño, quien se relaciona con las cosas como con un Tú antes de objetivarlas: "la transformación en objeto es un resultado tardío surgido de la disociación de las vivencias originarias, de la separación de los interlocutores unidos, lo mismo que el convertirse en Yo".[12] Y son los balbuceos dirigidos a las cosas como un Tú los que posteriormente se convertirán en diálogo: "Carentes de significado y obstinadas en la nada resuenan todavía pequeñas e inarticuladas voces; pero precisamente ellas se habrán convertido algún día, imprevisiblemente, en diálogo".[13]

---

[11] Ibid., pp. 14-15.
[12] Ibid., pp. 38-39.
[13] Ibid., p. 38.

Conforme el ser humano crece y es capaz de situarse en el ámbito de la relación, cada acontecimiento relacional es realización del *Tú innato*. A este a priori de la relación, como lo nombra también Buber, se debe el que el ser humano pueda abrirse a la presencia del Tú, conocerlo como interlocutor, aceptarlo y finalmente interpelarlo con la palabra básica Yo-Tú.[14] Además, la relación sólo se posibilita cuando el ser humano, producto del situarse frente al Tú, llega a convertirse en Yo. No es posible, como Buber señala en *¿Qué es el hombre?*, en su crítica a la idea del Yo genuino de Heidegger, entender al Yo aislado, pues éste sólo puede llegar a ser tal a partir de la relación Yo-Tú.[15]

Ahora bien, ¿cómo se da entonces la relación? "El Tú me sale al encuentro por gracia –no se lo encuentra buscando. Pero que yo le diga la palabra básica es un acto de mi ser, el acto de mi ser. El Tú me sale al encuentro. Pero yo entro en relación inmediata con él. De modo que la relación significa ser elegido y elegir, pasión y acción unitariamente".[16] La relación es entonces encuentro, no buscado, sino dado, en el que uno es elegido y, a su vez, uno elige, pasividad y actuar simultáneos. Es por ello que Buber la define también como "acontecimiento", del cual el Yo es el principio y fin del mismo: "el Tú aparece de manera simultánea como agente y como receptor del efecto, pero no añadido a una cadena de causaciones, sino en su acción recíproca con el Yo que es principio y fin del acontecer".[17]

Si el encuentro es acción recíproca del Yo y el Tú, ¿qué es lo tiene lugar entre ambos? De acuerdo con Buber, lo que aparece es el espíritu; es en ese "entre" donde el espíritu, el misterio, se manifiesta interpelando y respondiendo al Yo, pues el espíritu es palabra: "el espíritu es uno, es la respuesta al Tú que aparece entre el misterio y que desde el misterio lo interpela. El espíritu es palabra… El espíritu no está en el Yo, sino entre Yo y Tú. No es como la sangre que circula en ti, sino como el aire que respiras".[18] Es, por tanto, ese "entre", el ámbito donde el espíritu se manifiesta y hace posible el encuentro. Y es por eso también

---

[14] Ibid., p. 39.
[15] Buber afirma de la idea del hombre con existencia "auténtica" de Heidegger que "no es ya el hombre que vive realmente con el hombre sino el hombre que ya no puede vivir con el hombre". Se trata del hombre monológico, "del hombre en soledad radical, pretendiendo fijar así la esencia de la humana existencia según las inspiraciones de una hora de pesadilla". Ver: Martin Buber, "¿Qué es el hombre?", op. cit., p. 90.
[16] Martin Buber, "Yo y Tú", op. cit., p. 42.
[17] Loc. cit.
[18] Ibid. p. 51.

que Buber califica la relación de "realidad esencial", posibilitada por el espíritu, debido a que en ella el ser humano se enfrenta al ser y al devenir como a lo que lo interpela; en ella, lo que ocurre es que al ser humano, lo que se le presenta, lo hace como ser, y lo que allí ocurre, se le revela como acontecer.[19]

Habiendo revisado muy brevemente qué posibilita y cómo ocurre, en tanto acontecimiento, la relación, debe hacerse referencia a qué es entonces lo que la caracteriza. En primer lugar, Buber señala que la relación no es mediada, sino inmediata; es decir que no puede darse si el Yo se aproxima a su potencial Tú llevando por delante un sistema conceptual y, mucho menos, una finalidad o deseo: "La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna preciencia y ninguna fantasía… Entre el Yo y el Tú no media ninguna finalidad, ningún deseo y ninguna antelación… Toda mediación es un obstáculo. Solo donde toda mediación se ha desmoronado acontece el encuentro".[20]

En segundo lugar, Buber señala su carácter recíproco, entendido como el estar no ante una cosa, un objeto utilizable, sino ante un Tú exclusivo y único, en el que ambos se dan el uno al otro: "No intentéis debilitar el sentido de la relación: relación es reciprocidad… Cuando estoy ante un ser humano como un Tú mío, le digo la palabra básica Yo-Tú, él no es una cosa entre cosas ni se compone de cosas... Entre tú y él hay reciprocidad del don; tú le dices Tú y te das a él, él te dice Tú y se da a ti".[21]

En tercer lugar, Buber subraya que, a diferencia de lo que ocurre en el mundo del Ello, determinado por la causalidad, en la relación no impera ninguna, lo que constituye la garantía de libertad para el ser humano que en ella entra y también para el ser que en ella se hace presente: en el mundo de la relación, "el Yo y el Tú están libremente uno frente a otro en una acción recíproca no referida a ninguna causalidad ni modulada por ninguna; aquí se garantiza para el ser humano la libertad de su ser y la del ser. Solo quien conoce la relación

[19] Ibid., p. 44.
[20] Ibid., p. 21.
[21] Ibid., pp. 17 y 45.

y sabe de la presencia del Tú está capacitado para decidirse. El que se decide es libre, porque se ha situado frente al rostro".[22]

En cuarto lugar, Buber afirma que la conciencia del Yo que entra en la relación es diferente a la del Yo que pronuncia la palabra Yo-Ello. En la primera, el Yo aparece como persona y se hace autoconciente como subjetividad, mientras que en la segunda, el Yo se hace conciente como sujeto. Para Buber, ambos tipos de autoconciencia son formas naturales, de la compenetración, en el primer caso, y del diferenciarse, en el segundo. Pero es precisamente la subjetividad el ámbito en el que el Yo cobra conciencia tanto de la compenetración como de la separación, y donde madura la sustancia espiritual del ser humano: La subjetividad es "el lugar en el que la petición de una relación cada vez más elevada e incondicionada, de participación plena en el ser, se forma y crece. En la subjetividad es donde madura la sustancia espiritual de la persona".[23]

Es a partir de aquí que emergen las diferencias en las finalidades del Yo-Ello y del Yo-Tú. En el primer caso, la finalidad es instrumental (experimentar y usar), mientras que en el segundo no es otra que su propia esencia, el estar en contacto con el Tú, lo que permite al Yo participar de una realidad entendida por Buber como un ser que no sólo está en la persona, ni tampoco sólo fuera de ella: "La finalidad del contrastarse es experimentar y usar, y la finalidad de éstos la 'vida'… La finalidad de la relación es su propia esencia, es decir, el roce con el Tú. Pues por el roce toca cada Tú un hálito de la vida eterna. Quien está en la relación participa en una realidad, es decir, en un ser que no solo está en él ni tampoco solo fuera de él… Donde no existe ninguna participación no existe ninguna realidad".[24]

Por todo lo anterior, Buber reconoce que el ámbito de la relación, el encuentro Yo-Tú, es seductor e indispensable, pero a la vez incierto, inconsistente, efímero, imprevisible, peligroso, quebrantador de la propia seguridad, inhóspito, lo que propicia el que el Yo llegue a rehusarse a entrar en él: "Los momentos-Tú aparecen… como prodigiosos episodios lírico-dramáticos, de un encanto seductor, ciertamente, pero peligrosamente arrebatadores hacia lo

[22] Ibid., pp. 65-66.
[23] Ibid. p. 79.
[24] Ibid., p. 78.

más extremo, diluyendo el contexto experimentado, dejando atrás más preguntas que contentamiento, quebrantando la seguridad, tan inhóspitos como indispensables".[25] Y en otro pasaje, en relación con la tarea que debe enfrentar quien se ha sumergido en el mundo del Ello y cae en cuenta de que necesita escapar de él: "no se trata de una renuncia al Yo… pues el Yo es imprescindible para toda relación… sino a ese falso instinto de autoafirmación que, a la vista del incierto, inconsistente, efímero, imprevisible, peligroso mundo de la relación, permite al ser humano huir hacia el tener cosas".[26]

Con todo, Buber afirma que el destino del acontecimiento relacional es siempre reducir el Tú a objeto, lo que no sólo es inevitable, sino necesario para el quehacer humano: "Toda respuesta encadena al Tú en el mundo del Ello. Esa es la melancolía del ser humano, y esa su grandeza. Pues así se realiza el conocimiento, así se realiza la obra, así se realiza la imagen y el símbolo en medio de los vivientes".[27] Pero la reducción del Tú a objeto, tras el acontecimiento relacional, no significa que éste permanezca inalterado, sino que conserva un potencial para volver a ser de nuevo Tú en una nueva relación Yo-Tú: "Mas lo que así se ha convertido en Ello… ha recibido como sentido y determinación el ir cambiando continuamente. Continuamente… debe lo objetual inflamarse como presencia, retornar al elemento del que vino, ser visto y vivido de manera presencial por el ser humano".[28]

Hecha esta breve exposición de las ideas centrales de Buber sobre el ámbito de la relación, de la palabra básica Yo-Tú, las relacionaré con las ideas concretas del autor en torno al diálogo. El ser humano que tiene la osadía de entrar en el ámbito de la relación, renunciando así a objetivar al Tú que lo interpela, además de mostrarse sin mediación ante él y buscar responderle, debe escucharlo. De acuerdo con Buber, el acto de escucha es fundamental para el Yo en una tarea que determinará su existencia: la vocación, entendida como entrelazamiento de la libertad personal con el destino. En su opinión, sólo quien busca continuamente abrirse al Tú interpelador será capaz de descubrir ese llamado y responder en

[25] Ibid., pp. 45-46.
[26] Ibid., pp. 96-97.
[27] Ibid., p. 52.
[28] Loc. cit.

actos concretos al mismo, entrelazándose el Yo con el Tú interpelador en una relación de necesidad mutua para el surgimiento de realidades con sentido profundo:

> Así como libertad y destino se copertenecen, así también se copertenecen arbitrariedad y fatalidad. Pero libertad y destino están prometidos entre sí y recíprocamente se unen en orden al sentido; arbitrariedad y fatalidad, el fantasma del alma y el mundo, pactan coexistiendo y evitándose recíprocamente sin vínculo ni roce, en la ausencia de sentido…
>
> El ser humano libre es el que quiere sin arbitrariedad. Cree en la realidad, es decir, cree en la real compenetración de la real dualidad Yo y Tú. Cree en la vocación y en que ella necesita de esa dualidad: la vocación no lo tutela, lo espera, él debe acercarse a ella y, sin embargo, no sabe dónde está; debe perseguirla con todo su ser, eso sí lo sabe. Lo cual no ocurrirá tal como lo imagina su resolución pero lo que venga solo vendrá si él se resuelve hacia aquello que él es capaz de querer. Debe sacrificar su pequeño querer no libre y regido por cosas e instintos a su gran querer, que se aleja del ser determinado y se encamina hacia la vocación. Entonces ya no interfiere, pero tampoco permite el mero suceder. **Escucha** atentamente lo que emerge de él, el camino de lo esencial en el mundo; no para ser llevado por ello sino para así realizarlo él mismo, tal como ello quiere ser realizado por él y del cual necesita, con espíritu humano y acción humana, con vida humana y muerte humana. Él cree, decía yo, y con ello quise decir: él encuentra.
>
> El hombre arbitrario no cree, y no encuentra. No conoce la compenetración, solo conoce el mundo febril de allá afuera y su febril deseo de usarlo… Cuando él dice Tú, piensa 'Tú, mi posible uso' y lo que llama su vocación es solamente adorno y sanción de su poder usar.[29]

Es, por tanto, el ser humano libre quien puede realizar la vocación, para lo cual es indispensable escuche al Tú interpelador y, al responderle con espíritu, acción, vida y muerte humanas, realice lo que el Tú quería se realizara y para lo cual, necesitaba del ser humano para ser realizado. De este constante escuchar y responder del Yo en la relación, éste va transformándose en un Yo cada vez más "pregnante"; es decir uno cuyas formas captan la atención de los otros por su sencillez, simplicidad y equilibrio. Así, como ejemplo, Buber se refiere al Yo de Sócrates, el cual, en su opinión, suena bello, legítimo, enérgico, pues se trata del "Yo del diálogo interminable, y la atmósfera del diálogo exhala el perfume en todos sus caminos, lo mismo ante los jueces que en la última hora de la prisión". O también el Yo de Goethe, en intercambio puro con la naturaleza, y también, el Yo de Jesús, poderoso, auténtico hasta la naturalidad, reconociéndose siempre sólo como Hijo frente al Padre.[30]

Esta es la importancia de la escucha y la respuesta, dialógica, en la realización de la vocación personal. Aquí vale la pena aclarar que para Buber no existen tipos humanos

[29] Ibid., pp. 74-75. Las negritas son del autor.
[30] Ibid. pp. 82-83.

“puros”, sino que en todos los seres humanos encontramos una tensión entre el osar aventurarse en el ámbito de la relación y el refugiarse en el mundo del Ello; entonces, lo que es verificable es que existen dos polos de humanidad: “No hay dos clases de seres humanos, pero hay dos polos de humanidad. Ningún ser humano es pura persona, ningún ser individual puro, ninguno completamente real, ninguno completamente irreal. Cada uno vive en su Yo doble. Pero hay seres humanos tan personales, que se los podría denominar personas, y otros tan individuales, que se los podría denominar seres individuales. Entre aquellos y estos ocurre la verdadera historia”.[31]

La importancia del diálogo se ve realzada en la segunda de las esferas mencionadas en las que la relación Yo-Tú se da: la de la vida con los seres humanos, tanto en el ámbito interpersonal, como en el comunitario. De acuerdo con Buber, es sólo en esta esfera donde la palabra, explicitada en el lenguaje, encuentra respuesta en discurso y contradiscurso; es sólo ahí donde los acontecimientos relacionales se encuentran unidos e inmersos en el lenguaje: “Aquí lo interpelante se ha abierto a la plena realidad del Tú. Así pues, sólo aquí se dan también como realidad que no se pierde el contemplar y el ser contemplado, el conocer y el ser conocido, el amar y el ser amado”.[32]

Los efectos de los acontecimientos relacionales son particularmente importantes en esta segunda esfera, pues son transformadores del ser humano, dejando en él, al finalizar los mismos, “un *plus*”, una presencia, como fuerza, la cual antes ignoraba y que le ha sido dada. Tal presencia, en opinión de Buber, encierra tres realidades inseparables:

> En primer lugar, la total plenitud de la reciprocidad real, del ser aceptado, del estar compenetrado… sin que el estar compenetrado le facilite a uno de algún modo la vida: hace la vida más difícil, pero la hace más cargada de sentido. En segundo lugar, la inexpresable confirmación del sentido. Ese sentido queda autentificado. Nada, nada en absoluto puede ser ya sin sentido… En tercer lugar, este sentido no es el sentido de ‘otra vida’, sino el de esta nuestra vida… el de este nuestro mundo, y quiere ser confirmado por nosotros en esta vida, en este mundo.[33]

[31] Ibid., pp. 80-81.
[32] Ibid., p. 124.
[33] Ibid., pp. 132-133.

Ahora bien, si en la segunda esfera de la relación es sólo mediante el diálogo lingüístico, de palabra explícita y de discursos y contradiscursos, que la relación Yo-Tú alcanza su plenitud, y con ella el ser humano es transformado, recibiendo, producto del acontecimiento relacional, esa presencia caracterizada por las tres realidades inseparables mencionadas arriba, entre las que deseo subrayar la tercera, la del sentido de la vida humana en este mundo, ¿qué ejemplos concretos podemos encontrar en las ideas de Buber que nos permitan hacernos una idea de cómo el diálogo tiene capacidad transformadora en la vida humana, por un lado interpersonal y, por el otro, comunitaria?

Para responder a esta pregunta, me referiré primero a la relación amorosa, mencionada en *Yo y Tú*. Al exponer el inevitable hacer del Tú un objeto, al que me he referido más arriba, Buber señala que incluso el amor no puede mantenerse en la inmediatez de la relación, lo que no significa tampoco que desaparezca, sino que por su naturaleza, se mantiene en una alternancia de actualidad y latencia: "Y el amor mismo no puede mantenerse en la relación inmediata; dura, pero en la alternancia de actualidad y latencia. El ser humano que todavía era único e incondicionado, no manejable, únicamente presente, no experimentable, apenas tangible, se ha transformado ahora, de nuevo, en un Él o en una Ella".[34] Pero es gracias a esta alternancia, la cual permite la duración de la relación amorosa, que se hace posible la continua actualización de quienes en ella se encuentran, mediante el diálogo, dándose recíprocamente a sí mismos, en un proceso de transformación mutuo y continuo.

Ahora bien, sobre la capacidad transformadora del diálogo en el ámbito comunitario, Buber, en *¿Qué es el hombre?*, hace un análisis breve de las razones por las cuáles la antropología filosófica, alternativamente en la historia, cobra importancia o desaparece. Está fuera del alcance de este trabajo referirme a los distintos elementos de su análisis, por lo que me limitaré a aquéllos directamente relacionados con la capacidad transformadora del diálogo en el ámbito comunitario.

[34] Ibid., p. 27.

Al respecto, deseo comenzar por señalar que para el autor, al momento de escribir la obra (1942), tanto el individualismo como el colectivismo modernos cometen un mismo tipo de error, consistente en ocuparse de sólo una parte del ser humano, pues el primero, en un afán por "aceptar la realidad como es", acepta la orfandad del ser humano (individualidad) y su soledad (mónada), mientras que el segundo, como respuesta al fracaso del primero, busca erradicar la soledad mediante la pertenencia al grupo y promueve el abandono de la responsabilidad propia ante la existencia, aceptando que la colectividad sea la responsable última y dote a los individuos de seguridad plena.[35] Así, lo que comparten es el imposibilitar el encuentro de las personas con otras personas: "En el individualismo, la persona, a causa del vencimiento nada más que imaginario de su situación fundamental [la soledad], se halla montada en la ficción, por mucho que crea o pretenda creer que se está afirmando como persona en el ser. En el colectivismo, al renunciar a la decisión y resolución personal directa, renuncia a sí misma. En ambos casos, es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica".[36]

Frente a esta situación, Buber señala que la única forma de escapar a estas dos creaciones modernas es que el ser humano salga hacia los otros en forma de encuentro, relacional y dialógicamente: "Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador".[37] Para hacer esto posible, en primer lugar debe abandonarse la que califica de "falsa alternativa" entre individualismo y colectivismo, afirmando que debe explorarse una tercera opción a la que califica de "genuina", por no ser una mera componenda ecléctica entre las dos primeras, si bien subraya que esta tercera opción debe todavía buscarse: "La excluida alternativa 'genuina', una vez que se dé con ella, nos mostrará el camino".[38]

Sin embargo, en su opinión, lo que es claro es que esa tercera alternativa genuina debe partir del impulso relacional del ser humano, su necesidad de diálogo para llegar a ser un Yo

---

[35] Martin Buber, "¿Qué es el hombre?", op. cit., pp. 138-139.
[36] Ibid., p. 140.
[37] Ibid., pp. 139-140.
[38] Ibid., p. 141.

de un Tú y que, aunque no ha sido conceptualmente concebida, en esencia debe ser la esfera del "entre":

> El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre… Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como este otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno. A esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del 'entre'. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes. De aquí puede salir esa 'excluida alternativa genuina'.[39]

De acuerdo con Buber, los puntos en que esta esfera del "entre" surge en la relación de los seres humanos con otros seres humanos son diversos y son también diversos los grados de profundidad en los que se da, como pueden ser una conversación verdadera o una lección verdadera en un aula de clases, hasta la solidaridad en momentos de emergencia, como en un bombardeo. En todos estos acontecimientos, quienes participan en ellos, experimentan lo que Buber llama un "algo me pasa", por efecto del pasar del uno al otro, en "una relación apenas perceptible y, sin embargo, elementalmente dialógica".[40]

Este "algo me pasa", el efecto de la relación dialógica, es lo que, de acuerdo con Buber, posibilita el surgimiento de personas auténticas, quienes, a su vez, son fermento para generar comunidades auténticas, indispensables para la época: "Esta realidad… marcará en las decisiones vitales de las generaciones venideras el camino que conduce más allá del individualismo y del colectivismo. Aquí se anuncia la alternativa excluida cuyo conocimiento ayudará a que el género humano vuelva a producir personas auténticas y a fundar comunidades auténticas".[41] Tales comunidades auténticas constituyen lo que Buber llama el "nosotros" esencial, que es la unión de personas independientes que han llegado a pronunciar el Tú y así han logrado hacerse Yos con responsabilidad propia: "El 'nosotros' encierra el 'Tú' potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí 'nosotros'".[42]

---

[39] Ibid., pp. 141-142.
[40] Ibid., p. 143.
[41] Ibid., p. 144.
[42] Ibid., p. 101.

Dejo aquí la exposición de las ideas de Buber que, contenidas en *Yo y Tú* y *¿Qué es el hombre?*, son relevantes para la comprensión del fenómeno del diálogo. A continuación y para concluir este apartado, a partir de lo expuesto, destacaré los elementos centrales que, en mi opinión, desde una óptica buberiana, constituyen el acontecimiento relacional y que presuponen el diálogo. En primer lugar, debe reconocerse que ambos son posibilitados por la tendencia relacional innata, expresada por medio del lenguaje (la dialogicidad del ser humano), la cual, siendo un dato a priori que define a los seres humanos, es la que les permite llegar a ser personas en la medida en que participen en acontecimientos relacionales. Así, sólo en ese ámbito es desde el cual puede hablarse de personas humanas, pues no es posible referirse a alguien como tal fuera de ese ámbito.

En segundo lugar, ingresar al ámbito del encuentro y estar en diálogo implica estar dispuesto a abrirse a la presencia del Tú; conocerlo como interlocutor, lo que implica escucharlo. Además, hay que aceptarlo, lo que implica el reconocimiento pleno de su alteridad; y, finalmente, interpelarlo, con objeto de que en este proceso se dé una compenetración entre quienes en él participan, lo único que posibilita el que cada uno salga de su soledad y pueda situarse en el ámbito de la relación, precisamente para ser transformado y quedar en un estado nuevo, enriquecido por "un plus" o ese "algo me pasa".

En tercer lugar y derivado de lo anterior, tanto el encuentro como el diálogo implican inmediatez; es decir el aproximarse sin una carga conceptual previa y, mucho menos, una finalidad, deseo o fantasías previos, tratándose por ello de un ámbito de libertad. En cuarto lugar, el encuentro, posibilitado por el diálogo, sólo se da en la reciprocidad, tanto de la disposición genuina a presentarse frente al o los otros y a interpelarlos, como del estar dispuesto a darse y recibir en el acontecimiento relacional.

En quinto lugar, debe tenerse en cuenta el carácter incierto, inconsistente, efímero, imprevisible, peligroso, quebrantador de la propia seguridad e inhóspito del encuentro, entre otras razones, por sus potenciales efectos: i) el llegar a ser transformado por el otro (el "algo me pasa") y, derivado de esto; ii) la generación de personas y comunidades diferentes,

“genuinas”, en términos buberianos. Al respecto y en relación de las importantes consecuencias que esto puede tener en relación con la manera en la que pueden concebirse los derechos humanos en el ámbito internacional, encuentro particularmente importante la afirmación de Buber en torno a la esfera del “entre” como la vía para identificar una tercera vía distinta al individualismo y al colectivismo, de alguna manera cercana a las tesis de Taylor sobre el debate en torno a las nociones negativa y positiva de libertad. Lo encuentro importante porque, al igual que con Taylor, concebir al individuo como un ser aislado, cerrado y no necesitado del otro, es precisamente pensar en el ser individual de la especie humana y no en un ser personal que ha actualizado el *Tú innato* en los diversos e idealmente numerosos encuentros a lo largo de su vida; es decir que se trata de alguien que no llegó a ser libre en sentido significativo, como en Taylor, o como alguien que no consiguió aventurarse en el ámbito del encuentro o el acontecimiento, refugiándose en el mundo del Ello, como en Buber.

Al considerar las implicaciones de esto en el concebir los derechos de las personas, me lleva a ver en la esfera del “entre” un punto orientador para potencialmente poder identificar un tercer principio diferente a los de la autonomía moral –pensémosla sólo para efectos de distinción y de relación con lo dicho por Taylor como expresión de individualismo—y la heteronomía moral –pensémosla en ese mismo sentido como expresión del colectivismo, de la versión caricaturesca de libertad de partido comunista—cuya mera posibilidad pueda servir como punto de partida para el diálogo entre concepciones liberales de derechos humanos y otras concepciones que se basen en éticas sustantivas que parten de nociones explícitas del bien en sí a priori. Volviendo a Buber, tal principio, digamos potencialmente orientador en la configuración de esa tercera vía, posibilitador de ese “nosotros” al que podría aspirarse tras los diálogos internacionales sobre el contenido y el alcance de los derechos humanos (las formas híbridas de Taylor; es decir un “nosotros” caracterizado por el hibridismo), tendría la ventaja, por un lado, de salvar el obstáculo del individualismo extremo achacado a las concepciones liberales y, por el otro, de coartar o aplastar la libertad individual que puede achacarse a las concepciones que no parten de nociones de libertad individual exaltadas. Como se verá en los dos próximos apartados, tal principio ha sido formulado por Nikulin, llamándolo “alonomía”.

2. El diálogo de acuerdo con Dmitri Nikulin

Habiendo revisado las nociones fundamentales buberianas de la relación Yo-Tú y las implicaciones que de ellas se derivan para una aproximación al fenómeno del diálogo, en este apartado se expondrán las ideas centrales de Dmitri Nikulin sobre dicho fenómeno. Para ello, me concentraré en la obra de este filósofo *Sobre el Diálogo* (*On Dialogue*), en la cual se exponen, de acuerdo con su autor, no sólo cuáles son los elementos constitutivos del diálogo y sus posibles resultados, sino también qué fenómenos no constituyen una realidad dialógica y que con frecuencia suelen pensarse, equivocadamente, como sinónimos.

En *Sobre el Diálogo*, Nikulin afirma que el propósito de su estudio es el análisis del diálogo *simpliciter*; es decir el análisis del diálogo en sí, de sus participantes y la estructura de la comunicación dialógica, así como de sus efectos liberadores, a partir de lo cual pueden obtenerse pistas para el entendimiento del ser humano y la interacción personal. En su opinión, el diálogo, en tanto fenómeno, no es casi estudiado y es pobremente entendido, debido a que el pensar –inserto en el "proyecto moderno", como él lo llama—está basado en la monosubejtividad (el aceptar que la fuente última de significado y referencia sea una conciencia individual), de la cual se deriva un pensamiento monológico y, por tanto, no abierto al diálogo con el otro como fuente de significado y referencia.[43]

En su opinión, y en forma análoga a lo expuesto por Buber –a quien reconoce su gran contribución al estudio del diálogo por su obra *Yo y Tú*[44]—, del estudio del diálogo pueden hacerse las dos siguientes afirmaciones: el ser humano es un ser dialógico (tesis antropológica) y que ser es ser en diálogo, ser dialógicamente (tesis ontológica). De estas dos afirmaciones, en su opinión, pueden extraerse importantes consecuencias éticas y políticas, todo lo cual justifica un análisis profundo del diálogo.[45]

---

[43] Dmitri Nikulin, "On Dialogue", op. cit., pp. vii-viii.
[44] Nikulin, en un apartado de la obra dedicado a Buber, señala: "Entre los trabajos contemporáneos… sobre el diálogo, *Yo y Tú* de Martin Buber, aun si no hace mención explícita del diálogo, pertenece a las contribuciones más prominentes a la discusión del tema". Ibid., p. 18.
[45] Ibid., p. ix.

Ahora bien, para la exposición de sus ideas y a la luz de la extensión de la obra, he decidido estructurarla de la siguiente forma. Primero y por vía negativa, enlistaré y explicaré brevemente aquellos fenómenos que Nikulin afirma no pueden ser considerados hechos dialógicos. Después expondré la definición positiva que hace del diálogo, comenzando por señalar la centralidad de la voz en él y la interrelación entre la voz y la persona, para después, por analogía, explicar la metáfora de la polifonía musical que emplea Nikulin para resaltar los elementos centrales del diálogo. Tras ello, expondré quiénes son y qué rasgos distintivos tienen los participantes en él, las precondiciones que deben cumplirse para la participación y qué es lo que tiene lugar en él. Por último, me referiré a los posibles resultados del diálogo y sus diversos tipos.

Así, los fenómenos que, de acuerdo con Nikulin, no pueden considerarse hechos dialógicos son los siguientes:

1. "La manifestación de un sujeto, quien es un individuo independiente intentando establecerse a sí mismo, mediante la expresión de algo sobre sí, como una entidad autónoma y atómica al otro igualmente atómico".[46] Justamente, en opinión de Nikulin, una de las cosas que permite el diálogo es superar al sujeto como autosuficiente y como el punto último de referencia para la producción de significado, permitiéndole, gracias a su descansar en el otro, romper los límites que lo hacen un sujeto cerrado y autosostenible y, en esa mutua independencia *de* y *para*, el yo y el tú pueden llegar a convertirse, como se verá más adelante, en puntos para la producción de significado.[47]

2. Un mecanismo cuyo propósito principal sea originar y producir significado por medio de negociaciones. Nikulin subraya que ello no quiere decir que del diálogo no pueda surgir, bajo ninguna circunstancia, significado; simplemente insiste en que ése no es su propósito fundamental y que, además, de surgir, no tiene que ser apoyado por todos los participantes, al ser el disenso más la regla que la excepción como resultado del diálogo.[48]

---

[46] Ibid., p. 141.
[47] Loc. cit.
[48] Ibid., pp. 141-142.

3. Un compromiso negociado entre dos o varias posiciones: "El diálogo no necesita resultar ni presuponer un punto intermedio negociado entre posiciones opuestas. Si el diálogo no es un compromiso negociado entre diferentes puntos de vista, entonces el diálogo no presupone el compartir los puntos de vista y opiniones" expresados durante el mismo.[49] Como es lógico, compartir íntegramente tales puntos de vista implicaría que los participantes pensaran de la misma forma (compartirían supuestos y opiniones comunes). De nuevo, ello se debe a que el diálogo no tiene el llegar a consensos como su objetivo principal, sino que presupone algún tipo de disenso, pues cada participante suele "retener su posición e intenta clarificarla para él mismo *y*, al mismo tiempo, para el otro y, por tanto, clarificando la posición del otro para sí mismo *y* para el otro".[50]

4. Tampoco un intercambio retórico ni sofístico, pues su principal objetivo no es presentar un discurso en la forma más atractiva, con objeto de "vencer" en una competencia política, judicial, o de otro tipo. El diálogo, en oposición, de acuerdo con Nikulin, ocurre de manera cruda, simple, entre participantes no entrenados para ello, precisamente porque su objetivo principal no es el de "ganar una discusión" en la búsqueda de establecerse uno mismo o el propio ego, sino el dar la oportunidad para que se dé una apertura conversacional clarificadora del otro personal de cada uno de los participantes. Por ello, el diálogo "no es un ejercicio sofístico, cuyo principal objetivo es que uno enseñe cómo ser fuerte y eficiente en el discurso… el cual, por tanto, sirve sólo como un medio para el fin de un interés (de poder) particular".[51] En última instancia, señala Nikulin, un intercambio sofístico está cerrado a las posiciones del otro, excluyéndolas y, por tanto, imposibilitando la verdadera comunicación. Así, el diálogo rechaza los principales objetivos de la argumentación sofística: la persuasión y el éxito.

5. Dialéctica. Tal como fue desarrollada por Platón, afirma Nikulin, la dialéctica es "una manera de razonar de un tipo particular, una que hace preguntas sobre qué es una cosa y

[49] Ibid., p. 142.
[50] Loc. cit.
[51] Ibid., pp. 142-143.

que implica respuestas del tipo 'sí' o 'no' en referencia a los opuestos".[52] Si bien encontramos diferentes concepciones filosóficas de la dialéctica –menciona, además de Platón, a Aristóteles, Kant y Hegel—, de acuerdo con Nikulin, todas ellas coinciden en que se concibe siempre como "un método o un conjunto de métodos referidos a los opuestos. Es un método sistemático, orientado a la lógica, que toma en cuenta la discursividad del razonar y el pensar y busca distinguir y relacionar nociones de una forma adecuada y que lleven a las definiciones correctas de los términos analizados, lo que permitirá situarlos dentro de un sistema más amplio de pensamiento".[53]

Así, en forma breve, la gran diferencia entre el diálogo y la dialéctica es que el primero no es un método como tal, cuyo principal objetivo sea la obtención de conceptos más claros. De acuerdo con Nikulin, el diálogo se trata de un "proto-método" que permite el surgimiento de la dialéctica como método: "el diálogo es un proto-método *sui generis*, o aquel que permite que surja un método como la dialéctica. Pero debido a la tendencia de ésta hacia la universalización y a su abarcar y comprender todo tipo de objetos, la dialéctica seduce para que se le considere como *el* método".[54] Al buscar la universalización y la construcción de sistemas cuyo principal objetivo es la coherencia conceptual, la dialéctica no presupone la presencia física y viva del otro como persona; se trata de una empresa solitaria y reflexiva. Así, la "dialéctica es monológica… y presupone un sujeto solo y conciente, la monoconciencia que se pregunta y responde a sí misma, y que aparece ante sí mismo como autosuficiente y no en necesidad del otro. La dialéctica, entonces, es un producto abstracto del diálogo… [su] desintegración en un sistema orientado a un logos individual, el cual, consecuentemente, se supone sea unívocamente presentable y formulado".[55] De esta forma, concluye Nikulin, la dialéctica, al ser impersonal, es en realidad "de nadie", pues excluye la pluralidad de voces de los participantes en un diálogo.[56]

---

[52] Ibid., p. 145.
[53] Ibid., p. 146.
[54] Ibid., p. 150.
[55] Loc. cit.
[56] Ibid., p. 151.

Habiendo presentado cinco fenómenos que, de acuerdo con Nikulin, no constituyen el diálogo, procedo ahora a la exposición de los elementos positivos del mismo. Como se señaló, para responder a la pregunta qué es el diálogo, Nikulin comienza por señalar dos puntos: lo crucial de la sonoridad de la voz y la interrelación entre ésta y la persona; de ello se desprende, precisamente, su mencionada tesis antropológica: el ser humano es un ser dialógico, pues, como se verá más adelante, es humana la necesidad de expresar su "núcleo" personal o *eidema* vía la voz. Es por ello que, en su opinión, resulta fundamental el análisis de la voz humana, pues es gracias a ella que se devela a una persona tanto identificable como única.[57]

Entre las características de la voz, Nikulin menciona las siguientes. La primera es que toda voz es viva y "abierta" en dos vías: necesita expresarse y ser escuchada; es decir que "presupone una completa *pluralidad* de interlocutores: hablantes y oyentes", pues una voz "existe tanto para sí misma como para otras voces"[58], razón por la cual no puede concebirse la voz como algo aislado o separado. Es por ello que, de acuerdo con Nikulin, la voz es lo realmente distintivo del ser humano o su *proprium*, como capacidad para comunicarse con otros en tanto iguales. La segunda es que la voz no ocurre como una estructura *a priori* del acto comunicacional, sino sólo *in actu*, en la facticidad de su sonoridad al expresarse y su buscar ser escuchada por el otro[59], razón por la cual es algo que debe desarrollarse, educarse, para que cobre sentido en una comunidad dada, pues no está determinada por un *a priori*. La tercera es que la voz es también capacidad para revelarse no sólo a sí misma, sino también y al mismo tiempo, algo siempre diferente a sí misma a lo largo de su sonoridad y por medio de ella: el otro personal o *eidema*, al que me referiré más adelante.[60]

La cuarta característica es que la voz es esencialmente *discursiva* y *comunicativa*. Es discursiva porque va en sucesión de un punto a otro y está lista para ser interrumpida, para ceder la palabra a otra voz. Debido a su discursividad, la voz es siempre parcial; es decir que aquello que logra revelar lo hace siempre de forma parcial, nunca completa. Es comunicativa

[57] Ibid., p. 39.
[58] Ibid., pp. 39-40.
[59] Ibid., p. 40.
[60] Ibid., pp. 40-41.

porque tanto conecta al hablante con el otro, como lo separa de él, incluyendo al otro de uno mismo o *eidema*. Así, la voz se expresa en una inherente duplicidad: por un lado es particular (única del hablante) y por el otro es propiedad común (la inmensa mayoría de los seres humanos poseen una voz); esto es lo que le permite expresarse a sí misma y comunicarse con otras.[61] Por último y, a partir de esta duplicidad, la voz debe ser entendida como un fenómeno personal: "toda persona tiene una voz única con sus peculiares dejos y entonaciones. Una persona está primariamente presente y es accesible en y como una voz. La voz, entonces, dota a una persona de la oportunidad para revelarse al otro y, por tanto –como si fuera por primera vez—, también a sí misma". De esta forma, la voz, como fenómeno personal, hace a la persona presente en la comunicación y testifica su presencia.[62]

Tras analizar el fenómeno de la voz, Nikulin trata la interrelación entre ella y la persona. Sobre ello, comienza por señalar que el término *persona* es particularmente ilustrativo para mostrar cómo la persona humana está presente en los actos comunicativos vía su propia voz. Si bien derivado del término griego *prosopōn*, el cual significa "máscara" y se refiere a la expresión facial de las máscaras empleadas por los actores en el teatro griego, cuya rigidez silenciaba lo siempre nuevo de la voz humana, el término latino *persona* se empleaba para referirse a un "personaje" o a un *dramatis personae* y, en oposición al prosopōn griego (de *ōps*, "vista", "rostro"), enfatiza el elemento de la voz del personaje (de *per-sono*, "sonar altamente"), el cual se expresa por medio de ella, "y está siempre posibilitado y listo para hacerlo, para manifestarse y situarse, de forma siempre nueva, en comunicación con los otros".[63] Así, la voz, a diferencia de la imagen personal, es el factor que posibilita la comunicación dialógica entre distintos interlocutores, por más que un gesto o una expresión facial puedan también contribuir a ello.

¿De qué forma es revelada, mediante la voz, la persona? El hecho fundamental es el espacio y el tiempo en que tiene lugar la comunicación entre dos o más interlocutores. Nikulin emplea como metáfora para plantear una analogía con la comunicación dialógica la polifonía musical vocal, cuya principal característica es la independencia y la pluralidad de

[61] Loc. cit.
[62] Ibid., p. 41.
[63] Ibid., pp. 44-45.

las voces que intervienen en ella, pues es la única que puede caracterizar la interacción vocal: "aunque independientes, las voces en la interacción polifónica no están aisladas, ya que simplemente no pueden ocurrir ni pueden expresarse con significado en la ausencia del otro".[64]

La característica que, en el fondo, permite la pluralidad y la independencia de las voces en una polifonía vocal es el no aislamiento en el que se encuentran. Si bien cada voz es única (posee su propio tema y estructura melódica) y es independiente de las otras (no depende de ninguna en particular ni tampoco del todo melódico), ninguna de ellas se encuentra aislada: "Este no aislamiento, el cual implica la no exclusión de los otros en la comunicación, es indispensable para la independencia de una voz dada… [pues] una voz aislada no puede ser independiente en aislamiento, porque la independencia no es meramente independencia *de*, sino también independencia *con* los otros".[65]

Este mutuo necesitarse de las voces, conservando cada una su propia independencia, es lo que permite que las voces no sean ni mutuamente excluyentes ni mutuamente reducibles, ni que una sea deducible de otra, lo que tiene, de acuerdo con Nikulin, una importante consecuencia, el co-ser de los participantes en una comunicación polifónica dialógica: "Si estuvieran aisladas, entonces las voces no serían capaces de retener su independencia, ya que su modo inicial de presencia en la interacción polifónica es uno de co-ser con las otras".[66] En tal interacción, continúa Nikulin, todos los participantes expresan su núcleo personal mediante la unicidad de la voz, para lo cual necesitan de las otras voces, sin que ninguna pueda resultar prescindible, ni de menor o mayor valor, o deducible a partir del todo ni de ninguna de las voces participantes. Es por ello que él encuentra que la metáfora que mejor capta la comunicación dialógica es la de un "coro", constituido por un número de voces interactuantes polifónicamente: "Cada voz es independiente y, a la vez, ninguna está aislada o singularizada… no hay por tanto ningún centro único en la comunicación

[64] Ibid., p. 47.
[65] Ibid., p. 48.
[66] Loc. cit.

dialógica… [la cual] es por tanto policéntrica y polifocal"[67], pues el centro focal se mueve libremente entre los participantes.

Por otra parte, debido al continuo expresarse de las voces y el también continuo esperar la respuesta de las otras, Nikulin afirma que la estructura de la comunicación polifónica es reflexiva: "La comunicación polifónica es, entonces, reflexiva… Es en esta interacción de voces sonoras y tácitas, y en sus respuestas anticipadas, que la estructura polifónica de la comunicación es establecida".[68] Pero tal estructura no implica una interacción armónica y agradable entre los participantes, pues al ser las voces independientes unas de otras, pueden oponerse y evidenciar un conflicto profundo: "dado que en su capacidad expresiva, cada voz es única y es además irreducible a ninguna otra voz, la comunicación polifónica con frecuencia lleva a un choque, a una discusión animada y a una inevitable disonancia que revela un profundo, subyacente y dramático conflicto entre las voces".[69] Por ello, Nikulin propone que la metáfora más correcta para caracterizar la comunicación dialógica, teniendo presente la posibilidad de la disonancia o diafonía, es la del linearismo musical, en el cual, "las voces, aparentemente disonantes, son incorporadas juntas en una yuxtaposición polifónica, linear y en disenso".[70]

Por todo lo anterior, particularmente el co-ser de los participantes y la independencia de las voces en la comunicación polifónica, con la consecuente posibilidad de aparición de la disonancia, es que, de acuerdo con Nikulin, esta estructura de comunicación se opone a la autopercepción inmediata del sujeto cartesiano (*cogito*), en tanto que está mediada por el otro, "un otro resistente, real", así como al discurso monológico surgido también del proyecto cartesiano, el cual suena como homofonía consensual (monofónico), todos ellos productos del sujeto monoconciente.[71]

---

[67] Ibid., p. 49.
[68] Ibid., p. 51.
[69] Ibid., p. 52.
[70] Loc. cit.
[71] Loc. cit.

Ahora bien, ¿cuáles son las características de la persona que pueden percibirse a partir del acto de comunicación dialógica? Como se señaló arriba, la independencia de la voz y la persona es compatible con el no aislamiento. A partir de ello y de acuerdo con Nikulin, cabe preguntarse si la independencia de la voz y la persona permiten pensar que esta última aparece, en el acto de comunicación dialógica, como "completa" o "acabada", como algo "ya establecido" o "ya definido" en lo que ella es, algo como una "esencia preestablecida". En su opinión, esto es imposible, debido a que, entre otros motivos, la persona está siempre en hechura, en devenir, como resultado de su interacción con los otros. Si la persona se tratara de un ser acabado, estaría imposibilitado para ser transformado como resultado de dicha interacción y, por tanto, discapacitado para el diálogo: "La independencia atómica… implica un individuo cerrado, un sujeto quien está completamente aislado de y es excluyente de los otros; por tanto, este sujeto siempre enfrenta la posibilidad de solipsismo, de estar solo y aislado".[72] En oposición a ello, no puede concebirse la persona como un ser aislado y cerrado.

Dado que no podemos pensar en una persona como en un individuo cerrado, solo, aislado y excluyente, al pensar en ella debemos tener presente un ser que posee la capacidad de ser "una siempre nueva e impredecible voz libre para todos, incluyendo para sí mismo". Así, "una persona *qua* voz libre no es acabable… Esto es, una persona nunca puede agotar sus relaciones y nunca puede agotarse a sí misma o al todo de la interacción polifónica con otros".[73] Ello se debe a que, siendo libre la persona, puede siempre revelar algo diferente de sí misma en la comunicación dialógica, siempre como si se tratara de una primera vez.

En opinión de Nikulin, tal acto de revelación no es un acto aislado de la conciencia, sino producto de la comunicación con otros; es decir que no se trata de un *a priori* al acto comunicacional. Paradójicamente, tal revelación lleva siempre implícito un ocultamiento de aquello que no fue revelado, pues aun queriendo expresarlo, dadas las limitaciones humanas de comunicación, la persona no puede expresarse a sí misma plenamente. Esto lleva a Nikulin a establecer como una característica de la persona su "inacababilidad" o "inagotabilidad", entendidas como su incapacidad para "agotar sus varias relaciones con ella misma

[72] Ibid., p. 55.
[73] Loc. cit.

(expresivamente) o con los otros (comunicativamente)". Aun cuando cada persona es "la misma persona" en cada acto comunicacional, la persona no puede coincidir exactamente con la misma que participó en el o los actos comunicacionales anteriores.[74]

Inacababilidad de la persona, señala Nikulin, no significa falta de completitud, sino que ambas se complementan, pues una "misma persona" está presente como una voz reconocible a todo lo largo de un acto comunicacional (está presente completa, íntegramente), pero al mismo tiempo, a lo largo de éste o en cada acto comunicacional en el que participa, tiene la capacidad de aparecer siempre nueva (es inacabable o inagotable), lo que implica que sus capacidades expresivas no son finitas.[75] De este hecho se desprende una consecuencia importante: ninguna persona, de acuerdo con Nikulin, puede ser definida objetivamente, pues aun tratándose de una "misma persona", al ser sus capacidades expresivas y de comunicación inacabables y por poder aparecer siempre nueva durante o en cada acto comunicacional, "siempre hay algo que permanece no tematizado acerca de la persona, no sólo desde la perspectiva de los otros, sino también desde la suya propia".[76] Es decir que el "velo de no transparencia", como lo llama Nikulin, sólo podrá retirarse parcialmente en cada acto comunicacional, lo que impedirá ver a plenitud el "núcleo" de la persona que se expresa, por más intentos que ella haga en develarlo plenamente.

Para profundizar en las implicaciones del ser "inacabable" o "inagotable" de la persona, resulta muy útil, de acuerdo con Nikulin, la distinción que puede hacerse entre "lo dado" (*gegeben*) y una "tarea a realizar" (*aufgegeben*), introducida por Kant en su aproximación a la cosmología. En opinión de Nikulin, para Kant el mundo que hace posibles ciertos fenómenos –y éstos, a su vez, a otros—, siendo él mismo un fenómeno y no algo nouménico (incognoscible por la experiencia), no puede considerarse como "algo dado" (*gegeben*), como un todo completo y acabado en su integridad, sino como algo incompleto, inacabado, una "tarea a realizar" (*aufgegeben*).[77] Así, Nikulin encuentra que concebir al ser humano como "algo dado" o *gegeben* es entenderlo como algo acabado, involucrado sólo en

[74] Ibid., p. 56.
[75] Ibid., p. 58.
[76] Ibid., p. 59.
[77] Ibid., pp. 62-63.

relaciones preestablecidas, con la rigidez de la máscara o como un personaje con un papel preestablecido y, por tanto, aislado y separado del resto, y para siempre finalizado.[78]

Al contrario, concebir a la persona como "tarea a realizar" es reconocer su inacabilidad o inagotabilidad, como alguien siempre capaz de ser nuevo: "Como *aufgegeben*, una persona está presente en un intento inacabable de realizarse o llegar a ser sí misma con otras *qua* persona, i.e., en comunicación vocal polifónica… nunca presente como terminada".[79] La persona así concebida no es producto exclusivamente de sí misma; no es una subjetividad autónoma aislada, pues no puede sino existir en relación e interacción con otros, no desempeñando ningún papel preestablecido. Ello resalta lo indispensable de la dialogicidad como forma de comunicación entre personas inacabables e independientes. Por tanto, la persona debe postularse como "tarea a realizarse *in indefinitum* y *en* diálogo".[80] Así, la persona es el ser humano quien, gracias a su estar presente en diálogo y ante la presencia en él de otras personas, está en hechura indefinida.

Paso ahora a la exposición de quiénes son los participantes en el diálogo y cuáles son sus rasgos distintivos. Brevemente, de acuerdo con Nikulin, los participantes en un hecho dialógico son las personas que en él intervienen y su respectivo "otro personal" o *eidema*. Nikulin subraya la importancia de este último elemento para que un diálogo tenga verdaderamente lugar y es por ello que abunda en qué consiste el *eidema* como el primer elemento a analizar como participante del diálogo.

En opinión de Nikulin, al participar una persona en un diálogo, ella refleja, vía su voz, algo que *ya* está allí y que dota a la voz de una identidad única y que permite a la persona reflejar coherencia respecto de éste y otros diálogos en los que haya participado previamente. Este algo nunca podrá ser completamente tematizado, como se vio arriba, en un número finito de proposiciones.[81] Ese algo, que si bien puede expresarse nuevo y diferente a lo que otras personas y la misma persona esperaban, la dota de mismidad e identidad: "Al ser una tarea

[78] Ibid., p. 66.
[79] Loc. cit.
[80] Ibid., pp. 66-67.
[81] Ibid., p. 69.

no acabable, a ser realizada, el ser humano despliega rasgos de mismidad, constancia y coherencia, tanto en relación consigo mismo como en relación con otros. Tal mismidad… es lo que Bakhtin llama el 'núcleo' de la persona, la *idea personal*… y que aquí será llamado el *eidema* propio de cada persona".[82]

De nuevo, con objeto de dar claridad a su exposición, Nikulin recurre a la vía negativa para subrayar lo que no entiende por *eidema*, antes de realizar la exposición positiva del término. Así, retomando el argumento de la imposibilidad de una expresión completa o acabada de la persona, de acuerdo con Nikulin, el núcleo de la persona o *eidema* no puede ser descrito de forma acabada, lo que no significa que ésta no se encuentre presente de forma íntegra en un acto de comunicación dialógica; lo que es incompleta es sólo su expresión.[83] En su opinión, ello se debe a las características ontológicas de dicha "entidad": "La imposibilidad de representar propiamente una entidad, en este caso un *eidema*, se debe a su característica ontológica de no ser una sustancia… un 'esto' con un 'qué' o 'queidad' particulares, de acuerdo con los cuales una esencia puede ser distinguida comúnmente de la existencia, y de la cual algo puede ser predicado como de un sujeto".[84] Es por ello que, propiamente hablando, no puede decirse que el *eidema es*; es decir que existe por sí mismo y es separable, pues sólo existe "en un acto constantemente renovable de comunicación humana".[85]

Asimismo, no puede decirse que el *eidema* precede a una persona, sea ontológica o temporalmente, como si la persona fuera definida por él, pero tampoco se trata de una abstracción que pueda elaborarse a partir de un número dado de características de la persona; es decir que no se trata de una construcción. En opinión de Nikulin, del *eidema* no puede decirse nada de lo anterior porque sólo aparece en el acto de la comunicación dialógica y de forma inacabada, en una especie, como se verá más abajo, de simbiosis *sui generis* con la persona.[86] Por último, Nikulin subraya que el *eidema* no es tampoco el yo de la persona, "sino

[82] Ibid., p. 70.
[83] Ibid., p. 81.
[84] Ibid., p. 81.
[85] Ibid., p. 75.
[86] Loc. cit.

aquello que es lo más cercano a uno mismo y que es expresado, inacabadamente, en cada diálogo. En otras palabras, la idea personal o *eidema* es el otro de uno mismo… [porque] está íntimamente ligado a cada acto expresivo de cada persona, sin por ello existir en sí mismo como una sustancia separada o separable del sujeto".[87]

Habiendo señalado que el *eidema* no es algo en sí, ninguna sustancia que pueda preceder a la persona, que no es ninguna construcción ni tampoco el yo de la persona, y que sólo es mostrable siempre de forma inacabada en el acto de comunicación dialógica, Nikulin, al exponer positivamente el término, afirma que la voz de la persona aparece en unidad tanto en una dimensión expresiva (lo que expresa), como en otra comunicativa (lo que comunica a otros). En su opinión, ambas dimensiones pertenecen a la otredad individual de quien habla y es en el hablar que ambas dimensiones se manifiestan simultánea pero diferenciadamente: "en tanto comunicativa, la voz encuentra al otro dentro de una pluralidad completa de voces diferentes e individuales… en tanto expresiva, la voz inevitablemente se refiere a y se presenta ante el otro…, pues la voz es el 'núcleo' de la persona. Por tanto, una persona presente *qua* voz confronta al otro expresivo en sí misma ("dentro de sí") y confronta al comunicativo otro en la otra u otras personas".[88] Así, ese otro al que confronta la voz en tanto expresiva, no como algo dado dado (*gegeben*), sino como tarea a realizar (*aufgegeben*), "es la 'idea personal' o *eidema*, la cual está presente sólo en la comunicación con los otros".[89]

La importancia del *eidema* para la comunicación dialógica, de acuerdo con Nikulin, estriba en que permite a la persona observar mismidad, constancia y consistencia en cada acto comunicacional, permitiéndole al mismo tiempo aparecer siempre nueva y diferente –por ser inacabable o inagotable—y, por tanto, mantenerse abierta a participar en nuevos diálogos: "la otredad dentro de la persona, la cual es la habilidad de la persona para ser diferente y nueva… está presente a través de su inacababilidad".[90] La inacababilidad o inagotabilidad de la persona, dada por el *eidema*, es la que le permite, por no ser agotable en un número finito de proposiciones justificables, participar en comunicaciones dialógicas

[87] Ibid., p. 78.
[88] Ibid., p. 70.
[89] Loc. cit.
[90] Loc. cit.

indefinidamente, expresando argumentos que pueden insistir, desde perspectivas diferentes, en las mismas soluciones propuestas a los problemas discutidos; o, también, permitir a la persona modificar sus puntos de vista como resultado del proceso reflexivo de diálogos previos, sin que por ello pueda decirse que la persona ha dejado de ser ella misma.[91] Así, el *eidema* puede ser entendido como "el *otro personal* que expresa la mismidad de uno y no da forma a un contenido ya preparado…, sino más bien permite que el contenido sea encontrado y visto como por primera vez y, por tanto, como individualizado en la comunicación dialógica con la otra persona".[92] Es por ello que el *eidema* permite, entre otras cosas, una aproximación nueva a la discusión de problemas previamente discutidos.

En este punto, Nikulin establece la relación existente entre el *eidema* y la identidad personal. En su opinión, ésta puede entenderse no de forma social, lingüística o biográfica, sino como "aquello que es provisto por el *eidema* propio en un esfuerzo de 'expresarse uno mismo' en los intercambios con los otros; así, tal identidad no es construida, sino manifestada en actos de comunicación personal siempre renovables".[93] Es entonces el resultado de los intentos de la persona por expresarse ella misma y entenderse a sí misma, a sus otros dialógicos y al mundo. Esta mismidad de la persona constituye su personalidad y se encuentra inextricablemente ligada a su *eidema* y, de acuerdo con Nikulin, dada la inacababilidad de éste, constituye siempre una tarea a ser realizada y no algo dado. Es por ello que "la tarea de ser una persona es algo riesgoso, pues nada garantiza en principio que uno logrará realizarse a sí mismo vía el intercambio dialógico con el otro".[94] Además, dado que es sólo por medio del diálogo que la persona puede llegar a ser, el ser persona siempre es una tarea interminable: "En ningún momento dialógico puede uno decir que se ha realizado como persona, debido a que el intercambio comunicativo puede –y de hecho debe—ser continuado y nunca detenerse".[95] Ello implica, entre otras cosas, el poder caer en cuenta de la imposibilidad de la persona para autopercibirse como acabada, autosuficiente, sino que le permite

[91] Ibid., pp. 70-71.
[92] Ibid., p. 71.
[93] Loc. cit.
[94] Ibid., p. 72.
[95] Loc. cit.

autopercibirse como necesitada de los otros dialógicos, para avanzar lo más posible en su tarea de llegar a ser persona.

Es por lo anterior que Nikulin afirma que la modernidad ha procedido de manera inversa en el pensar la persona, partiendo del supuesto de que ésta es producto de la intersección de diferentes tipos de condiciones (sociales, históricas, religiosas, lingüísticas y otras), por las cuales a un ser humano le es dada su forma en una sociedad particular e históricamente contingente.[96] Al concebir así la persona, en su opinión, "en el mejor de los casos, el humano puede considerarse como un ser razonable. La Razón o *ratio*, la cual es dignificada y deificada en la tradición moderna temprana de la Ilustración (Descartes, Locke, Rousseau), se supone que está presente como aquello que es igual en todo hombre y la cual es expresable de forma íntegra en un sistema finito de proposiciones (verdaderas) que son generadas mediante el razonamiento discursivo", como el concepto de ley natural ejemplifica.[97]

Esta reducción de la persona a lo puramente racional y al sistema finito de proposiciones con pretensiones de verdad del razonamiento discursivo obliga a todo ser humano, consecuentemente, a fincarse y justificarse, en primer lugar, como ser racional y, en segundo lugar, a construirse de forma sistemática; es decir como un sistema –algo necesariamente cerrado—, pues la razón es omnipresente y todo-abarcante (comprende todos los ámbitos de la actividad humana). Así, "el hombre debe desarrollar o descubrir su capacidad de *ratio* dentro de sí mismo para lograr llegar a ser aquello que se supone que es o se espera que sea *qua* ser humano".[98] La tendencia a la sistematicidad, en opinión de Nikulin, se vio reflejada también en la filosofía, propiciando el surgimiento de intentos filosóficos por dar cuenta, sistemáticamente, del ser humano. Ante ello, Nikulin sostiene que debe tenerse presente que tales intentos, en tanto creaciones de seres individuales y únicos (en conexión inextricable con el *eidema* de sus autores), "sólo pueden ser imitados o tomados como referencia; no pueden ser apropiados por otro, precisamente porque cada *eidema* es personal y único" y, por ello, de forma similar a la noción de individualidad o *haecceitas* de

[96] Loc. cit.
[97] Ibid., pp. 72-73.
[98] Ibid., p. 73.

Duns Scotto, ningún eidema "puede ser reproducido por otros".[99] Con ello, resulta obvio el rechazo de Nikulin de tomar como explicación acabada, en una discusión sobre, digamos, antropología filosófica, ninguna teoría o intento filosófico sistemático por dar cuenta del ser humano, en un claro paralelismo con lo afirmado por Buber al respecto.

Para concluir con la exposición del análisis positivo que realiza Nikulin en torno al *eidema*, me referiré a otras tres ideas que encuentro particularmente relevantes para la comprensión del diálogo. La primera es la relación existente entre *eidema* y voz. De acuerdo con Nikulin, el primero se individualiza por la voz y es reconocible en la conversación de una persona con otras; es decir que son diferentes, "pero existen en una simbiosis *sui generis*", como se había indicado arriba. Tal simbiosis explica por qué, en opinión de Nikulin, la expresión "sé tú mismo" carece de sentido, pues el *eidema* no es algo independiente o preexistente al acto dialógico, algo que pueda ser captado o comprendido fuera de él, pues de otra forma se trataría de algo dado. Así, "una persona, en cierto sentido, siempre *es* ya entonces y *está* allí, como una tarea no acabada a ser concretada en comunicación dialógica con otros, quienes son sus compañeros dialógicos" iguales.[100] De esta forma, Nikulin subraya el hecho de que fuera del acto dialógico, hecho posible por la voz, es imposible la revelación del *eidema* y, a partir de ello, de la identidad personal.

La segunda idea de Nikulin que deseo exponer es la relativa a la pregunta sobre si, al mostrarse el *eidema* en diferentes actos de comunicación dialógica, aquél puede calificarse o no de inconsistente, de llegar una persona a conclusiones diferentes, incluso opuestas, en uno o en algunos de ellos. Nikulin responde negativamente esta cuestión, pues el *eidema* no es algo dado, rígido y completamente tematizable. En su opinión, éste es neutral en relación con las conclusiones, aun si son opuestas, a las que pueda llegar una persona, pues "es algo similar al *hypokeimon* o *substratum* aristotélico, el cual media entre opuestos y les permite residir en

[99] Nikulin subraya que un ejemplo de sistematicidad filosófica no impuesta, por ser fruto de investigaciones realizadas dialógicamente, es el sistema de Aristóteles, el cual, en su opinión, "no está constituido por un requisito a priori, sino como una descripción del estado de la cuestión en la investigación y como un medio para organizar la discusión en relación con un tema específico… surgido de incesantes esfuerzos en conversaciones y consideraciones filosóficas. Loc. cit.
[100] Ibid., p. 87.

relación con él; evita que los opuestos se encuentren inmediatamente o interactúen entre sí y, por tanto, evita su mutua destrucción lógica y ontológica".[101]

Esto último es particularmente importante, de acuerdo con Nikulin, para entender la diferencia entre el diálogo y la dialéctica, pues en el primero cualquier proposición vertida no debe ser demostrada o rechazada, ya que se trata sólo de "un intento por clarificar el propio e inagotable *eidema*", mientras que en la segunda se busca demostrar la inconsistencia de las proposiciones, con "la intención de construir un sistema de proposiciones consistente, libre de contradicciones, el cual sería compartido y hecho propio por cualquiera y, por tanto, por ninguno".[102] Es precisamente por ello, entre otras razones, que el diálogo invita a la participación libre de sus participantes, pues no se constituye como una arena para demostrar una supuesta superioridad o inferioridad de las proposiciones o enunciados en él expresados, con objeto de crear un sistema rígido y acabado que dé por zanjada definitivamente una cuestión dada.

La tercera y última idea de Nikulin que deseo expresar en relación con el *eidema* es la relativa a la correspondencia que él encuentra entre *eidema* y el significado original del vocablo griego *kharaktēr*. En su opinión, este término, usado para denominar la piedra sobre la que se troquelaba moneda, fue posteriormente utilizado para denominar un rasgo particular, distintivo, de alguien. Así, el *eidema* puede entenderse como "la fuente *sui generis* y (no esencial) paradigmática de una persona, i.e., la cual una persona es ya (como tal persona única) y como aquella que llegará a ser (en una siempre renovable expresión de lo que la persona es)". Así, si bien en cada acto de acuñar manual y rudimentariamente una moneda podía distinguirse la misma efigie, cada moneda, surgida de un acto diferente, no era exactamente igual a la anterior: "El *eidema* es, por tanto, impreso sobre los actos de una persona en un modo particular, i.e., qua el mismo *kharaktēr*, pero el acto en sí de la impresión es diferente cada vez". Ello, como puede notarse, va en línea con lo arriba expuesto sobre la mismidad de la persona y su aparecer siempre nueva en cada hecho dialógico. Se trata, simplemente, de una analogía que permite captar con mayor claridad la noción de *eidema*.

[101] Ibid., p. 88.
[102] Ibid., p. 89.

Expuestas las ideas centrales de la noción de *eidema*, paso ahora a exponer las ideas sobre "el otro" participante en la comunicación dialógica. Lo primero que realiza Nikulin para referirse al "otro" es afirmar que la filosofía moderna ha debido enfrentar la dificultad que le representa aquello que no se encuentra dentro del sujeto o de la subjetividad. En su opinión, desde el giro reflexivo cartesiano, el otro es considerado para el "sujeto-ego", el establecedor de la ley moral universalizable, como "mi-no-yo", algo que pertenece al mundo físico o un otro para mi yo "interno", pero en ningún momento se le ha considerado como un tú. Además, dado que todas las percepciones, representaciones y el ser conciente son propiedad del sujeto-ego, "la existencia del otro se asume igualmente en cualquiera de estas formas, pero nunca firmemente establecida".[103]

Dado que el sujeto-ego es, de acuerdo con Nikulin, en muchos sentidos, el centro generador de sentido (de producción de significado y referencia), pero que al mismo tiempo muchos elementos de éste no son dados o completamente revelados para él mismo, resulta aún más difícil percibir a profundidad al otro, pues tampoco ha sido dado de forma completa e inmediata al sujeto-ego. Esto reviste todavía mayores complicaciones de pensarse que el sujeto se desarrolla en un proceso de autoconstitución, pues resulta aún menos claro si el otro precede y es constitutivo del sujeto y de qué forma. En otras palabras, si desde el giro reflexivo es difícil aproximarse al yo como sujeto generador de sentido, lo es aún más hacerlo respecto del otro: "no es inmediatamente claro si este *otro* debe ser constituido por y desde *mi* yo, o si, en cambio, el *otro* posee cualquier reclamo justificable como existencia independiente. La posibilidad de solipsismo está profundamente enraizada en el 'proyecto' de la modernidad, centrado en el no ser… del cual, a su vez, el propio yo puede ser una ejemplificación de que, incluso, al sujeto como yo, puede negársele el estatus de ser o sustancia".[104]

Así, en la tarea filosófica de dar cuenta del otro, Nikulin advierte de un peligro: concebir al otro a partir de la subjetividad. De caer en él, aun si se le piensa en relación

[103] Ibid., p. 99.
[104] Ibid., p. 101.

dialéctica con el yo, el otro es concebido como meramente sujeto, quedando ambos, el yo y el tú, "atrapados dentro de la totalidad del espíritu subjetivo, siendo tan sólo *momentos* dialécticos" del mismo, lo que, a la postre, de acuerdo con Nikulin, implica el que nada garantice que el otro no termine por ser asimilado o apropiado por lo subjetivo[105]; es decir que sea reducido a aquello que el sujeto determine que sea. Con todo, reconoce esfuerzos filosóficos que salvan dicho obstáculo, especialmente el de Buber, para quien el otro se encuentra fuera de la propia esfera de lo subjetivo, pues el yo y el tú, al depender del encuentro o la relación, "no pueden ser separados o disueltos en contrapartes existentes independientemente".[106]

En opinión de Nikulin, para concebir al otro, debe tenerse presente lo que él llama su "inescapabilidad"; es decir, brevemente, que el yo no puede existir ni funcionar sin el otro. Esto es evidente, de acuerdo con Nikulin, en el ámbito del pensamiento, donde cualquier Yo, al expresar cualquier pensamiento que considere "suyo", necesita experimentar que lo expresó para y por el otro: "Sólo en, y por medio de, un intento de hacer un pensamiento explícito, i.e., explicarlo al otro, puede tal pensamiento regresar a quien lo expresó. Entender un pensamiento es, entonces, un procedimiento fundamentalmente reflexivo, el cual implica al otro para tal pensamiento".[107] El hecho de que esto sea así se debe, continúa Nikulin, a la "dimensión pragmática" del hablante, pues éste "espera –implícita o explícitamente—una respuesta… Cada persona que habla, lo hace *para* y *por* el otro… quien es el que puede y va a responder"[108], trátese de otra persona o del otro personal o *eidema*.

La inescapabilidad del otro, en el esperar una respuesta de él y por ello necesitarlo, puede considerarse, de acuerdo con Nikulin, una verdadera responsabilidad. En su opinión, puede pensarse que tal responsabilidad debiera ser absoluta, entendida como el que la respuesta fuera plenamente recíproca. Sin embargo, en su opinión, lo único que puede considerarse indispensable en la respuesta es la "mutualidad", el que haya una, pues de otra forma se estaría privando al otro de su libertad para responder de la forma que él decida y

[105] Ibid., pp. 101-102.
[106] Ibid., p. 102.
[107] Ibid., p. 108.
[108] Loc. cit.

pueda así hacerlo desinteresadamente: "La no reciprocidad del responder significa, entonces, que la respuesta del otro sea libre, generosa, y en última instancia, desinteresada: el otro brinda una respuesta sin esperar o esforzarse por una recompensa".[109]

En este punto, a partir de la libertad que posee el otro en su responder al yo hablante, Nikulin presenta las características del primero que demuestran que no puede ser derivado del segundo. En primer lugar, menciona que el otro aparece ante el yo hablante como "inesperado" y "súbito", debido a que el otro es también "inacabable" en su responder; es decir que su respuesta, por más anticipada que pueda parecer, puede perfectamente responder de forma y en un momento inesperados.[110]

En segundo lugar, Nikulin afirma que en el proceso de reconocimiento de sí mismo por el yo, el otro desempeña un papel fundamental. En su opinión, las contrapartes vitales de las experiencias humanas fundamentales, tales como el perdón o el amor, pero también e incluso la violencia, el abuso o el insulto, todas dependen de y presuponen al otro y, para que ellas tengan lugar, es necesario el reconocimiento del yo por el otro: "Los distintos rasgos distintivos recolectados por el yo en la identidad propia son, no obstante, establecidos no sólo por ser reconocidos por el yo, sino también y primariamente por ser reconocidos por los otros, y sólo como tales, aquellos rasgos son posteriormente reconocidos y aceptados por el yo".[111] El proceso de reconocimiento es mutuo, pues el yo es, a su vez, el otro para el otro quien reconoce al yo, y el proceso ocurre reflexivamente.

De forma análoga, el proceso de nombrar personas o cosas por el yo depende también del otro. En el caso de las personas, el nombre de cada una, del cual depende la propia identidad, es dado o asignado por los otros. Aun en caso de que una persona decida cambiar su nombre, ella lo hará refiriéndose necesariamente a otro y, además, esperará que los otros lo reconozcan a partir del nuevo nombre. Así, el otro "aparece como un elemento decisivo para la distinción y unicidad inequívocas de personas diferentes… El yo, entonces, necesita del otro para ser preservado en la memoria de los otros en su integridad, i.e., dentro de una

[109] Ibid., p. 109.
[110] Ibid., p. 108.
[111] Ibid., p. 109.

narrativa histórica inaccesible al yo 'desde adentro'".[112] Como resumen de este argumento, Nikulin afirma lo siguiente:

> Por tanto, uno puede decir que, primero, el otro es, por un lado, aquella instancia desde quien (o la cual), el yo recibe una respuesta a su dirigirse y a su siempre implícitamente palabra performativa. Por el otro lado, el otro es a quien (o al cual) se dirige el yo y a quien le explica, y quien o cual está ya incluido en una explicación que anticipa una respuesta. En segundo lugar, el otro es quien otorga reconocimiento y justificación, a quien el yo reconoce en respuesta. Más aún, en tercer lugar, el otro otorga un nombre al yo y es la fuente del acto del nombrar.[113]

Incluso, a diferencia de la palabra de la violencia, la cual se pronuncia tras haber hecho una abstracción del otro y en su ausencia –no necesariamente física—, el otro es el único que posibilita el amar, pues la palabra del amar no puede pronunciarse sino en presencia del otro: "La palabra de la violencia habla acerca del otro como si éste estuviera en silencio, ausente… como si fuera alguien quien no pudiera responder"; en cambio, la palabra del amar "libera al otro hacia su propia libertad, no haciendo al otro libre en el sentido de que sea liberado de algo… sino invitándolo a que se prepare para la llegada de otro, quien a su vez lo reconocerá como otro".[114]

Esto, en opinión de Nikulin, queda de manifiesto en cualquier discusión, en donde son fácilmente reconocibles dos formas opuestas, aunque no únicas, de argumentación: la primera, en la que alguien puede intentar mostrar al otro que su yo se trata de una sustancia autónoma y que dicha autonomía la ha asegurado mediante la auto-construcción a partir de su capacidad de argumentar y mostrarse en desacuerdo ante un argumento dado, independientemente de la fuerza de los argumentos que se le presenten. La segunda es la de quien intenta persuadir al otro de la fuerza o el peso de sus argumentos, aun si dicha persuasión nunca llegue a ocurrir. En esta segunda forma de argumentación, de acuerdo con Nikulin, el hablante "presupone la libertad, tanto de, como para las decisiones y el argumentar del otro; presupone también la falta de coerción y, por tanto, se trata de un intercambio de amor, aunque no necesariamente de alcanzar un acuerdo y consenso. Se trata de un amor…

---

[112] Loc. cit.
[113] Loc. cit.
[114] Ibid., p. 111.

por la integridad de las cosas y las cosas mismas… lo que tradicionalmente se conoce como el 'amor a la sabiduría', *philosophia*, como Pitágoras, el primero, lo llamara".[115]

El tipo de amor, continúa Nikulin, que se establece en una comunicación dialógica por la segunda forma argumentativa mencionada, es un amor incluyente que, en primer lugar, parte del reconocimiento de la diferencia del otro, diferente pero igual, lo que ejemplifica el principio de la igualdad o *isonomía*. En segundo lugar, el amor incluyente "'no se busca a sí mismo', no busca poseer al otro (quien nunca será acabadamente revelado, tematizado o agotado), no se oculta sino que invita; tal otro no es el objeto de un deseo de posesión, sino un compañero de diálogo, es *cualquier* otro".[116] En una línea análoga a lo afirmado por Buber, para Nikulin tal amor es posible sólo en un encuentro con el otro, por su llamada libre al yo: "El amor por el otro, no obstante, no es una demanda normativa, sino que viene como una llamada *sui generis* del otro. Tal llamada sólo puede ser una para la libertad, ya que la permite y no la fuerza; no emplea la coerción, la cual es destructiva de la libertad y contraria a su mismo sentido".[117]

En este punto, Nikulin subraya que todas las precisiones hechas sobre el otro (la necesidad de respuesta para el yo, el reconocimiento, el nombrar y el amar) dejan ver con claridad que el otro aparece "como una precondición para su propia posibilidad; el otro está *ya* siempre ahí, aun antes de ser notado".[118] En su opinión, esto demuestra que el otro no pueda derivarse del yo, lo que, a su vez, provoca gran ansiedad a la filosofía moderna, orientada hacia el sujeto, pues si el otro no puede ser "consumido" por el yo, ni ser producto o una proyección de éste, entonces se trata de una realidad irreductible para el yo: "El otro, entonces, no es una *tabula rasa*; más bien, el otro es *persistente* y, en este sentido, *rígido*, i.e., resiste cualquier intento de ajustarlo o acomodarlo para que encaje en un plan preconcebido por el yo. El otro se opone tanto como complementa al yo, y por tanto, no puede ni ser disuelto ni reconstruido desde el yo".[119] Esta imposibilidad de reducir al otro a

[115] Loc. cit.
[116] Ibid., p. 112.
[117] Ibid., pp. 112-113.
[118] Ibid., p. 115.
[119] Loc. cit.

los planes preconcebidos del yo es precisamente lo que, en opinión de Nikulin, permite que el yo y el otro establezcan la comunicación dialógica, pues entre ambos se abre una brecha que sólo mediante el diálogo puede ser parcialmente salvada.[120]

A partir de la imposibilidad de reducir al otro a los deseos o medidas del yo, se desprenden otras características del primero. Nikulin señala que siendo el otro incluyentemente múltiple y plural, es también "nuevo", precisamente por no poder surgir de un sistema preconcebido a partir del cual pueden deducirse un número de rasgos precisos ni un lugar lógicamente definido para él. Asimismo, debido a este ser nuevo, a su independencia y no maleabilidad, el otro ocurrirá siempre de forma "repentina", pues es imposible anticiparlo con antelación, de donde también se desprende que el otro "sorprende" en la comunicación dialógica.[121] Debido a este ser sorpresivo, a no poder preverse con antelación qué expresará el otro, Nikulin afirma que es posible que el yo reaccione ante él o con gozo o temor. La reacción será gozosa si el yo es capaz de caer en cuenta de que el otro "le da vida y le permite ser definido", lo que tendrá como consecuencia la risa y el poder olvidarse, cuando menos parcialmente, de sí mismo. Al contrario, la reacción será temerosa si el yo no consigue renunciar a su deseo de hacer encajar al otro en aquello a lo que él desea reducirlo, aquello que desea que el otro sea, lo que tiene como consecuencia el caer en cuenta del aislamiento e, incluso, la soledad del yo *vis-á-vis* el otro que se opone y lo acompaña a la vez.[122]

Puede decirse hasta aquí que el yo necesita al otro para mostrar su *eidema* y, mediante ese acto, ser persona, razón por la cual el otro le es indispensable. Por otra parte, el otro se muestra al yo como irreductible a sus deseos y preconcepciones –rigidez o "incondensabilidad" del otro, como también lo llama Nikulin. En opinión de éste, tanto la inescapabilidad o indispensabilidad como la rigidez o incondensabilidad del otro se evidencian y, al mismo tiempo, posibilitan la independencia de los participantes en un hecho dialógico. Metafóricamente, para Nikulin, la independencia respecto del otro y al mismo tiempo el necesitarlo que tienen lugar en el diálogo son –como también para Buber—como

[120] Ibid., p. 116.
[121] Loc. cit.
[122] Ibid., pp. 116-117.

el aire que se respira en común: "todos lo respiramos sin notarlo siquiera y sin él no podríamos vivir; cada uno se apropia de una parte del aire y lo hacemos parte de nosotros por un momento y al mismo tiempo todos compartimos el mismo aire con los otros".[123] A partir de aquí, en su opinión, puede verse el tipo especial de alteridad que el otro presenta en diálogo: si por una parte es indispensable para el yo y por la otra es incondensable e inescapable, resulta que se trata de una alteridad incluyente o *allos*, en lugar de una excluyente o *heteros*. Así, los participantes en un diálogo pueden ser vistos no como heterogéneos, sino alógenos; es decir que sin ser lo mismo, su alteridad es incluyente y no excluyente.[124]

Para concluir con la exposición de las ideas de Nikulin sobre el otro, señalaré otras dos que considero particularmente relevantes en la comprensión del fenómeno del diálogo. En primer lugar, me referiré a lo que Nikulin llama el ser también "simple" del otro en el diálogo. Para él, "hay una complejidad no finita de formas culturales personales y formas en las que el otro está presente y por las cuales éste se presenta o 'cultiva' a sí mismo; ellas constituyen formas de comunicación sutiles, refinadas, complicadas".[125] De acuerdo con Nikulin, estas formas pueden representar la manera en la que el otro se presenta en el diálogo y que, de no poner en riesgo la posibilidad de llevarse éste a cabo, deben ser aceptadas. El punto es relevante pues subraya la necesidad de aceptar formas de aparecer del otro que puedan ser ajenas a las formas culturales y de comunicación del yo y que, no por ello ponen en riesgo la posibilidad del diálogo, sino que, en tanto formas de comunicación, no sólo lo posibilitan, sino que pueden enriquecerlo.

En segundo lugar, me referiré a lo que Nikulin llama "el otro como amigo". En su opinión, tanto la independencia como la inescapabilidad del otro pueden verse en las relaciones de amistad o *philia*, la cual, en su opinión y siguiendo a Aristóteles, sólo puede ocurrir cuando se da la igualdad, la responsabilidad y la responsabilidad mutua. De acuerdo con Nikulin, la amistad ocurre en primer lugar como relación de la persona consigo misma, identificando aquello que es digno de compartirse con el otro; es decir que "se trata de una

[123] Ibid., p. 119.
[124] Loc. cit.
[125] Ibid., p. 123.

relación de uno mismo con uno mismo como el otro. Un verdadero amigo para sí mismo ama y aprecia, primeramente, no lo que es 'lo propio de uno', sino más bien, lo que encuentra de bueno, aquello que puede ser compartido con el otro como amigo. El amigo es 'el otro sí mismo', el alter ego".[126] En opinión de Nikulin, la amistad con el alter ego, como ocurre en la amistad con otras personas, implica la aceptación de la alteridad y la lucha con el otro, un "estar *con* y *hacia* el otro", lucha que surge de la necesidad de expresar y actualizar el *eidema* como algo que no puede ser completamente ni expresado ni actualizado. En otras palabras, "el amigo es realmente el otro: por una parte, uno necesita al otro como amigo, pero, por la otra, uno no puede deshacerse de él".[127] Esto resulta importante a la luz de la actitud que deben observar quienes participan en el hecho dialógico: así como uno necesita del amigo para ser –se está con y hacia el otro—, reconociendo al mismo tiempo que ello implica un no poder deshacerse de él y un no estar de acuerdo en todo con él, así en el diálogo, uno debe estar dispuesto a reconocer la necesidad del otro, pese a no estar de acuerdo con él: "Por tanto, la amistad, inevitablemente implica no sólo una sinfonía, sino también una diafonía, no sólo un consenso, sino también un inevitable y agudo disenso".[128]

Hecha la revisión de los principales elementos que describe Nikulin sobre el "otro", revisaré a continuación las tres formas en que, en su opinión, el otro puede aparecer en un hecho dialógico. En primer lugar, el otro aparece como el otro personal o *eidema*. A lo ya expuesto sobre el *eidema*, sólo añadiré que Nikulin subraya que el yo vive y existe en su relación con el otro –y debido a ella—porque ha establecido una relación con el *eidema*, como "el más cercano y querido a uno mismo pero que en ningún momento puede ser reducido a éste… La otredad del otro personal queda ejemplificada de la mejor forma en que el yo es establecido, y puede serlo, sólo en y por medio de los intentos constantemente renovables de clarificar el propio *eidema*"[129], lo cual ocurre siempre mediante la participación en diálogos. Tal proceso de clarificación, enfatiza Nikulin, no podrá tratarse nunca de la disolución, la asimilación o la reducción del *eidema* por parte del yo.

---

[126] Ibid., p. 125.
[127] Ibid., pp. 126-127.
[128] Ibid., p. 127.
[129] Ibid., p. 134.

En segundo lugar, el otro aparece como la(s) otra(s) persona(s) que participan en un diálogo. Como el otro personal de una persona, la otra u otras personas que participan en un hecho dialógico se muestran en y por medio de su respectivo otro personal o *eidema*; es decir, de forma también inagotable y, por ello, nunca completamente presente.[130] Por último, de acuerdo con Nikulin, el otro se hace presente también como "mundo" y afirma que su problematicidad estriba, en gran medida, en que al aparecer como el lugar o *ubi* en el que tiene lugar el diálogo, el mundo nunca es dado en su integridad como un todo, sino sólo en fragmentos y, por tanto, de forma parcial, "cuya 'existencia objetiva'… no está dada, sino que debe ser lograda, dado que es también inagotable y no puede ser terminada" o acabada. En otras palabras, al no mostrarse el mundo en su integridad, se encuentra también ausente y debe, como tarea, interminablemente, ser restaurado.[131] Sin embargo, el mundo no puede aparecer como compañero dialógico, por no tener voz personal ni tampoco otro personal.

Habiendo expuesto las ideas de Nikulin en torno a la interrelación entre la voz y la persona, la analogía entre comunicación polifónica vocal y el diálogo, así como las características de los participantes en él, podemos destacar algunos elementos que es necesario tener presentes para el resto de la exposición de las ideas de Nikulin en torno al hecho dialógico. En primer lugar y dada su importancia, encuentro indispensable resaltar que, de acuerdo con Nikulin, el ser humano sólo puede ser en diálogo (tesis ontólogica), como Buber afirma que sólo puede ser persona en un acontecimiento relacional. Así, el diálogo posibilita el co-ser de los participantes, lo que implica que ninguno posea mayor o menor importancia, ninguno un centro (el policentrismo del diálogo) ni prescindible ni subsumible por los otros, pues todos son independientes entre sí y a la vez se necesitan mutuamente. En segundo lugar, la persona se encuentra en devenir y en proceso de hechura ilimitado, gracias a su participación en hechos dialógicos (el espacio en el que se llega a ser persona como tarea a realizar o *aufgegeben*), cuya estructura reflexiva (el continuo expresarse y esperar la respuesta de los otros) permite a los participantes ser transformados como resultado del hecho dialógico y así poder modificar sus puntos de vista, sin por ello dejar de ser ellos mismos (la mismidad que aporta el *eidema*). Y en tercer lugar, el tipo de alteridad que se encuentra en el diálogo (la

[130] Ibid., p. 135.
[131] Ibid., p. 136.

inescapabilidad y la incondensabilidad del otro) es una incluyente o alógena, y no una excluyente o heterogénea.

Teniendo ello presente, continuo con la exposición positiva del diálogo que hace Nikulin. Habiendo ya explicado la noción de *eidema*, Nikulin define el diálogo de la siguiente forma: "El diálogo es un intercambio de réplicas entre las voces múltiples e independientes de otros reales, de personas que se esfuerzan arduamente por expresar o revelar sus *eidemata* qua su otra persona, de tal manera que un diálogo puede siempre llevarse a cabo en distintas ocasiones a lo largo del tiempo sin la repetición de su contenidos, i.e., es potencialmente interminable".[132]

A partir de esta definición, vale la pena destacar dos cosas de las tesis de Nikulin. En primer lugar, el diálogo, en todo momento de su desarrollo, por ocurrir en él un esfuerzo arduo de los participantes en expresar su respectivo *eidema*, es siempre significativo, aún si no consiguen llegar a ninguna conclusión: es "significativo en tanto los interlocutores, aún si no han logrado alcanzar ninguna conclusión positiva (la cual, posiblemente, pueda no alcanzarse del todo), son todavía capaces de dar cuenta de lo que hacen y dicen".[133] En segundo lugar, su ser potencialmente interminable deja ver que no existe un propósito impuesto externamente y a priori al diálogo, si bien ello no significa que no pueda tener lugar si, con antelación, se ha acordado entre los participantes el tratar algún tema definido.[134] Al no haber sido impuesto ningún objetivo anterior a lo que en él ocurre, el diálogo se constituye en una "zona de contacto" en la que "una persona tiene acceso a otras y a sí misma en su *eidema* como su otro personal, y es donde ella puede aparecer como libre y, por tanto, impredecible pero no accidental, como tarea a ser realizada, un *aufgegeben*".[135] Así, el diálogo es el espacio de orientarse hacia el otro por excelencia (hacia las otras personas, sus voces y discursos, sus *eidemata*, y su propio *eidema*) y precisamente por ello, de acuerdo con

[132] Ibid., p. 154.
[133] Ibid., pp. 154-155.
[134] Al respecto, Nikulin señala lo siguiente: "un diálogo real puede articularse en torno a un tema establecido con antelación… [y] puede ser establecido espontánea o institucionalmente", como ocurre en un seminario académico. Ibid., pp. 175-176.
[135] Ibid., p. 155.

Nikulin, es el espacio de la libertad, de la impredictibilidad y en el que la persona llega a ser en un proceso interminable.

La impredictibilidad del diálogo se explica también en que los participantes en él, en tanto libres, aparecen siempre "nuevos" y, por tanto, impredecibles. De acuerdo con Nikulin, es precisamente por constituir el diálogo el espacio donde aparece "lo nuevo" que es también el espacio de lo "interesante". Por arduo que pueda parecer a los participantes el intentar revelar su *eidema* sin perseguir una meta definida, "el diálogo nunca es aburrido precisamente porque es interminable, en tanto que cada interlocutor se encuentra íntimamente involucrado en una conversación con el otro y está siempre intentando clarificar y develar su propio *eidema*, y por medio de ello, el *eidema* del otro".[136]

Por otra parte, dada la pluralidad de los participantes, el diálogo es un espacio policéntrico. Nikulin señala que el diálogo constituye un *locus* o, mejor dicho, una "red" en la que, como se ha señalado, la persona se encuentra con otras personas, con su otro personal (*eidema*) y con los otros personales de los participantes (*eidemata*). Al tratarse de un acontecimiento polifónico por la diversidad de voces, es también policéntrico; es decir que ninguno de los participantes, individualmente, constituye el centro del acontecimiento dialógico, sino que cada uno de ellos lo constituye. De donde, de acuerdo con Nikulin, se sigue que cada interlocutor es independiente pero, a su vez, necesita de los otros para conseguir revelar su otro personal, lo que los hace inseparables pero no subsumibles los unos en los otros: "los participantes en un diálogo se necesitan el uno al otro incondicionalmente, en tanto que el diálogo es simplemente imposible sin el otro, i.e., sin una pluralidad de hablantes y oyentes… y también son inseparables y no fusionables".[137]

De la pluralidad de los participantes parte Nikulin para afirmar que el diálogo es también un filosofar, pues si bien no busca producir ni construir nada (significado o una teoría abstracta), ni busca tampoco proveer ninguna guía para alcanzar algún objetivo, es una actividad incesante e interminable de espera, pregunta y respuesta orientada al otro, de

[136] Ibid., p. 160.
[137] Ibid., p. 156.

revelarse uno mismo como su otro personal vía la voz, la cual es la fuente de la mismidad y unicidad de una persona, lo que, en su opinión, constituye el filosofar.[138] Como tal, prosigue Nikulin, el diálogo tiene la enorme ventaja de superar o ir más allá de la violencia, ya que neutraliza los intentos de autoafirmación del sujeto y, por consiguiente, de la subjetividad monológica: "el diálogo supera la violencia porque supera la subjetividad. La violencia es un rasgo del sujeto independiente que quiere –y de hecho lo hace—subyugar al otro de otra persona y al otro del mundo, construyéndolos ambos desde sí mismo".[139]

Por otra parte, Nikulin afirma que al no ser un método, el diálogo no cuenta con una lógica particular que pueda seguirse con antelación a que el hecho dialógico tenga lugar. Sin embargo, una vez conlcuido o *post actu*, en su opinión, sí puede hablarse de un logos dialógico con tres características: 1) permite la expresión de la idea personal o *eidema*; 2) es un logos erotético, de la mutualidad o del estar orientado al otro; y, 3) presupone y permite una pluralidad de voces, cada una expresando su propio logos como un conjunto de réplicas potencialmente coherente, pero cada uno de estos logos es diferente al que surge del diálogo, el cual "no es más que la posibilidad de interrogar y contestar". Aquí, de acuerdo con Nikulin, queda realzada otra diferencia entre el diálogo y la dialéctica: el logos de la segunda "es lógico y organiza el todo de un sistema dialéctico y está implícitamente contenido dentro de ese propio sistema".[140]

En torno a la relación entre el diálogo y el lenguaje, Nikulin sostiene que entre ambos existe una relación simbiótica, pues si bien la voz requiere del lenguaje para expresar el *eidema*, éste no puede ser reducido al primero, precisamente por los elementos no tematizables que se expresan no sólo en gestos o silencios (elementos no lingüísticos pero expresables), sino por aquellos elementos del *eidema* que, al ser inagotable, no pueden ser expresados lingüísticamente o de otras formas.[141]

---

[138] Ibid., p. 167.
[139] Ibid., p. 174.
[140] Ibid., p. 187.
[141] Ibid., pp. 187-188.

En cuanto a la precisión que puede alcanzarse en un diálogo, Nikulin señala que suele encontrarse en el texto escrito la vía ideal para alcanzarla, así como el rigor en la exposición de ideas, pues el texto escrito "representa el trabajo del pensamiento discursivo y está orientado hacia el ideal cartesiano y leibniziano de *mathesis universalis*, el cual busca corregir la deplorable accidentalidad del pensamiento y presentarse como un pensamiento linear y bien o correctamente ordenado".[142] Contra ello, Nikulin insiste en que el diálogo aporta precisión pero dentro de su propia medida y que, en cierto sentido, es aún más exacta que la aportada por el texto escrito, pues permanece en la memoria de los participantes, por la singularidad y la fuerza de lo expresado en él: "la coexistencia no linear dialógica de eventos 'significativos' forma una estructura única de la co-presencia, en la cual los eventos a los que se hace referencia, siendo independientes, ninguno determina el significado de los otros. Concebidos en su co-presencia… los eventos dialógicos se convierten en legendarios o mitológicos. Por tanto, la precisión del diálogo es aquella del mito".[143] Al ser la precisión del diálogo la del mito, de acuerdo con Nikulin, sin necesitar seguir procedimientos "correctos", el diálogo permitirá que se contextualice cualquier explicación y adquiera un sentido exacto aquello que se discute, dejando atrás las etapas intermedias como algo obsoleto e innecesario, o implícitamente entendido.[144]

Dejo aquí la exposición sobre qué es el diálogo para referirme ahora a las precondiciones que deben cumplirse para que tenga lugar. Para ello, comenzaré por exponer lo que Nikulin llama la "pluralidad de los participantes en su otredad". Con ello, se refiere a que la persona, al aparecer en diálogo, lo hace como otro en lo que es y cómo lo es, tanto para sí misma como para los demás participantes; es decir en lo que "está tratando (inacabablemente) de presentar y expresar vía su voz".[145] Para que eso pueda tener lugar realmente, la persona debe desnudarse y aparecer tal cual es; tal aparecer íntimo constituye un acto de confianza con los otros participantes que, a su vez, presupone una liberación de la persona del impulso de imponer lo preconcebido: "uno también se libera del poder de imponer aquello que es

[142] Ibid., p. 188.
[143] Ibid., p. 189.
[144] Ibid., p. 190.
[145] Ibid., p. 158.

preconcebido”[146] –al igual que para Buber el acontecimiento relacional sólo puede darse si el yo se libera de toda preciencia o fin preconcebido.

La segunda precondición que señala Nikulin es la determinación de mantenerse en el propio diálogo y participar activamente en él: “El propio develarse de una persona en diálogo no sería posible sin la intención pura de permanecer en diálogo: la inagotabilidad del intercambio dialógico reclama una actividad simple de continuar tal intercambio, así como una resolución incondicional e implícita de participar en él”.[147] Para lo cual, a su vez, es necesario que los participantes, para realmente *estar* en él y no sólo estar presentes físicamente, deben estar resueltos a mostrarse espontáneos “en un vacío mental *sui generis*”.[148] Esto es particularmente importante para que aparezca lo nuevo en el diálogo: el mayor entendimiento de uno mismo, los otros y, a partir de ello, lo potencialmente universalizable:

> Por tanto, un cierto vacío de mente puede ser considerado precondición para la interacción dialógica capaz de hacer posible aquello que es nuevo en el entendimiento de uno mismo y el otro, y potencialmente de aquello que sea universal qua la forma de un universal. La razón de esto es que tal vacío le permite a uno librarse de una actividad monológica, con un propósito anterior y orientada hacia el sujeto que intenta y espera obtener un resultado universal, el cual, de hecho, puede alcanzarse en la desintegración del diálogo pero que es de todas formas preconcebido y por tanto, domina durante su transcurso la interacción dialógica, coaccionando, por decirlo de alguna forma, su libertad y espontaneidad. Un vacío de mente, por tanto, significa un rechazo a todo conjunto de aspiraciones y fines preconcebidos deseados y previos hacia un resultado universal y universalizable.[149]

Es claro entonces que, como precondición para participar en un diálogo, los interlocutores deben estar dispuestos a reconocer que albergan preconcepciones y estar dispuestos a esforzarse en no participar desde ellas, mucho menos a instrumentalizar el intercambio dialógico para la consecución de fines preestablecidos o para la autoafirmación del sujeto y, además, estar resueltos a mantenerse en el propio diálogo.

Nikulin señala que, de observarse tales precondiciones, tienen lugar en el diálogo los siguientes hechos. En primer lugar y profundizando en lo expuesto al inicio, Nikulin se

---

[146] Loc. cit.
[147] Ibid., p. 161.
[148] Loc. cit.
[149] Ibid., p. 163.

refiere a la posibilidad de entender a la persona en el diálogo. Dado que ésta sólo aparece en ese ámbito, el de la interacción mutua y expresiva, no hay nada qué entender sobre ella *antes* y *fuera* del diálogo, y lo que realmente se puede aprender es la suma de momentos en los que se descubre al otro personal, propio y del resto de los participantes, o *insights*; es decir que no se trata de un conocimiento discursivo, sino surgido del des-cubrimiento o de la revelación del otro.[150] Asimismo, entender al otro implica el encontrarme con él sin afán de "hacerlo mío", asimilarlo a mi subjetividad y, mucho menos, explotarlo para beneficio de mis propios intereses, sino "reconocerlo como *mi* otro, mi otro significativo, quien es tanto apropiado como indispensable para mí mismo"; es decir se trata de reconocerlo como independiente, no instrumentalizable, indispensable y significativo para cada participante.[151]

En segundo lugar, el proceso de liberación que tiene lugar en el diálogo, posee un sentido doble. El primero de ellos consiste en la liberación *de* lo preconcebido, mientras que el segundo se trata de una liberación *para* o dirigida hacia el otro, tanto para expresarme hacia él, como para escucharlo. Esto es posible gracias a un estado de atención de los participantes que los mantiene en un estado de "alerta" y de "estar listos para"; es decir que debe realizarse un esfuerzo, el cual no es uno de forzar nada en la discusión, ni participar en ella para alcanzar un resultado deseado que sea universalmente válido o mostrarse indiferente ante lo que ocurre. Se trata de un reunirse (*gatheredness*) como simplicidad: éste aparece "por una parte, en la actitud de una cierta quietud activa dialógica (aún dentro de una discusión disensual muy agitada), i.e., un estar listo para aceptar al otro, una vez que él, ella o ello emerja. Por la otra, el reunirse dialógico está también presente en el desapegarse de una opinión preconcebida".[152] En otras palabras, se trata de un esfuerzo de apertura, renuncia a las ideas preconcebidas y cuidado e interés por el otro, aún si el disenso es profundo y la discusión agitada. Sobre este tema, Nikulin concluye mencionando que es gracias a este esfuerzo, en combinación con la pluralidad del diálogo, lo que constituye la garantía de neutralizar cualquier tipo de dogmatismo, sea teórico, político o religioso o de otra clase.[153]

---

[150] Ibid., p. 159.
[151] Ibid., p. 160.
[152] Ibid., pp. 165-166.
[153] Al respecto, Nikulin afirma: "un dogma no es verificable en principio y se postula sólo para mantener la posibilidad de desarrollar conceptos teóricos dentro de una actividad desarrollada sistemáticamente…

En tercer lugar, es precisamente gracias a esta renuncia a imponer los propios puntos de vista, a reducir al otro a la subjetividad y a no instrumentalizarlo para los propios fines, incluyendo aquel de obtener algo universalizable, que el diálogo es un espacio de libertad, tanto positiva, como se acaba de mostrar, así como negativa o como ausencia de barreras externas para el uso de la voz. Esta última, de acuerdo con Nikulin, queda enmarcada en el término *parrhēsia*, empleado por la filosofía y la literatura griegas clásicas, el cual denota la libertad de discurso y que implica una "cualidad personal de franqueza y expresividad, así como el derecho institucional reconocido y otorgado a los ciudadanos libres de un cuerpo político".[154] Al respecto, Nikulin puntualiza que ejercer dicho derecho, no sólo en lo público, reclama valentía de la persona, pues presentarse como uno es en diálogo puede ser muy arriesgado: "Para ser libre, uno tiene que atreverse a expresarse, i.e., a hablar, y al mismo tiempo, a ser dialógico, atreviéndose a desentrañarse en tanto persona, en la presencia de y con otros".[155] Con todo y a manera de síntesis de lo dicho arriba, puede decirse que el diálogo es el espacio de la libertad, entendida ésta como responsabilidad hacia y por el otro, así como el derecho legal e institucionalmente reconocido para expresar el propio *eidema*. Es así que la persona, al participar en intercambios dialógicos, "va haciéndose libre" en este doble sentido.

Paso ahora a exponer los resultados del diálogo que identifica Nikulin. Para comenzar su exposición, comienza por reiterar que el diálogo no tiene como propósito obtener ningún resultado, se trate de un acuerdo o una teoría abstracta, pero ello no significa que no pueda obtenerse alguno. En su opinión, es un error pensar que el diálogo debe tener como objetivo llegar a algún tipo de consenso, pues por constituir una polifonía en la que intervienen voces independientes, de llegarse al consenso, esto será posible sólo de forma accidental.[156]

---

aunque tal actividad no sea necesariamente dialógica (i.e., científica, política, religiosa, etc.). En este sentido, cualquier actividad sustantiva y potencialmente teórica es dogmática". Ibid., p. 164.

[154] Ibid., p. 172.

[155] Ibid., p. 173.

[156] Ibid., p. 211.

De acuerdo con Nikulin, en Platón es verificable la identificación de la armonía melódica pitagórica con el acuerdo y el consenso, significando éste un signo seguro de la verdad y, por tanto, de conocimiento, mientras que el disenso significa lo opuesto. Sin embargo, tal consenso no resulta del diálogo en sí –un aparecer de la persona—, sino de un procedimiento de reconstrucción del diálogo en el que los elementos personales buscan ser eliminados para producir la demostración de una tesis: "La *symphonia*, en tanto acuerdo inicial acerca del uso unívoco de términos, permite a Platón conseguir el consenso final mediante cierto enunciado, la *hypothesis* o argumento, el cual es demostrable en su validez mediante un procedimiento lógicamente justificable… Una vez alcanzado el acuerdo, toda la discusión dialógica puede ser reescrita y decantada en una prueba o demostración apersonal, lógica y discursiva de la tesis".[157]

En contra de este comprender el diálogo como necesariamente orientado a la obtención del acuerdo y el consenso, Nikulin afirma que éstos pueden ser, a lo sumo, provisionales, debido a que la sinfonía es continuamente rota por la oposición del otro, cuya voz puede fácilmente transformar un consenso aparentemente estable en un disenso, debido, precisamente, a la naturaleza misma del diálogo: "Tal interacción, un diálogo entre voces independientes pero no atómicas, puede ser descrito no como una sinfonía armoniosa que ocasionalmente es alcanzada, sino como una *diaphonia* polifónica no armoniosa, constituida por una pluralidad de voces no mezcladas y tercas".[158] Así, debido a la pluralidad del diálogo, su resultado más predecible lo constituirá el disenso, pues el otro, al mostrarse en él, lo hace de manera disruptiva y disonante.

Por todo lo anterior, Nikulin advierte que la polémica no debe evitarse a toda costa, sino más bien ser aceptada y bien recibida, pues "es mediante las diferencias de opinión que los seres humanos se convierten en sí mismos como personas, i.e., como seres vivientes independientes y dignificados que existen propiamente sólo en una comunidad de otros seres independientes y dialógicos".[159] Más aún, advierte Nikulin, de llegar a obtenerse un acuerdo y un consenso en el diálogo, las diferencias individuales no quedan eliminadas y constituirán

[157] Ibid., p. 212.
[158] Ibid., p. 213.
[159] Loc. cit.

parte del diálogo. Es por ello que, cuando se presenta como resultado de un diálogo un acuerdo consensuado, en realidad éste es monológico y no refleja fielmente lo dicho y lo ocurrido durante el intercambio dialógico, a menos de que todos los interlocutores pensaran de forma exactamente igual.[160]

Ello no quiere decir que el diálogo sea el espacio de una dicotomía yo-otro; al contrario, justamente el diálogo permite superar tal dicotomía al congregar a los interlocutores como voces independientes y diafónicas. Precisamente por propiciar el mostrarse de la persona vía la voz, el diálogo permite que ésta se establezca no como una subjetividad individual y aislada, a la cual se le otorgó un papel social y se le reconoce a partir de él, "conquistando y asimilando a los otros", sino que se establece como el otro independiente, junto con los otros.[161]

Ahora bien, si el disenso es el resultado más natural del diálogo, dada su pluralidad y la independencia de las voces de los interlocutores, ¿qué sentido tiene participar en él? o, dicho de otra manera, en tanto resultado del diálogo, ¿qué ofrece el disenso de nuevo o valioso como para que se constituya en un incentivo para que las personas participen en un diálogo? Puede decirse, con base en lo expuesto hasta ahora, que el principal beneficio del diálogo es que constituye el espacio en el que el ser humano llega a ser persona; es decir como ser viviente que posee dignidad y es independiente en convivencia con otros. Asimismo, el diálogo es un espacio privilegiado para la libertad en un sentido amplio, tanto para el poder expresarse como cada interlocutor es, como para hacerse responsable de los otros; es decir una libertad negativa y positiva a la vez, libertad que se ensancha mientras más participación se tenga en intercambios dialógicos, ofreciendo además, como se vio, grandes posibilidades para superar el dogmatismo y la violencia, razones que explican el gran potencial político del diálogo.

Con base en ello, Nikulin introduce una distinción entre dos posibles tipos de disenso. El primero lo llama *heterosensus* o heterosenso, mientras que al segundo lo denomina

---

[160] Loc. cit.
[161] Ibid., p. 214.

allosensus o alosenso. La percepción común sobre el disenso corresponde al primer tipo, pues Nikulin define el heterosenso como un "desacuerdo que es *excluyente* del punto de vista del otro, el cual es de plano negado por ser contradictorio". Se presenta, además, como resultado de "una oposición infranqueable, final y finalizada entre dos visiones diferentes; es empobrecedor e incapaz de producir algo nuevo".[162] A diferencia de éste, el alosenso, en tanto disenso, "puede tomarse como *incluyente* de la posibilidad de la diferencia con la posición del otro… es productivo, capaz de reconocer la diferencia del otro, no por llegar a una tercera posición 'sintética', sino por un develar dialógico de los contenidos inagotables del otro personal de todos".[163]

A partir de esta distinción, Nikulin profundiza en los beneficios del diálogo, de obtenerse como resultado un disenso del segundo tipo o alonsenso. En primer lugar, señala que la gran desventaja del consenso como resultado del diálogo es que éste implica el fin del diálogo y, si el otro personal de todos es inagotable, entonces el consenso necesariamente dejará fuera parte de eso inagotable de los participantes en el diálogo.[164] En segundo lugar, el reconocimiento de las diferencias entre distintos puntos de vista implica un tipo de acuerdo: el que las diferencias no pueden borrarse. Tal hecho, no necesariamente implica que cierto tipo de acuerdo no sea alcanzable, siempre y cuando se reconozcan las diferencias, lo que significa que el alosenso abre la posibilidad, inclusive, a que se obtengan afirmaciones de validez potencialmente universal y, por tanto, no necesariamente implica relativismo: "el reconocimiento de la otredad, tanto del otro, como del otro personal del otro, no excluye la posibilidad de alcanzar un acuerdo vía el desacuerdo, basado en la validez de una afirmación abstracta universal, i.e., no tiene que implicar relativismo".[165]

En tercer lugar y gracias al reconocimiento de las diferencias en todo su peso, el alosenso cierra la puerta a la búsqueda de puntos "mínimos" aceptables por todos los participantes en un diálogo o a la búsqueda de un tercer punto que, al sintetizar los opuestos, resuelva el conflicto, como en la dialéctica, opciones monológicas ambas que van contra el

[162] Ibid., p. 221.
[163] Loc. cit.
[164] Loc. cit.
[165] Loc. cit.

diálogo, sino que posibilita, en el esfuerzo de expresar siempre de nueva forma el otro personal, y en el proceso transformar al otro y a sí mismo como persona, el reconocimiento de las limitaciones propias y de los otros participantes, cayendo en cuenta al mismo tiempo, de la necesidad de estar presente con ellos, expresiva y comunicativamente: "El allosensus reconoce la diferencia imborrable de la otredad, la cual nunca es superable o tematizable... Es por tal diferencia, sin negarla o subsumirla en un tercer punto de vista, sea sintético o consensual (impersonal y por tanto de nadie), que el allosensus hace posible la comunicación personal, dialógica e inagotable".[166]

De acuerdo con Nikulin, el conflicto que tiene lugar en el diálogo es inevitable y deja ver la naturaleza competitiva de la interacción humana. Sin embargo, el conflicto que se da en un diálogo, cuyo resultado es el alosenso, es de carácter dramático –como para Buber el acontecimiento relacional constituye un episodio lírico-dramático—, pero no trágico: "es dramático en tanto uno siempre está diafónica y alosensamente involucrado con el otro, pero no es trágico en tanto uno no debe, inevitablemente, enfrentar un destino determinado como dado, en cuyo caso, uno no podría superar las consecuencias no buscadas, pero en cualquier caso imputables, de las propias acciones".[167] Para que este tipo de conflicto tenga lugar –en oposición al heterosenso–, es preciso participar en el diálogo sin un ánimo antagonista; es decir uno que busque demostrar los errores, las faltas o, peor aún, una pretendida inferioridad del otro, sino de tal forma que se intente "destacar la fuerza de la posición del otro, buscando la cooperación en el entendimiento, en lugar de la confrontación".[168] De esta forma, puede darse un conflicto dialógico pero no violento, ni hacia la otra persona, ni hacia el otro personal, pues, como concluye Nikulin, "en conflicto dialógico, el otro es, pese a todo, un amigo, no un enemigo".[169]

Si es posible relacionarse con el otro en el diálogo, pese al conflicto inevitable, ello se debe, entre otras razones, a que los participantes están dispuestos a mantenerse en diálogo, a hacer el vacío de mente y a no mostrarse antagonistamente, mencionados antes. Sin

[166] Ibid., p. 222.
[167] Ibid., pp. 223-224.
[168] Ibid., p. 224.
[169] Loc. cit.

embargo, esto resulta particularmente difícil si tal vacío de mente no está dispuesto a suspender el juicio de algunas creencias particularmente enraizadas, de forma dogmática o quasi dogmática. Nikulin conecta así, en este punto, el alosenso con la idea de autonomía moral individual. Menciona que la autonomía moral se entiende, en general, "como el darse a uno mismo su propia ley", variando las interpretaciones: la del sujeto que se da un conjunto de normas morales, como en Kant, o como producto de una tradición específica, la cual ha sido aceptada en un contexto de prácticas legales y morales, como en Dworkin.[170] Señala también, en la misma línea de Taylor, que en la modernidad operó una inversión de tal idea respecto de lo que ocurrió en la Grecia clásica: en ésta, la autonomía era una prerrogativa de la comunidad, de la *polis*, no del individuo, mientras que en la modernidad se convirtió en prerrogativa de éste, precisamente por el acento en la subjetividad, pasando además del ámbito político al moral, con implicaciones profundamente transformadoras: "lo moral se convierte en el principal *locus existendi* de la autonomía: no es sorpresa, entonces, que el sujeto moralmente autónomo es el último punto de referencia en la ética kantiana".[171]

El traslado de la autonomía, de lo político a lo moral, se hizo aparejado del presentarla como un producto de la razón, "la cual es repensada como práctica, i.e., de la voluntad… como una volición pura que está vacía de todo contenido, pues de otro modo la voluntad sería heterónoma".[172] Con base en ello, tanto el individuo, como su ley moral, de cumplir con el imperativo kantiano de tratarse de una ley universalizable, se transforman ambos en medidas de lo universal: "El individuo, por tanto, se convertirá en universal y universalizante en tanto sigue una ley –no impuesta por algo o alguien desde 'fuera', sino libremente establecida desde 'dentro' por la propia voluntad, la cual, así, se convierte en legisladora universal".[173] Así, en última instancia, tiene lugar la transformación radical: "el sujeto es elevado a la humanidad en general, la cual es capaz de autonomía, i.e., normas morales universales".[174] Resulta claro aquí que, de acuerdo con Nikulin, la modernidad occidental no sólo adoptó una

[170] Ibid., p. 225.
[171] Ibid., p. 227.
[172] Loc. cit.
[173] Loc. cit.
[174] Ibid., p. 228.

noción de libertad exaltada, como Taylor señala, sino que hizo del individuo de la especie humana la medida de lo universal.

Ante lo anterior, Nikulin señala que el diálogo no es el espacio de la autonomía, pues en él, "la persona siempre trata de elucidar aquello que, en tanto yo, no es ella, i.e., aquello que no pertenece a su subjetividad y que, por tanto, no puede manejar de acuerdo con su deseo o voluntad".[175] Pero la persona es independiente y no determinable por los otros interlocutores en diálogo, por lo que, de acuerdo en Nikulin, en la interacción dialógica no se da ni la autonomía ni la heteronomía en la forma en la que la persona se relaciona con los otros participantes, sino la alonomía: "Ya que ni la autonomía ni la heteronomía son propias del diálogo, el cual es alosensual… entonces es más bien la *alonomía* la que caracteriza la situación dialógica. Una persona será alónoma en diálogo, en tanto sea definida tanto por el otro como persona, como por el otro personal, quienes son otros incluyentes (*alloi*) y no otros excluyentes (*heteros*), quienes constituyen y definen a la vez tanto la dependencia como la independencia de una persona en diálogo".[176] Sobre el potencial de la idea de alonomía como un principio que sustente concepciones de derechos humanos universales, producto del diálogo, me referiré en el siguiente apartado. Aquí y para concluir con la exposición de las tesis de Nikulin, sólo me resta señalar que, en su opinión, quien se arriesgue a participar en una interacción genuinamente dialógica, deberá ver en ella el espacio no para la auto-construcción, sino para la autoaceptación, gracias al respeto y la autoestima hacia sí misma y los otros:

> Es, por tanto, no la auto-constitución, sino la autorrealización como autoaceptación, la que caracteriza a una persona y tiene lugar en la aceptación del otro personal propio, tanto como en el constante intento de tematizar, inacabablemente, el otro personal en el involucramiento dialógico con otras personas… la persona como ser dialógico es definida por la estima y el respeto hacia sí misma como el otro y hacia los otros presentes dialógicamente ante ella.[177]

Con lo expuesto hasta aquí, doy por concluida la revisión de las ideas que Nikulin tiene sobre el diálogo. En el siguiente apartado, destacaré los elementos de las visiones de Buber y Nikulin sobre el diálogo que encuentro es necesario tomar en cuenta para, de correrse el

---

[175] Loc. cit.
[176] Loc. cit.
[177] Ibid., p. 229.

riesgo que ello entraña, realizar diálogos sobre el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional.

3. Los elementos de las visiones de Buber y Nikulin sobre el diálogo a ser tomados en cuenta en ejercicios dialógicos sobre la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional

Tras exponer las ideas en torno al acontecimiento relacional de Buber y al diálogo de Nikulin, como se puede notar de la lectura, son varios los paralelismos que pueden trazarse entre el pensamiento de ambos, paralelismos que en el presente apartado servirán para identificar los elementos de sus respectivas visiones que pueden tomarse en cuenta al proponer la realización de ejercicios de diálogo genuino en torno a la fundamentación, contenido y el alcance de los derechos humanos en instancias internacionales, como la ONU.

El primero de ellos puede establecerse en torno a lo que Nikulin llama la tesis antropológica que surge del estudio del diálogo y que consiste en que el ser humano es un ser dialógico (la dialogicidad del ser humano). Si bien el "encuentro" o el "acontecimiento relacional" buberiano es, por decirlo de algún modo, un fenómeno de mayor profundidad y alcance, por exigir la reciprocidad –el diálogo en Nikulin sólo exige la mutualidad, aun cuando está abierto a la reciprocidad también— y por ser el espacio de la aparición del espíritu, como el autor lo señala, presupone también la dialogicidad, pues el encuentro sólo es posible si el yo es capaz de pronunciar la palabra yo-tú.

Así, para ambos autores, no es una supuesta razón humana práctica la capacidad humana –como sí ocurre en lo que Nikulin llama el "proyecto moderno" monosubjetivo y monológico—la que permite tengan lugar el encuentro o el diálogo, sino la capacidad humana dialógica.[178] Esto resulta particularmente importante si pensamos que en las

[178] Cabe subrayar que también para Taylor la dialogicidad define lo humano, como se puede inferir del uso de la frónesis que hace el agente para identificar cursos de acción en los cambiantes contextos deliberativos, como se vio en el capítulo anterior. Pero explícitamente Taylor también lo afirma en otra de sus obras: "El rasgo general de la vida humana que deseo evocar es el de su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertimos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por ello de definir una identidad, por medio de nuestra adquisición de ricos lenguajes de expresión humana… La génesis de la

concepciones liberales de derechos humanos, es precisamente la racionalidad como facultad humana la que les permite actuar con autonomía en lo moral a los seres humanos y ésta la que les confiere su dignidad y, a partir de ella, los derechos que les deben ser reconocidos, como Rawls explícitamente señala cuando afirma que los ciudadanos son personas que cuentan con los dos poderes morales, gracias a los cuales son libres e iguales.[179] Así, de pensar en la dialogicidad como la facultad humana que le confiere dignidad a las personas, puede pensarse que desde ella podemos acercarnos a un principio diferente al de la autonomía moral que pudiera identificarse si se apelara a otra facultad como característica de la práctica totalidad de los humanos (la dialogicidad), abriendo así posibilidades nuevas en los debates internacionales en torno a la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos. A este punto me referiré más abajo.

A partir de aquí puede trazarse un segundo paralelismo, relacionado con la "tesis ontológica" de Nikulin; a saber, que el ser de lo humano no se encuentra dado de una forma estática o rígida, sino que se encuentra en devenir. Es verdad que existe una gran diferencia entre ambos pensadores en cuanto al origen de este ser, pues, como se señaló, para Buber el ser relacional le es dado a los humanos por Dios, mientras que Nikulin rechaza cualquier ser dado, pues ello implicaría rigidez y determinismo sobre qué puede llegar a ser la persona –realmente se trataría más de personajes que de personas–, pero para ambos, más allá de esta profunda diferencia, el ser de los humanos, mientras más participe en encuentros (Buber) o en hechos dialógicos (Nikulin), más "seres personales", o "personas" como *aufgegeben* o tarea a realizar, respectivamente, llegan a ser.

En relación directa con este paralelismo, surge otro particularmente importante por sus implicaciones éticas y políticas: la necesidad del "otro", tanto para pensar al ser humano como para que éste llegue a ser persona. Como se vio, para Buber no tiene sentido pensar en el ser humano en abstracto, pues, en su opinión, sólo puede pensársele en su relación con el Tú; es decir en el ámbito del acontecimiento relacional en el que se hace persona, mientras que para Nikulin, de la persona no puede decirse nada *antes* o *fuera* del hecho dialógico, pues

mente humana es en este sentido no 'monológica', y no constituye algo que cada cual logre por sí mismo, sino que es dialógica". Ver Charles Taylor, "La Ética de la autenticidad", op. cit., p. 68.

[179] Ver página 85.

es sólo en ese lugar, gracias a su interlocución con otros participantes, que su ser se manifiesta. Es por ello que para ambos, el ser de lo humano es en realidad un co-ser, pues sin estar en relación con el otro, sea de encuentro o dialógica, no puede hablarse de persona, sino, a lo sumo, de mero individuo de la especie humana.

Las implicaciones éticas que de ello se desprenden son claras para ambos. El ser humano no es un ser atómico, autosuficiente y autónomo, pues depende del otro para llegar a ser persona. En Buber, quien no ose salir al encuentro con el otro, se verá condenado a refugiarse en el mundo del Ello, el cual es el ámbito del usar y el poseer, de la cosificación, mientras que para Nikulin, quien no ose aventurarse a participar en diálogos, se mantendrá como un individuo cerrado y aislado; es decir que en ambos casos el individuo se ve imposibilitado para llegar a ser persona. Tal meta es alcanzable sólo, respectivamente, al tener lugar el encuentro o el diálogo, ambos, ámbitos de la libertad, entendida no sólo como ausencia de barreras externas para el encontrar al otro o expresar el propio *eidema* (libertad negativa), sino también como exigencia de responsabilidad, aceptación y cuidado por el otro, una responsabilidad respecto de él (libertad positiva). Es claro que, como el propio Nikulin lo señala, con ello ambos autores se distancian de las éticas basadas en cualquier concepción de autonomía moral individual.

Las implicaciones políticas son también claras. Como Buber lo señala explícitamente, es necesario descubrir una tercera vía entre el individualismo liberal, basado en la pretensión de autosuficiencia del individuo, por un lado, y el colectivismo, el cual lo desrresponsabiliza, por el otro; en su opinión, ambas alternativas imposibilitan el acontecimiento relacional. En el caso de Nikulin, si bien no hace ninguna mención explícita sobre algún modelo de organización política concreto, es claro que, por su defensa de una noción de libertad, tanto negativa como positiva, indispensable para que tenga lugar el diálogo y éste para que el individuo llegue a ser persona, los modelos liberales basados en una noción de libertad negativa extrema resultarían insuficientes, mientras que cualquier modelo que no permitiera la libre expresión de la persona quedaría en automático descartado. Ante ello, no es aventurado pensar que la exigencia de un modelo que respete la noción de libertad que él propone tendría que ser uno que comprendiera, en igualdad de importancia, tanto derechos –

el libre expresarse, legal e institucionalmente garantizado, como desde la *parrhēsia* griega puede encontrarse—como responsabilidades de los integrantes del cuerpo político hacia los otros, de donde puede seguirse que los modelos del republicanismo político o humanismo cívico podrían encajar más justamente con la propuesta de Nikulin, basados, precisamente, en una noción de libertad tanto negativa como positiva, de reconocimiento tanto de derechos como de responsabilidades.

Encuentro lo anterior relevante por su conexión con lo señalado en el segundo capítulo en relación con la extrañeza o el rechazo que desde tradiciones de pensamiento diferentes a las liberales occidentales, se puede percibir que hacer propias las concepciones liberales de derechos humanos conlleva el riesgo de individualismo extremo, con potenciales efectos nocivos no sólo para la vida social o comunitaria, sino también para las vidas individuales (aislamiento, pérdida del sentido de pertenencia o solipsismo, i.e.), precisamente porque tales concepciones, éticamente individualistas, dejan fuera la necesidad del otro en el proceso de llegar a ser el tipo de persona que en otras culturas se considere el ideal a alcanzar, así como la responsabilidad que se tiene de cuidar de algún modo de él.

Esto se refuerza si se tiene presente algo que puede decirse que ocurre al interior de las democracias occidentales. A manera de contraste, pensemos, siguiendo a Buber y Nikulin, que si lo que permite que los individuos lleguen a ser más "seres personales" es que participen en acontecimientos relacionales o hechos dialógicos, al imaginar qué tipo de ordenamiento legal y político debería tener una comunidad dada, por ejemplo, un estado nacional, que buscara como objetivo propiciar lo anterior ¿no tendrían las instituciones jurídicas y políticas estar concebidas de tal forma que tuvieran los acontecimientos relacionales y los hechos dialógicos como uno de sus fundamentos en tanto objetivos vitales que sus integrantes, si se decidieran a ello, pudieran alcanzar? Ciertamente esta idea permitiría replantear la naturaleza, la estructura y los fines que persiguen las instituciones en un estado dado, de formas tales que se propiciaran los acontecimientos relacionales y los hechos dialógicos, precisamente para reflejar el principio de co-ser de las personas en la vida social de un ordenamiento político dado.

Sin embargo, en las democracias occidentales lo que parece caracterizarlas es justo lo opuesto, pues podemos decir que tanto teórica (el atomismo social mencionado por Taylor) como fácticamente, la estructura legal e institucional descansa en la idea del respeto y promoción de la autonomía individual –como vimos en el caso de Appiah en materia de reproducción social o educación, o en el caso de Rawls en el que la idea de la posición original busca modelar *toda* la persona. Es decir que, así me parece, podemos apreciar en los regímenes democráticos occidentales una especie de retroalimentación o *feedback* entre el principio de autonomía individual y sus instituciones políticas y jurídicas: la autonomía individual da el fundamento normativo a las instituciones y éstas, a su vez, crean las condiciones para que se desarrolle la primera. De esta forma, puede decirse que el co-ser está muy lejos de fundarlas y con ello resulta más que fácil pensar que ello puede explicar el surgimiento del tan temido individualismo occidental y también de la imposibilidad de vencer la soledad (Buber) y el aislamiento, el solipsismo y la cerrazón individuales (Nikulin) que algunos encuentran que los caracteriza. Ante ello, cabe preguntarse si desde el propio Occidente no puede verse cierta legitimidad en el rechazo que las concepciones de derechos humanos liberales despiertan en otras culturas y ordenamientos políticos.

Esto mismo parece estar en juego también en los debates sobre derechos humanos que se dan al interior de la ONU. Pensemos, siguiendo de nuevo a Buber y a Nikulin, ¿qué tipo de organización se requeriría para discutir los derechos humanos en el ámbito internacional? La respuesta tendría que ser una que de algún modo estuviera fundada para propiciar el acontecimiento relacional o el diálogo y no concebida a partir de la retroalimentación o *feedback* entre el principio de autonomía moral individual. Esta institución se limitaría a aportar el marco en el que pudiera desarrollarse lo normativo, lo cual debería ser representativo de las diferentes culturas y tradiciones de pensamiento de los estados miembros de ella, tal como en la Carta de la ONU está claramente establecido. Sin embargo, lo que acontece en ella actualmente, parece consistir en que algunas delegaciones hacen una interpretación retroactiva liberal de los fundamentos, de la dimensión normativa de la ONU, como si fuera ésta la única aceptable, interpretando el contenido de la Carta como si en ella se hubiera consagrado la autonomía individual como fundamento de los derechos humanos, lo cual no corresponde ni con el texto ni con el espíritu de la misma.

A partir de lo anterior y teniendo presentes los profundos desencuentros y la polarización en el debate, al proponerse la realización de ejercicios de diálogo genuino sobre la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos en instituciones internacionales, como en la ONU, debe hacerse la pregunta de por qué valdría la pena intentar realizarlos tomando como alguna forma de guía las ideas de Buber y Nikulin, especialmente recordando que resulta urgente para la política y el sistema internacionales de derechos humanos adquirirla o recobrar cuando menos cierta de su legitimidad perdida, según como se evalúe la situación.

Para responder esta pregunta, deseo comenzar por destacar lo que encuentro puede constituir la más valiosa contribución de estos filósofos: el principio de alonomía moral que puede extraerse de las tesis de Nikulin y que implícitamente puede identificarse en la obra de Buber también. Para exponer mi argumento, comenzaré por mencionar de nuevo que, de acuerdo con ellos, no es la mera racionalidad, sino la dialogicidad la que permite el encuentro o el hecho dialógico. En segundo lugar, teniendo presente que sólo se puede hablar de seres personales o personas en el ámbito del encuentro o del diálogo, tenemos presente que no existe realmente una persona en aislamiento, sino sólo como co-*siendo*. Así, al pensar en qué hace digno a un ser humano, tendríamos que afirmar algo como, o en la línea de, que el ser humano posee dignidad por tratarse de un ser que cuenta con la dialogicidad, gracias a la cual puede ingresar al ámbito del encuentro o participar en diálogos, lo que le permite co-ser con otros, lo cual, a su vez, lo hace verdaderamente persona; es decir que se trata de un ser que necesita del otro para llegar a ser, quien no es autosuficiente, pero que al mismo tiempo posee un enorme potencial de enriquecer al otro y ser enriquecido como producto de su participación en encuentros o hechos dialógicos.

Teniendo ello presente, resultaría claro que una concepción de derechos humanos que encuentre que el ser humano posee dignidad en función de su mera racionalidad (la monosubjetividad como fuente única de significado y referencia, producto de una actividad monológica) y de su ser autosuficiente (su no necesitar recurrir a ninguna fuente externa e independiente a sí mismo para determinar los cursos de acción a tomar en su vida), como

ocurre en las concepciones liberales basadas en el principio de autonomía moral individual, sería inadecuada para garantizar los derechos de quienes son dignos, precisamente porque necesitan del otro para ingresar al encuentro o al diálogo (fuente de significado y de referencia) y así co-ser y que, por tanto, no son autosuficientes. Ante ello, cabe preguntarse ¿qué principio podría adecuarse mejor para fundamentar una concepción de derechos humanos que hiciera justicia a esta noción de dignidad humana? Al responder esta pregunta, encuentro que tendría que ser uno que, siguiendo tanto a Buber como a Nikulin, garantizara la libertad jurídica e institucional de quienes, para co-ser, decidieran salir al encuentro del otro como un tú o participaran en diálogos que les permitieran la libre expresión de sus *eidemata*, por un lado, y les permitiera al mismo tiempo caer en cuenta de su necesitar al otro como un tú o como compañero dialógico, del cual son también es corresponsables. Este principio, como se mencionó en el apartado anterior, es el que Nikulin denomina alonomía y que, al pensar en una concepción ética que sirviera de base para una concepción de derechos humanos que no esté basada en la autonomía o la heteronomía morales, en la presente investigación se denomina *alonomía moral*.

Encuentro que este principio permitiría salvar las objeciones liberales frente a los reclamos "comunitaristas" de coartar la libertad personal, abandonando lo que Taylor llama la mentalidad de Línea Maginot de los defensores de una versión extrema de libertad negativa que temen la imposición desde el estado de las opciones de vida que harán a las personas "verdaderamente libres", al tiempo que contaría con la fuerza para neutralizar objeciones que, ante el temido individualismo occidental y sus efectos en los individuos de aislamiento y solipsismo, se pudieran hacer en contra del reconocimiento de la importancia de la libertad personal en el proceso de llegar a ser persona, objeciones que pudieran formularse desde posiciones que igualan cualquier noción de libertad personal con el individualismo radical, defendiendo una versión extrema de libertad positiva. Así, el principio de alonomía moral, no por constituir un punto medio entre la autonomía y la heteronomía morales o una síntesis de ambos, sino por estar fundado en la dialogicidad y el co-ser de los seres humanos, podría constituir un punto de encuentro entre las concepciones liberales de derechos humanos, basadas en el principio de autonomía moral, y las concepciones fundamentadas en nociones explícitas del bien o heterónomas, propiciando así la realización de hechos dialógicos para

debatir, desde la idea de alonomía moral como un prisma, la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional.

Más aún, y con objeto de persuadir a defensores del principio de autonomía moral que lo consideran irrenunciable en cualquier diálogo, como en el caso de Appiah, encuentro que vale la pena hacer un apunte para pensar en la relación entre la idea de autonomía moral individual y el diálogo. De estar en lo correcto Buber y Nikulin, se sigue que la participación en acontecimientos relacionales o hechos dialógicos es conceptual y fácticamente independiente de si se reconoce o no la autonomía del sujeto; es decir que aquéllos no están condicionados por ella, pues su única condición es el encuentro con el otro, mientras que sí puede decirse que el diálogo es condición de la autonomía, pues, como mínimo, para que el sujeto sea autónomo, digamos en el sentido kantiano, el diálogo con el otro personal o *eidema* debe realizarse para la aplicación del procedimiento del imperativo categórico, pero también lo es con otros como personas, si pensamos, por ejemplo, en la posición original de Rawls. Es decir que el diálogo es anterior, independiente y un requisito para la idea de autonomía moral individual, por lo que puede pensarse en la posibilidad de participar en diálogos sin imponer tal idea como requisito para dicha participación.

Planteado esto, expondré a continuación otras contribuciones valiosas que las ideas de Buber y Nikulin podrían aportar para contrarrestar la polarización en el debate internacional sobre derechos humanos, centrándome principalmente en las precondiciones y los resultados potenciales que ambos autores señalan que deben respetarse (las primeras) y lo que puede esperarse de ellos (los segundos). Así, como se señaló, Buber sostiene que para que el encuentro tenga lugar, éste no debe ser mediado por "ningún sistema conceptual, ninguna preciencia y ninguna fantasía", sino tan sólo un encuentro inmediato entre un yo y un tú. Por su parte, en el caso de Nikulin, un cierto "vacío de mente *sui generis*" es fundamental, como precondición, para que tenga lugar la aparición de lo nuevo "en el entendimiento de uno mismo y el otro, y potencialmente de aquello que sea universal".[180]

[180] Nikulin, op. cit., p. 163.

Esto resulta de suma importancia para los debates internacionales en torno al contenido y el alcance de los derechos humanos. Supongamos, siguiendo a Nikulin, que en una instancia internacional como alguno de los órganos de derechos humanos de la ONU, se acordara la realización de un diálogo para tratarse la fundamentación de tales derechos o el alcance específico que debe reconocérsele a un derecho específico (la libertad de creencia, i.e.), cabe preguntarse qué resultado podría obtenerse si: a) los participantes llevaran a cabo el esfuerzo de dejar a un lado su "preciencia" (Buber) o sus preconcepciones (Nikulin), y al hacerlo –más importante aún—estuvieran dispuestos a participar desde la igualdad o isonomía, renunciando a la confianza que puede conferir el prejuicio de una supuesta "superioridad civilizacional"[181], con la que algunos conciente o inconcientemente suelen participar en tales debates, actitud que, como se vio, reduce al otro a las preconcepciones del yo, no sólo cancelando así toda posibilidad de diálogo genuino del que lo nuevo puede surgir, sino encerrando y aislando al yo, privándolo de la oportunidad de ser enriquecido por los otros participantes. Y si: b) se tuviera presente que, independientemente de que alcanzar un acuerdo pueda ser o no posible –cuando menos en el muy corto plazo—, tal participación es en sí misma enriquecedora por lo nuevo que en ella aparecería, como señala Nikulin. Eso nuevo que sin duda motivaría a continuar con los ejercicios dialógicos de los que podría surgir la familiarización de unos con otros, como el propio Appiah señala que es necesaria, fincando las bases para un respeto mutuo y, con ello, ir revirtiendo la polarización en los debates, precisamente por un respeto emergente entre los participantes (en diálogo, como afirma Nikulin, ni aun con grandes disensos, nos encontramos con enemigos).

Como se recordará, precisamente para que lo nuevo pueda aparecer en el diálogo, se requiere también como prerrequisito ingresar en él con tres actitudes. La primera es la determinación de permanecer en él por aduro que el disenso pueda ser, mostrándose como se es, pues tanto como Buber y Nikulin señalan, el ámbito del encuentro como del diálogo es uno incierto, imprevisible, peligroso, inhóspito y quebrantador de la propia seguridad,

[181] Al respecto, recuérdese la advertencia de Taylor sobre la necesidad de respeto al otro para alcanzar un consenso no forzado en torno a los derechos humanos en el ámbito internacional: "La única cura para el desprecio aquí es el entendimiento. Sólo ello puede remplazar las demasiado fáciles historias devaluatorias sobre los otros con los que algunos grupos con frecuencia tienden a apuntalar su propio sentido de estar en lo correcto y su superioridad". Ver página 170.

precisamente porque es el de la revelación y la clarificación del *eidema* propio y el de los otros participantes; es decir que se trata del ámbito no de la autoafirmación, sino el de la clarificación propia y de los otros. La segunda actitud se conecta directamente con la recién expuesta: es imprescindible renunciar a ver en el diálogo un ejercicio de retórica para "vencer" en un debate, convirtiendo al interlocutor en un antagonista al que se debe derrotar a toda costa, en lugar de verlo como el compañero dialógico indispensable para la propia clarificación y un entendimiento mutuo mucho más profundo. Por último, la última actitud requerida es la de apertura para la aceptación del otro en su alteridad plena y no conforme a las preconcepciones del yo para lograr hacerlo encajar en un plan preconcebido, pero también apertura para la aparición de lo nuevo, a partir de lo cual, por un proceso reflexivo post diálogo, pueden surgir los cambios de opinión e, idealmente, de posiciones.

Es más que probable que, de conminar a los representantes diplomáticos de los países que participan en las negociaciones internacionales sobre derechos humanos en la ONU a respetar estas actitudes, se arrancaría más de una risotada, no sólo porque ellos suelen seguir instrucciones dictadas desde sus capitales, sino también porque puede parecerles candorosamente utópico a la luz de la cultura vigente de interacción entre ellos. Pero también es cierto que para muchos resulta profundamente frustrante no avanzar en dirección a alcanzar acuerdos que parecen asequibles al inicio de las negociaciones y estarían dispuestos, de darse la mutualidad que Nikulin señala que debe darse en el diálogo, a modificar en alguna medida las actitudes de cerrazón a los argumentos de los otros participantes, si con ello entrevieran la posibilidad de que por ese medio se registrara el avance deseado. Ante ello y por utópico que pueda parecer a algunos, resultaría de gran ayuda para revertir la polarización imperante en el debate internacional de derechos humanos un cambio de actitud generalizado, orientado a seguir las pautas mencionadas, haciendo realidad disposiciones que ya figuran como fundacionales de cuando menos uno de estos órganos: el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, en cuya acta fundacional, como se mencionó en la introducción, se llama al diálogo como uno de sus métodos de trabajo: "12. *Decide también* que los métodos de trabajo del Consejo deberán ser transparentes, justos e imparciales y posibilitar un diálogo genuino".[182]

[182] "Resolución A/RES/60/251…", op. cit.

En relación con los resultados que podrían alcanzarse, el primero al que me referiré y que está en directa relación con lo mencionado en el párrafo anterior, es el efecto liberador para los participantes, pues como señala Nikulin, el diálogo libera a la persona de la monosubjetivad y el monologismo, los cuales, por propia naturaleza, tienden a reducir al otro a las preconcepciones del Yo; en lugar de ello, el diálogo permite reconocer al otro como indispensable y apropiado para mí, independiente, libre y con dignidad personal, por lo que no puede ser instrumentalizable. Puede pensarse que, de experimentar los participantes de tales efectos liberadores, la motivación y la disposición para continuar los ejercicios dialógicos tenderían a reforzarse, ayudando a la familiarización entre ellos y a fincar el respeto mutuo.

Asimismo y precisamente porque el diálogo es el ámbito de renuncia a la monosubjetividad, permite neutralizar toda posibilidad de dogmatismo y superar la violencia, al cerrarle el paso a la autoafirmación monológica y su afán por reducir al otro a las propias preconcepciones, abriendo la posibilidad a que se modifiquen las relaciones de poder existentes, lo cual es sin duda uno de los hechos que dotan al diálogo de enorme potencial político y que precisamente puede ayudar en gran medida a contener –idealmente a revertir— la imposición de visiones sobre el contenido y el alcance de los derechos humanos de países fuertes o con economías prósperas sobre países débiles que, aun si no han sido persuadidos por el peso de los argumentos, la dependencia y la vulnerabilidad los fuerzan a aceptar tales visiones, fenómeno del cual advierten, como se vio en la introducción, tanto Pogge y Reus-Smit advierten.

Otro que encuentro igualmente importante y también relacionado con la renuncia a la monosubjetividad y que se mencionó ya más arriba es que, como señala Nikulin, el diálogo es fuente de significado, des-cubriendo lo nuevo y aquello potencialmente universalizable –algo imposible de conseguir desde el monologismo, el cual, como se vio, se encuentra como actividad en la base de las concepciones liberales de derechos humanos—lo que precisamente se requiere para revertir la polarización mencionada al interior de la ONU. Ello permitiría, por ejemplo y retomando lo que sostuve arriba sobre la alonomía moral, evitar verse

atrapados por aparentes dilemas (sin una fundamentación a partir de la idea de autonomía moral de los derechos humanos, automáticamente se abre la puerta a la imposición del Estado sobre sus contenidos), cayendo en cuenta que, de imperar el respeto a la libertad y la dignidad de todos los participantes, podrían surgir interpretaciones que hicieran evidente lo legítimo de concebir los derechos humanos desde culturas y tradiciones de pensamiento diferentes a la liberal occidental, persuadiendo así a los participantes a renunciar a la imposición de sus concepciones mediante la coerción –una forma de violencia—al resto de los participantes.

El último de los resultados del diálogo al que deseo referirme es el de la posibilidad de alcanzar acuerdos, aun si, como señala Nikulin, lo más esperable en el diálogo es el disenso, idealmente en forma de alosenso. Como se expuso en el apartado anterior, para Nikulin el alcanzar un acuerdo es sólo uno de los posibles resultados del diálogo, uno que, paradójicamente, lo da por concluido pues no hace falta dialogar más sobre un tema dado. No obstante, por la necesidad de claridad y predictibilidad jurídicas, requeridas para la política y el sistema internacionales de derechos humanos, al pensar en la realización de diálogos genuinos en torno de los derechos humanos al interior de la ONU, alcanzar acuerdos no forzados resultaría altamente apreciado, pues reflejaría, precisamente, que se ha revertido la polarización por razones ideológicas que, como se ha señalado, aqueja gravemente el trabajo de los órganos de la ONU encargados del tema.

Sin embargo, debe plantearse la siguiente pregunta: ¿qué hacer frente a la posibilidad de no llegar a acuerdos, aun respetándose las precondiciones mencionadas, en torno al contenido y alcance de ciertos derechos específicos, por ejemplo, los relacionados con los derechos que algunas delegaciones buscan se les reconozca a las mujeres o a personas con identidades sexuales o de género minoritarias? Ante tal falta de acuerdos, ¿valdría la pena en cualquier caso seguir apostando por el diálogo como vía para alcanzar, eventualmente, acuerdos? La respuesta, siguiendo tanto a Taylor como a Nikulin, tendría que ser necesariamente afirmativa, precisamente por la posibilidad de la aparición de lo nuevo y potencialmente universalizable en el diálogo. Eso nuevo y potencialmente universalizable, así lo encuentro, podría ser la base para acuerdos, tal vez no definitivos, sino provisionales, del tipo de los propuestos por Sunstein, denominados *acuerdos teorizados de forma*

incompleta (*incompletely theorized agreements*), los cuales, como se señaló, no se consideran fijos e inamovibles por consistir en no especificar exhaustivamente su sentido para casos particulares, sino sólo como un principio, precisamente como una vía para, al tiempo que se mantiene la realización de diálogos que permitan la aparición de lo nuevo y universalizable, neutralicen los intentos de atrincheramiento en la propia posición y la búsqueda de imponerlos al resto, tal como Taylor advierte al referirse a los riesgos de intentar imponer desde fuera ciertos contenidos de derechos humanos.

Por último y para finalizar el apartado y el capítulo, deseo señalar un punto de la concepción ontológica del ser humano de Buber, el cual, como Taylor también advierte, tiene importantes implicaciones en los debates sobre la fundamentación, contenido y alcance de los derechos humanos en la ONU. Me refiero a la afirmación de Buber sobre el origen de la naturaleza relacional del ser humano, la cual es dada por Dios. Es cierto que, desde Kant, muchos sostienen desde Occidente que la idea de Dios, por tratarse de un noúmeno y no de una realidad fenoménica, está fuera del ámbito del pensamiento. Sin embargo, dado que una de las tareas más apremiantes del momento consiste en el diálogo, como Gadamer hace explícito, con concepciones teístas que fundamentan la idea de dignidad humana y que están en la base de cierta comprensión de los derechos humanos, como –pero no sólo—la islámica, encuentro que las tesis de Buber resultan de gran ayuda para este tipo de ejercicios. Debe tenerse presente, a la luz de lo expuesto en este capítulo, que tal diálogo sólo es posible si se respeta el hecho de que algunos estados miembros de la ONU, participan en los debates desde visiones que fundamentan los derechos humanos desde una concepción teísta, cosa que, cuando menos en Occidente, como lo evidencia el pensamiento de Francisco de Vitoria, el primero en la modernidad y uno entre muchos otros que lo han hecho, no es por ello "irracional", tal como Hernández lo afirma:

> Abiertamente, de Vitoria apoya la aspiración de las modernas democracias a la participación popular y la clara y responsable intervención del pueblo en los asuntos políticos. Con todo, el poder civil tiene límites y éstos se encuentran principalmente fundados en los derechos de los ciudadanos. Los individuos poseen derechos personales e inalienables que constituyen parte de la dignidad humana, mismos que pueden ser expresados como derechos a la libertad y a la perfección física, intelectual y moral. A partir de esta definición del poder civil y de su relación con los derechos y la libertad del hombre, de Vitoria desarrolla una visión amplia que incluye a todas las naciones del mundo.[183]

[183] Ramón Hernández, "The Internationalization of…", op. cit., p. 15.

CONCLUSIONES

Para estructurar las conclusiones de la investigación, he decidido retomar las tres preguntas planteadas en la introducción. Tales preguntas, como se recordará, son las siguientes: a) ¿cuál es actualmente la importancia de la política y el sistema internacionales de derechos humanos? b) ¿qué razones explican su debilitamiento o pérdida de eficacia? Y, c) de buscar revertirse esta tendencia, ¿qué acciones pueden llevarse a cabo o qué prácticas deben instaurarse o dejar de realizarse para alcanzar tal objetivo?

En relación con la primera, coincido con diversos de los autores citados en la investigación en que la política y el sistema internacionales de derechos humanos, aun con todas las mejoras de las que es susceptible, es hoy por hoy el medio más importante, si no el único, con el que gran parte de la población mundial cuenta para estructurar y plantear reclamos de justicia ante las omisiones o abusos de poder que contra sus poblaciones pueden cometer los gobiernos nacionales, tal como pensadores pertenecientes a distintas tradiciones de pensamiento y distintas escuelas o líneas particulares al interior de dichas tradiciones afirman: Appiah, Caranti, Ignatieff o Rorty, entre los liberales occidentales, Taylor, entre los occidentales críticos del liberalismo, y An-Na'im y Khan, entre los islámicos.

Sin embargo, y para contestar a la segunda pregunta, relativa al debilitamiento y la pérdida de eficacia y legitimidad de la política y el sistema internacionales de derechos humanos, a la luz del contexto económico y político internacional, resulta difícil albergar esperanzas de que esta tendencia podrá revertirse en el corto y mediano plazos. Al hacer esta afirmación tengo presente dos fenómenos. El primero tiene que ver con lo que en la introducción se llamó “déficit de eficacia” de los derechos humanos, relacionado con factores estructurales ligados a la economía internacional y los limitados recursos de un gran número de estados para honrar sus compromisos internacionales en materia de derechos humanos, los cuales explican el que críticos como Badiou expresen escepticismo o rechazo de los derechos humanos como medios para hacer algo sustantivo en beneficio de las personas: la fragilidad institucional de los estados y las terribles condiciones económicas imperantes que aquejan a gran parte de la población mundial, las cuales, agravadas como resultado de la pandemia de COVID-19 desde 2020, han generado aumento del desempleo y de la

precariedad laboral[184], incremento también de la desigualdad socioeconómica y la reducción del acceso a servicios de salud de calidad y otros derechos que, por efecto del confinamiento, se han visto gravemente afectados, como el derecho a la educación y, con un incremento alarmante, la violación de los derechos humanos de mujeres, niñas y niños, producto de la violencia doméstica, entre otros factores.[185]

El segundo fenómeno tiene que ver con la emergencia de un mundo multipolar en lo económico y geopolítico, lo que se ve claramente reflejado en la cada vez más abierta competencia por el liderazgo global entre las dos gran potencias económicas del mundo: Estados Unidos y China. Tal competencia se ha agudizado aun después de la salida de Donald Trump de la presidencia del primero de estos países, como ha quedado de manifiesto no sólo con el mantenimiento de la presión militar ejercida por la marina de guerra estadounidense en el Mar del Sur de China[186], sino, incluso, en inusitados y preocupantes intercambios de

---

[184] Al respecto, un informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), publicado en 2020, señalaba: "millones de trabajadores han perdido sus medios de vida y muchos más –especialmente mujeres quienes se encuentran concentradas en sectores altamente expuestos—permanecen en situación de riesgo. Como en otros aspectos de la pandemia, los impactos laborales se están haciendo sentir desproporcionadamente en aquellos que ya se encontraban en circunstancias precarias y con menos posibilidades de absorber el golpe adicional". International Labor Organization, The world of work and COVID-19, p. 2. Ver en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/genericdocument/wcms_748428.pdf, (Fecha de consulta: 17 de mayo de 2021).

[185] Luis Felipe López-Calva, Secretario General Adjunto de la ONU y Director Regional para América Latina y el Caribe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), señaló ya en noviembre de 2020: "Incrementos en los niveles de presión económica y social, debidos a la pandemia, combinados con movilidad restringida fuera del hogar, junto con un acceso reducido a servicios han creado una olla de presión para abusos potenciales. En Latinoamérica y el Caribe, donde la violencia de género ya se encontraba extendida aun antes de la pandemia y en donde los confinamientos han sido estrictos por periodos prolongados, tal potencial es particularmente preocupante. Si bien recolectar evidencia sobre el impacto de la pandemia en la violencia doméstica y de género no es fácil, la investigación temprana sugiere que los patrones de abuso, en general, se están incrementando". Ver: https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/en/home/presscenter/director-s-graph-for-thought/no-safer-place-than-home---the-increase-in-domestic-and-gender-b.html, (Fecha de consulta: 17 de mayo de 2021).

[186] Como incluso puede leerse en una nota periodística de la cadena CNN, fue a resultas de una incursión de una escuadra de la marina de guerra estadounidense, liderada por el portaviones USS Theodore Roosevelt, que China desplegó el 4 de abril del presente año otra escuadra naval militar en el Mar del Sur de China, liderada por el portaviones Liaoning, lo que tuvo como respuesta una segunda incursión estadounidense, ya con infantería de marina, y cuyo propósito, de acuerdo con el Capitán Stewart Bateshansky, era el siguiente: "Esta fuerza de ataque expedicionaria demuestra cabalmente que mantenemos una fuerza de combate creíble y capaz de responder a cualquier contingencia; desincentivar cualquier intento de agresión y proveer seguridad regional y estabilidad en apoyo de un Océano Indo-Pacífico libre". De acuerdo con Wei Dongxu, experto militar chino, "los ejercicios militares de Estados Unidos eran una provocación". Brad Lendon, "US and China deploy aircraft carriers in South China Sea as tensions simmer", CNN, 12 de abril de 2021. Ver en:

ataques y reproches entre ambos países en contextos diplomáticos, como el ocurrido en la reunión bilateral de alto nivel, llevada a cabo en Alaska, en abril de este año, en la que, precisamente, en una muestra clara de instrumentalización de los derechos humanos, el Jefe de Delegación estadounidense, el Secretario de Estado Anthony J. Blinken, acusó a China, sin ambages y ante la prensa, de "atentar contra las reglas y la estabilidad globales" y de cometer violaciones graves a los derechos humanos, particularmente contra la población uigur de ese país.[187] Sin duda, esto tendrá efectos nocivos en los foros internacionales de discusión y negociación de derechos humanos, como ocurrió durante la Guerra Fría, politizándolos aún más e impidiendo que las delegaciones participen con la disposición y el interés de revertir la polarización en el debate internacional en torno a los derechos humanos. Así, como se mencionó también en la introducción, la instrumentalización de los derechos humanos seguirá restando eficacia y legitimidad a la política y el sistema internacionales de derechos humanos.

¿Significa lo anterior que la política y el sistema internacionales de derechos humanos continuarán irremisiblemente su espiral de pérdida de eficacia y debilitamiento? Encuentro imposible dar una respuesta al respecto, sea en sentido afirmativo o negativo. Lo que sí encuentro posible, y con ello inicio la respuesta a la tercera pregunta de la investigación (¿qué acciones pueden llevarse a cabo o qué prácticas deben instaurarse o dejar de realizarse para revertir la tendencia de pérdida de eficacia y debilitamiento de la política y el sistema internacionales de derechos humanos?), es que para contrarrestar la polarización de los

https://edition.cnn.com/2021/04/12/china/south-china-sea-taiwan-military-tensions-intl-hnk/index.html, (Fecha de consulta: 17 de mayo de 2021).

[187] En una nota publicada en el sitio de internet de la cadena británica BBC, se narra que en la primera reunión bilateral de alto nivel Estados Unidos-China en la era de la administración Biden, en un intencional pasar por alto la práctica diplomática común, el Jefe de Delegación estadounidense, Secretario de Estado Anthony J. Blinken, en su declaración inicial y ante la prensa, afirmó que discutirían con sus contrapartes chinos sus "preocupaciones profundas por acciones tomadas por China, incluyendo Xinjiang [la población uigur musulmana], Hong Kong, Taiwán, los ciber-ataques a Estados Unidos y la coerción económica sobre nuestros aliados". En respuesta, el Jefe de Delegación chino, el ex canciller Yang Jiechi, afirmó que "la situación de los derechos humanos en Estados Unidos se encontraba en un punto bajo", como podía verse en la forma en la que la población negra era "masacrada". En la nota se lee que la administración Biden ha descrito la relación entre ambos países "como una competencia geopolítica entre la democracia y la autarquía". BBC, "US and China trade angry words at high-level Alaska talks", 19 de marzo de 2021. Ver en: https://www.bbc.com/news/amp/world-us-canada-56452471, (Fecha de consulta: 17 de mayo de 2021).

debates sobre derechos humanos al interior de la ONU, provocada por desacuerdos profundos en torno a la fundamentación, contenido concreto y alcance que debe o no reconocérsele a los derechos humanos, sería más que benéfico que las delegaciones renunciaran a buscar imponer sus posiciones y se aventuraran en la realización de ejercicios de diálogo genuino para obtener los efectos liberadores que identifica Nikulin.

En otras palabras, ante el contexto internacional imperante, para quienes realmente están convencidos del valor y las posibilidades de transformación de los derechos humanos en favor de los desvalidos y de la población en general, es hora de apostar por salvaguardar la política y el sistema internacionales de derechos humanos vía, como Appiah lo llama, un ecumenismo metafísico que permita que desde las distintas tradiciones de pensamiento y culturas se haga propio el lenguaje de los derechos humanos, tal como Eleanor Roosevelt y Jacques Maritain hicieron durante el proceso de negociación de la DUDH. Sin ello y ante la menguante influencia de la Unión Europea y Estados Unidos en los asuntos políticos de alcance planetario, es muy probable que la política y el sistema internacionales de derechos humanos aceleren su debilitamiento, pues será inevitable ver en cualquier intento de imposición de parte de estos dos actores internacionales una reacción inútil y hasta grotesca de su no estar dispuestos a aceptar que el centro vital de la historia se desplaza ya del oeste –en donde estuvo por los últimos quinientos años—al este que emerge con una pujanza irrefrenable e incontestable.

Ante ello, cabe preguntarse si, como Buber y Nikulin señalan, de ser el diálogo un ámbito inhóspito y que su resultado más frecuente suele ser el disenso, ¿de qué manera se puede persuadir a los estados a que apuesten por el diálogo, en lugar de buscar imponer sus posiciones? Encuentro que la primera razón es hacerles caer en cuenta, particularmente a los estados occidentales, de que todo intento de imposición es contraproducente, sea mediante la retórica o la coacción, tal como en ello coinciden la mayor parte de los autores vistos en la investigación, pues muy bien puede generar reacciones de rechazo a los derechos humanos de mayor o menor intensidad, tal como Taylor afirma en relación con el extremismo islámico. Ante ello, resulta claro que una vía alternativa es urgente y que, como se afirma en la

investigación, el diálogo, entendido más cabal y profundamente, puede constituir tal alternativa.

La segunda es hacer ver la conveniencia, como paso previo al diálogo, de realizar los ejercicios de "re-inmersión creativa" en el pasado de cada tradición, como los llama Taylor[188], pero especialmente en la occidental, precisamente para ver de dónde surgen y qué solidez poseen los principios a partir de los cuales se conceptualizan y se justifican los derechos humanos. Si, como se intentó mostrar en la investigación, las concepciones liberales occidentales de derechos humanos parten del principio de autonomía moral y de las nociones de persona y dignidad humana a él vinculadas, al evaluar tal principio desde la perspectiva de pensadores occidentales y también como se intentó mostrar en la investigación, podría tenerse presente lo siguiente:

1. La libertad humana, entendida como autonomía moral, es una noción de bien en sí de la que parten las éticas procedimentales liberales. Entonces, tanto como las éticas sustantivas de las que buscan desmarcarse, las primeras no son en ese punto diferentes a las segundas. Ello es importante para tener presente que la distancia que las separa no es necesariamente infranqueable y, por extensión, las concepciones liberales de derechos humanos tampoco se encontrarían necesariamente opuestas a concepciones de estos derechos que parten de otras nociones de bien en sí, como de persona o dignidad humana. Más aún, si, como Taylor afirma, de reconocer las éticas procedimentales que parten de nociones de bien en sí, tendrían más posibilidades de persuasión que si no, lo mismo y por extensión cabría pensarse de las concepciones liberales de derechos humanos.

2. Esto queda reforzado y añade un segundo elemento de proximidad entre las éticas procedimentales y ciertas éticas sustantivas, así como las respectivas concepciones de derechos humanos que desde ellas se postulan, si se tiene presente que, tal como Kant formulara el principio de autonomía moral, éste no se encontraba del todo lejano al terreno religioso, como se mostró al señalar la forma en la que Kant resolvió, gracias a los conceptos nouménicos de Dios e inmortalidad del alma, además del de la libertad, la

[188] Ver página 176.

antinomia de la razón práctica o el enlace entre los sistemas heterogéneos de la moralidad y la felicidad, como él los llamara. Esto es particularmente importante para tener presente que es posible conceptualizar el contenido y alcance de derechos humanos desde posiciones teístas, sin por ello ser "irracional", como advierte Rorty, y como puede ocurrir en el Islam y también en el cristianismo, como lo ejemplifica el caso de Francisco de Vitoria.

3. Además, del hecho de que las éticas procedimentales parten de nociones de bien en sí, se desprende también, como lo afirma Taylor y como se intentó mostrar en la investigación al revisar las nociones de persona y dignidad humana en Rawls y Appiah, el que dichas éticas no pueden considerarse moralmente neutras y, por tanto, no pueden constituirse en el punto de reunión para la diversidad de culturas y tradiciones de pensamiento y, consecuentemente, las concepciones de derechos humanos que parten de aquéllas, no pueden tampoco constituirse en un terreno neutral ni en la fuente última para definir el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional, especialmente a la luz de la Carta de Naciones Unidas, en la que no se especifica que los derechos humanos deben fundarse y desarrollarse a partir de una filosofía o tradición de pensamiento particular que goce de un estatus privilegiado.

4. Si bien se suele pensar en Occidente que el desarrollo de la ciencia a partir del siglo XVI y, particularmente, a partir de la física newtoniana y del movimiento de la Ilustración, en el siglo XVIII, modificó unidireccionalmente el pensar moral y ético, dotándolo de una claridad y una decidibilidad cercanas a la claridad, el rigor y la solidez del saber de las ciencias que formulan las leyes que rigen el cosmos y la naturaleza, en realidad el principio de autonomía moral carece de un estatus epistémico incontestable, pues se trata, como Taylor afirma, de una "creencia antropológica" o un "ideal entre otros" que en la modernidad comenzó a ganar terreno, por constituir una idea exaltada de libertad individual. Lo anterior hace al principio de autonomía moral criticable, pero también susceptible de ser enriquecido, como por extensión pueden serlo también las concepciones liberales de derechos humanos.

5. Asimismo, y retomando lo señalado por Taylor, la claridad y la decidibilidad de las éticas procedimentales de matriz kantiana se consigue al precio de relegar a un rango inferior los bienes que caen fuera del ámbito de la justicia (el ámbito privilegiado de este tipo de éticas) y también, por no contar con un criterio capaz de dotar de orden o jerarquización entre los bienes que caen dentro del ámbito de la justicia, a darle la misma importancia a todos esos bienes, haciendo de lo trivial algo vital, lo que, como se señaló, puede ayudar a explicar la "inflación de derechos humanos", cosa que numerosos autores, incluyendo a algunos liberales, rechazan precisamente porque con ello, como afirma Appiah, el lenguaje de los derechos humanos pierde fuerza y eficacia. Este hecho, como también se afirmó en la investigación, puede también explicar la extrañeza y el rechazo que desde otras tradiciones de pensamiento se hace a la tendencia de conceptualizar cualquier aspiración o reclamo en el lenguaje de derechos humanos.

6. Si, como afirma Nikulin, el "proyecto moderno" parte de la monosubjetividad como forma de generación de significado y referencia, y a él necesariamente viene aparejada la actividad monológica, sustentada e impulsada además por una concepción deificada de la razón humana, todo lo cual, pese a sus impresionantes conquistas, genera también aislamiento, solipsismo y la soledad del individualismo (Buber), entonces se tienen razones de peso para cuestionar si en verdad la modernidad occidental, particularmente la Ilustración, constituyen la cima de la civilización humana que muchos occidentales encuentran en ella, lo que les permite arrogarse un sentido de supuesta superioridad respecto de otras culturas y tradiciones de pensamiento, cancelando con ello cualquier posibilidad de ver en quienes no pertenecen a ellas como portadores de algo con potencial enriquecedor; es decir personas de las que se puede aprender en un sentido profundo. Aquí, cabe señalarlo, Nikulin, Buber y Taylor no están solos desde Occidente, tal como de Sousa lo deja también en claro al afirmar que un gran obstáculo para la realización de diálogos interculturales es el sentido de "completitud" de la propia cultura: "Si una cultura dada se considera a sí misma completa, entonces carece de interés de sostener un diálogo intercultural".[189]

[189] Boaventura de Sousa Santos, "Toward a multicultural…", op. cit., p. 54.

7. De aquí se sigue otro peligro que constituye sin duda una de las fuentes más claras para cualquier tipo de violencia: el dogmatismo. El convencimiento de la completitud cultural, como lo llama de Sousa, las "historias devaluatorias sobre los otros" para apuntalar el "propio sentido de estar en lo correcto", como lo llama Taylor, o el deseo de reducir al otro a la propia subjetividad, como lo llama Nikulin, son actitudes y formas de relacionarse que parten de la pretensión de tener la razón y, por tanto, de no necesitar al otro de ninguna forma y mucho menos para ser enriquecido por él. Ello, como se mencionó, es producto del monologismo de la modernidad occidental, el cual conlleva el riesgo, como señala Nikulin, de hacer de toda teorización una actividad dogmática; es decir rígida y excluyente del otro y de su expresarse, devaluándolo, sea en forma de desprecio o de compasión paternalista. Es por ello que los proponentes de concepciones de derechos humanos liberales deben tener presente que también es posible hablar de un "dogmatismo liberal", como me parece es identificable en Rawls, tanto cuando afirma que sólo se puede llegar a ser "persona cabal" si se actúa a partir de la autonomía[190] –cosa que tanto Appiah como Caranti, ambos pensadores liberales, rechazan—, como cuando afirma que las democracias liberales pueden relacionarse con "pueblos no liberales decentes, si es que los hay".[191]

Una vez hecho este ejercicio de re-inmersión en la tradición liberal occidental descrito arriba, puede pensarse en, como paso subsecuente para persuadir a quienes sostienen concepciones liberales de derechos humanos en los foros internacionales de derechos humanos de que participen en ejercicios de diálogo genuino con sus contrapartes que sostienen otras

[190] Ver página 91. Aquí, siguiendo a Appiah en su crítica al "autonomismo" (el exigir a las personas que actúen con base en el principio de autonomía moral), encuentro que si bien el principio de autonomía moral kantiano nos permite caer en cuenta de que *podemos* actuar a partir de él, intentar imponer su empleo como norma de convivencia –recuérdese que, como se mencionó en el primer capítulo, aun si Rawls afirma que su liberalismo se reduce al ámbito político, en la posición original las partes deben actuar a partir del principio de autonomía moral—, pues de otra forma no es posible llegar a ser realmente "persona cabal" y no se está a la altura de la dignidad humana, como Rawls señala, me parece restrictivo y contrario a la libertad: si aun cayendo en cuenta de que *podemos* actuar autónomamente, pero conciente y voluntariamente decidimos no hacerlo, ¿por qué ello nos hace indignos? Ejercer nuestras capacidades en esta elección, al contrario, ¿no nos confiere dignidad, tal como Appiah señala que es el caso de Thomas Merton? En otras palabras, encuentro difícil estar de acuerdo con pensar que todos aquellos en el mundo que no se guían por el principio de autonomía moral están incapacitados para llegar a ser personas cabales y estar así a la altura de la dignidad humana.

[191] John Rawls, "Derecho de Gentes", op. cit., p. 13.

concepciones de los mismos, ¿qué potenciales beneficios de tales ejercicios podrían exponérseles para que se decidieran a participar en ellos? En otras palabras, ¿cuáles son los elementos positivos del diálogo por los que vale la pena ingresar en dicho ámbito? Encuentro que, con base en lo expuesto en la investigación, podría decírseles lo siguiente:

1. Si como Taylor, Buber, Nikulin, e incluso Appiah, afirman, el ser humano es dialógico (tesis antropológica de Nikulin) y esta característica o rasgo de lo humano se encuentra presente en toda cultura o grupo humano, a diferencia de una supuesta común razón humana práctica, ¿no valdría la pena explorar la posibilidad de fundamentar los derechos humanos y de avanzar en la dirección de definir su contenido y alcance a partir de un principio moral distinto a la autonomía o la heteronomía morales? Este principio, como se expuso en el último capítulo es al que Nikulin llama "alonomía" y que en esta investigación se denominó "alonomía moral", con la finalidad de proponer un principio moral que al tiempo que reconozca la necesaria libertad de expresión de lo humano, garantizada jurídica e institucionalmente, reconozca también su no ser autosuficiente y autosostenible, sino su necesitar de los otros para llegar a ser persona (el co-ser de los humanos, la tesis ontológica de Nikulin y de Buber). Encuentro que el principio de alonomía moral podría realmente permitir el desarrollo de enfoques lo suficientemente innovadores como para identificar puntos de coincidencia entre las posiciones mutuamente excluyentes que se fundamentan sea en la autonomía moral, sea en la heteronomía moral, tal como ocurre actualmente en el debate internacional sobre los derechos humanos.

   Asimismo y como se señaló en el capítulo tercero, encuentro que el principio de alonomía moral permitiría salvar las objeciones liberales frente a los reclamos "comunitaristas" de coartar la libertad personal, abandonando lo que Taylor llama la mentalidad de Línea Maginot de los defensores de una versión extrema de libertad negativa que temen la imposición desde el estado de las opciones de vida que harán a las personas "verdaderamente libres", al tiempo que contaría con la fuerza para neutralizar objeciones que, ante el temido individualismo occidental y sus efectos en los individuos de aislamiento y solipsismo, se pudieran hacer en contra del reconocimiento de la

importancia de la libertad personal en el proceso de llegar a ser persona, objeciones que pudieran formularse desde posiciones que igualan cualquier noción de libertad personal con el individualismo radical, defendiendo una versión extrema de libertad positiva. Así, el principio de alonomía moral, no por constituir un punto medio entre la autonomía y la heteronomía morales o una síntesis de ambos, sino por estar fundado en la dialogicidad y el co-ser de los seres humanos –seres cuya dignidad estriba en su necesitar al otro pero también en su potencial de enriquecerlo—, podría constituir un punto de encuentro entre las concepciones liberales de derechos humanos, basadas en el principio de autonomía moral, y las concepciones fundamentadas en nociones explícitas del bien o heterónomas, propiciando así la realización de hechos dialógicos para debatir, desde la idea de alonomía moral como un prisma, la fundamentación, el contenido y el alcance de los derechos humanos en el ámbito internacional.

2. Aun si esto no se realizara, de manera análoga a lo que Taylor señala en relación con las mayores posibilidades de persuasión de las éticas procedimentales de reconocer éstas que parten de nociones de bien en sí, de igual forma encuentro que los proponentes de concepciones liberales de derechos humanos ganarían mucho más de participar en ejercicios de diálogo genuino si asumieran la no neutralidad de su posición y afirmaran abiertamente que la "creencia antropológica" de la libertad como autonomía moral es el bien más preciado que buscan defender en los acuerdos sobre el contenido y alcance de los derechos humanos, en lugar de apelar a una supuestamente superior "racionalidad" que los obliga a rechazar posiciones nacidas del "prejuicio" y la "irracionalidad", como Taylor señala. Sin duda, ello tendría el efecto positivo de participar desde una posición de igualdad que sería más que bienvenida por el resto de los participantes que muy bien puede traducirse en mayor apertura a las concepciones liberales de derechos humanos, generando para éstas mayores posibilidades de arraigo en poblaciones con valores tradicionalmente ajenos a los eurocéntricos que las obtenidas hasta ahora.

3. Como se mencionó en el capítulo tercero, Nikulin llama "isonomía" a ese participar en condiciones de igualdad en un diálogo. De estar dispuesto a participar en él desde esa posición y a respetar las otras precondiciones del diálogo (renuncia a "vencer" en un

intercambio retórico, vacío de mente *sui generis*, no ver al otro como antagonista y renuncia a reducirlo a la propia subjetividad o a las preconcepciones del yo), y si se tuviera presente que, independientemente de que alcanzar un acuerdo pueda ser o no posible –cuando menos en el muy corto plazo—, tal participación es en sí misma enriquecedora por lo nuevo que en ella aparecería, como señala Nikulin. Eso nuevo sin duda motivaría a continuar con los ejercicios dialógicos de los que podría surgir la familiarización de unos con otros, como el propio Appiah señala que es necesaria, fincando las bases para un respeto mutuo y, con ello, ir revirtiendo la polarización en los debates, precisamente por un respeto emergente entre los participantes (en diálogo, como afirma Nikulin, ni aun con grandes disensos, nos encontramos con enemigos).

4. En relación con los resultados que podrían obtenerse de realizar este tipo de ejercicios, vale la pena insistir en lo apenas mencionado sobre el diálogo como el espacio de la aparición de lo nuevo, del des-cubrimiento de eso nuevo y de aquello potencialmente universalizable, lo que precisamente se requiere para revertir la polarización mencionada al interior de la ONU. Ello permitiría, por ejemplo y retomando lo que sostuve arriba sobre la alonomía moral, evitar verse atrapados en aparentes dilemas (sin una fundamentación a partir de la idea de autonomía moral de los derechos humanos, automáticamente se abre la puerta a la imposición del Estado sobre sus contenidos), cayendo en cuenta que, de imperar el respeto a la libertad y la dignidad de todos los participantes, podrían surgir interpretaciones que hicieran evidente lo legítimo de concebir los derechos humanos desde culturas y tradiciones de pensamiento diferentes a la liberal occidental, teniendo presente además las posibilidades de cada tradición de desarrollar "interpretaciones creativas" desde su propio interior, persuadiendo así a los participantes a renunciar a la imposición de sus concepciones mediante la coerción –una forma de violencia—al resto de los participantes.

5. Por último y en relación también con los resultados potenciales que podrían resultar de ejercicios dialógicos en las instancias internacionales de discusión y negociación de derechos humanos, como se expuso también en el tercer capítulo, teniendo presentes la necesidad de claridad y predictibilidad jurídicas para la política y el sistema

internacionales de derechos humanos, aun si no se obtuvieran acuerdos definitivos –recuérdese que el disenso es el resultado más esperable del diálogo, de acuerdo con Nikulin— encuentro que valdría la pena seguir apostando por el diálogo, precisamente por la posibilidad de la aparición de lo nuevo y potencialmente universalizable en él, pues esto podría constituir la base para acuerdos provisionales, del tipo de los propuestos por Sunstein, denominados *acuerdos teorizados de forma incompleta* (*incompletely theorized agreements*), los cuales, como se señaló, no se consideran fijos e inamovibles por consistir en no especificar exhaustivamente su sentido para casos particulares, sino sólo como un principio, precisamente como una vía para, al tiempo que se mantiene la realización de diálogos que permitan la aparición de más elementos nuevos y potencialmente universalizables, se neutralicen los intentos de atrincheramiento en la propia posición y la búsqueda de imponerlos al resto.

Como se advirtió también en el tercer capítulo, es posible que, de exhortar a los representantes diplomáticos de los países que participan en las negociaciones internacionales sobre derechos humanos en la ONU a conducir su participación a partir de todo lo mencionado, lo encontrarían disparatado, no sólo porque ellos suelen seguir instrucciones dictadas desde sus capitales, sino también porque puede parecerles candorosamente utópico a la luz de la cultura vigente de interacción entre ellos. Pero también es cierto que no pocos podrían buscar intentarlo de darse la mutualidad que Nikulin señala que debe darse en el diálogo, si con ello entrevieran la posibilidad de que por ese medio se registrara el avance que muchos desean y hasta anhelan. Ante ello y por utópico que pueda parecer a algunos, resultaría de gran ayuda para revertir la polarización imperante en el debate internacional de derechos humanos un cambio de actitud generalizado, orientado a seguir las pautas mencionadas, haciendo realidad disposiciones que ya figuran como fundacionales de cuando menos uno de estos órganos: el Consejo de Derechos Humanos de la ONU, en cuya acta fundacional, como se mencionó en la introducción, se llama al diálogo genuino como uno de sus métodos de trabajo: "12. *Decide también* que los métodos de trabajo del Consejo deberán ser transparentes, justos e imparciales y posibilitar un diálogo genuino".[192]

[192] "Resolución A/RES/60/251…", op. cit.

Es probable que la posibilidad de realizar ejercicios de diálogo genuino como los expuestos en esta investigación pueda generar escepticismo, pero el hecho es que hoy por hoy, si en los foros internacionales de derechos humanos sigue apostándose por la "conversión" y no por la conversación, como señala Appiah, la política y el sistema internacionales de derechos humanos continuarán en su espiral descendente, lo que, en última instancia puede conducir a situaciones cercanas a lo ocurrido con los derechos humanos de apátridas y miembros de minorías étnicas en la Europa del periodo entreguerras y que motivó a Hannah Arendt a realizar una afirmación que hoy bien debe verse como una advertencia que no debe ignorarse: "El mismo término de 'derechos humanos' se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores, en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía endeble y estúpida".[193]

[193] Hannah Arendt, Los orígenes del totalitarismo, trad. Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2018, p. 388.

BIBLIOGRAFÍA

Khan, Ahsan Maimul, Human Rights in the Muslim World, Carolina Academic Press, Durham, North Carolina, 2003.

An-Na'im, Abdullahi A., "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate", Proceedings of the Annual Meeting (American Society of International Law), 2000 (94).

Appiah, Kwame A., Cosmopolitism, Norton, Nueva York, 2006.

_____, The Ethics of Identity, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2005.

Arendt, Hannah, Los orígenes del totalitarismo, trad. Guillermo Solana, Alianza Editorial, Madrid, 2018.

Aristóteles, Ética Nicomaquea, Gredos, Madrid, 2003.

_____, Política, Gredos, Madrid, 2008.

Beiner, Ronald y James Booth, William, eds., Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy, Yale University Press, New Haven & London, 1993.

Buber, Martin, Yo y Tú, trad. Carlos Díaz Hernández, Herder, España, 2017.

_____, ¿Qué es el hombre?, trad. Eugenio Ímaz, FCE, México, 2018.

Buergenthal, Thomas, "The Evolving International Human Rights System", The American Journal of International Law, (2006) vol. 100, núm. 4.

Caranti, Luigi, "Replies: Autonomy and Human Dignity. *A Reassessment of Kant´s Political Legacy. Human Rights, Peace, Progress*", Philosophy and Society, (2018), vol. 29, núm. 4.

Constantinides, Aristoteles, "Questioning the Universal Relevance of the Universal Declaration of Human Rights", Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol, 62/63.

de Alba, Luis Alfonso y Genina, Víctor, La creación del Consejo de Derechos Humanos de la ONU. Crónica de una negociación multilateral, Instituto Matías Romero, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2016.

de Sousa Santos, Boaventura, "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", Moral Imperialism. A Critical Anthology, New York, New York University Press, 2002.

Díaz, Carlos, Introducción al Pensamiento de Martin Buber, Instituto Emmanuel Mounier, 1990, Madrid.

Fonjong, Lotsmart, “Rethinking the Impact of Structural Adjustment Programs on Human Rights Violations in West Africa”, Perspectives on Global Development and Technology, (2014) 13.

Freedman, Rosa y Houghton, Ruth, “Two Steps Forward, One Step Back: Politicisation of the Human Rights Council”, Human Rights Law Review, (2017) 17.

Freeman, Samuel, Rawls, trad. Adolfo García de la Sienra, FCE, México, 2016.

Gadamer, Hans-Georg, El último dios. La lección del siglo XX. Un diálogo filosófico con Riccardo Dottori, trad. José Luis Iturrate Vea, Anthropos, España, 2010.

Granik, Maria, “The Human Rights Dialogue. Foundationalism Reconsidered”, Theoria, (2013) 2.

Hug, Simon, “Dealing with Human Rights in International Organizations”, Journal of Human Rights, (2016) 15.

Hernández, Ramón, “The Internationalization of Francisco de Vitoria and Domingo de Soto”, Fordham International Law Journal (1991), Vol. 15, núm. 4.

Ignatieff, Michael, I. Human Rights as Politics. II. Human Rights as Idolatry, The Tanner Lectures on Human Values, Princeton, 2000.

Ingram, James D., “What is a ´Right to have rights’? Three Images of the Politics of Human Rights”, American Political Science Review, (2008) Vol. 102, Núm. 4.

Kant, Immanuel, Crítica de la razón práctica, trad. Dulce María Granja Castro, FCE- UNAM-UAM, México, 2011.

_____, Crítica de la razón pura, trad. Pedro Ribas, Taurus, México, 2002.

_____, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. Manuel García Morente, Ediciones Encuentro, Barcelona, 2007.

_____, La Religión dentro de los límites de la mera razón, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Marshall, Jill, Personal Freedom through Human Rights Law? Autonomy, Identity and Integrity under the European Convention on Human Rights, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2009.

McLoughlin, Daniel, “Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière”, Law Critique, (2016) 27.

Merenda, Federica y Pirini, Alberto, “Charles Taylor: Universalism in question”, Hermeneutica (2019).

Mill, John Stuart, On Liberty and other essays, Oxford University Press, Nueva York, 2008.

Nikulin, Dmitri, On Dialogue, Lexington Books, Nueva York, 2006.

Nussbaum, Martha C., Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”, trad. Carme Castells, Paidós, Barcelona, 2012.

Pogge, Thomas, “The International Significance of Human Rights”, The Journal of Ethics, (2000) 4.

Rawls, John, Derecho de Gentes, trad. Hernando Valencia Villa, Paidós, Barcelona, 2001.

_____, La justicia como equidad. Una reformulación, trad. Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2012.

_____, Liberalismo Político, trad. Sergio René Madero Báez, FCE, México, 2015.

Reus-Smit, Christian, “Human Rights in a global ecumene”, International Affairs, 87:5 (2011).

Rivera Castro, Faviola, Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant, UNAM, México, 2014.

Rorty, Richard, “Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo”, trad. Anthony Sampson, Praxis Filosófica, Universidad del Valle, (1995) 5.

Schneewind, J. B., La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna, trad. Jesús Héctor Ruiz Rivas, FCE, México, 2009.

Schilpp, Paul Arthur, La ética precrítica de Kant, trads. Jerónimo Muño y Elsa Cecilia Frost, UNAM, México, 1997.

Sedgwick, Sally, Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals. An Introduction, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Sunstein, Cass, “Incompletely theorized agreements”, Harvard Law Review, vol. 108.

Taylor, Charles, Argumentos Filosóficos, trad. Fina Birulés Bertrán, Paidós, Barcelona, 1997.

_____, Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, s.l., s.f..

_____, El Multiculturalismo y “la Política del Reconocimiento”, trads. Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca, FCE, México, 2009.

_____, Fuentes del Yo, trad. Ana Lizón, Paidós, Barcelona, 2006.

_____, Hegel, trad. Francisco Castro Merrifield, Anthropos, Barcelona, 2010.

_____, La Ética de la Autenticidad, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Paidós, Barcelona, 1994.

_____, La libertad de los modernos, trad. Horacio Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

SITIOS DE INTERNET

https://www.cwgl.rutgers.edu/docman/coalition-building/620-legacy-of-vienna-feminism-and-human-rights/file.
Bunch, Charlotte, Legacy of Vienna: Femminism and Human Rights, International Expert Conference on Vienna + 20, Vienna, 27 de junio de 2013.

https://www.bbc.com/news/amp/world-us-canada-56452471.
"US and China trade angry words at high-level Alaska talks", BBC, 19 de marzo de 2021.

https://www.oas.org/36ag/espanol/doc_referencia/Carta_NU.pdf
Carta de la Organización de las Naciones Unidas.

https://www.dw.com/en/west-notoriously-silent-on-saudi-rights-abuses/a-19027514
Coogle, Adam, "West, notoriously silent on Saudi rights abuses", DW, 4 de febrero de 2016.

https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199688623.001.0001/acprof-9780199688623
Flikschuh, Katrin, "Human Rights in Kantian Mode", en: Rowan Cruft, Matthew Liao y Massimo Renzo, eds., Philosophical Foundations of Human Rights, Oxford Scholarship Online, 2015.

https://www.un.org/sites/www.un.org/files/uploads/files/The_Highest_Asperation_A_Call_To_Action_For_Human_Right_SPA.pdf.
Guterres, Antonio, Secretario General de la ONU, La máxima aspiración. Llamamiento a la acción en favor de los derechos humanos, 2020.

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@dgreports/@dcomm/documents/genericdocument/wcms_748428.pdf.
International Labor Organization, The world of work and COVID-19.
https://edition.cnn.com/2021/04/12/china/south-china-sea-taiwan-military-tensions-intl-hnk/index.html.

Lendon, Brad, “US and China deploy aircraft carriers in South China Sea as tensions simmer”, CNN, 12 de abril de 2021.

https://www.latinamerica.undp.org/content/rblac/en/home/presscenter/director-s-graph-for-thought/no-safer-place-than-home---the-increase-in-domestic-and-gender-b.html.
López-Calva, Luis Felipe, Secretario General Adjunto de la ONU y Director Regional para América Latina y el Caribe del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

https://www.ishr.ch/news/polarisation-over-human-rights-indication-progress.
International Service for Human Rights, Comunicado de prensa, 29 de septiembre de 2014.

https://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21009&LangID=E.
Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU, Comunicado de prensa “Human Rights under increasing attack”, 10 de diciembre de 2016.

https://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/FMRpdfs/Human-Rights/cairo.pdf
Organización de la Cooperación Islámica, Declaración de Derechos Humanos en el Islam, El Cairo, 1990.

https://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf
Organización de las Naciones Unidas, Declaración y Plan de Acción de Viena, Conferencia Mundial de los Derechos Humanos, 1993.

https://www2.ohchr.org/spanish/bodies/hrcouncil/docs/A.RES.60.251._Sp.pdf
Organización de las Naciones Unidas, Resolución A/RES/60/251 de la Asamblea General, aprobada el 3 de abril de 2006.