

## JUSTIFICACIÓN LIBERAL-PRAGMATISTA DE LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS

### LIBERAL-PRAGMATIST RATIONALE OF THE HUMAN RIGHTS CULTURE<sup>1</sup>

Alessandro Caviglia Marconi<sup>1</sup>

Nosotros no podemos ser ellos, los de enfrente, los que entienden la vida por un botón sangriento; como tiburones, voracidad y diente, panteras deseosas de un mundo siempre hambriento.

Miguel Hernández

#### RESUMEN

*El autor presenta la forma en que la cultura política liberal ha surgido del mal radical que supuso las guerras de religión durante los siglos XVI y XVII y ha devenido el marco en el que instala la Cultura de los Derechos Humanos, para luego presentar la justificación liberal-pragmatista de dicha cultura. Dicha justificación se inspira en las propuestas de Richard Rorty que enfatizan el aspecto ético-político de la Cultura de los Derechos Humanos, complementándola con los aportes jurídicos del John Rawls. Finalmente, el autor señala una tarea pendiente, a fin de lograr su vigencia, a saber, la reorganización del sistema económico global. Dicha tarea se inspira en la propuesta de Thomas Pogge.*

#### Palabras clave

*Derechos Humanos, liberalismo, guerra de religiones, holocausto judío, justificación pragmatista, derechos sociales, Richard Rorty, John Rawls, Thomas Pogge*

#### ABSTRACT

*The author presents the way in which liberal political culture has emerged from radical evil that led to religious wars during the Sixteenth and Seventeenth centuries and has become the framework on which the Culture of Human Rights was installed, and then he presents the liberal-pragmatist rationale of that culture. This rationale is based on Richard Rorty's proposal, which emphasizes the ethical-political aspect of the Human Rights Culture, supplementing it with the legal contributions of John Rawls. Finally, the author notes a pending task, to achieve its effect, namely the reorganization of the global economic system. This task is inspired by Thomas Pogge's proposal.*

#### Keywords

*Human Rights, liberalism, religious war, Jewish Holocaust, pragmatic rationale, social rights, Richard Rorty, John Rawls, Thomas Pogge*

La historia de los Derechos Humanos se encuentra inserta en la historia del liberalismo político en Occidente, ya sea desde el ámbito de los movimientos liberales de las nacientes sociedades burguesas, como aquellos que

condujeron al acceso a los denominados *Bill of Rights* en Inglaterra, como los que condujeron a la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos* y a la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* después de la Revolución Francesa. Todos estos

<sup>1</sup> Magíster en filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor del departamento de Filosofía y Teología de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón, y de otras universidades. Ha escrito numerosos artículos y ha participado como ponente en conferencias y eventos nacionales e internacionales.

acontecimientos políticos fueron desplegados por agentes que llevaron adelante ideas liberales que tienen una doble fuente: por una parte, las nacientes sociedades burguesas, y, por otra, las ideas filosóficas de héroes del pensamiento como son John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

Fruto de la articulación de las ideas y acontecimientos que dieron origen al liberalismo político se han abierto las puertas para la gestación de una Cultura de Derechos Humanos<sup>2</sup>. Dicha cultura tiene su partida de nacimiento después de la amarga experiencia del Holocausto judío cuyo emblema central es el campo de concentración de Auschwitz<sup>3</sup>. Siguiendo la perspectiva de Richard Rorty, podemos afirmar que la Cultura de los Derechos Humanos es un hecho feliz de la Cultura Post-holocausto, pues se presenta como una reacción a los acontecimientos del holocausto, reacción que reclama a gritos que aquello que los nazis hicieron contra los judíos, los gitanos y los homosexuales no debe volver a repetirse con ningún ser humano<sup>4</sup>.

Tanto el liberalismo como la Cultura de los Derechos Humanos se pueden interpretar como una reacción frente al mal radical. En el caso del liberalismo, dicho mal se encuentra representado por las guerras de religión que azotaron Europa durante los siglos XVI y XVII, mientras que para la Cultura de los Derechos Humanos lo constituye la experiencia del Holocausto.

En lo que sigue presentaré cómo la cultura política liberal ha surgido del mal radical que supuso las guerras de religión durante los siglos XVI y XVII y ha devenido el marco en el que se instala la Cultura de los Derechos Humanos (1), para pasar a presentar la justificación liberal-pragmatista de dicha Cultura que se inspira en la propuesta de Richard Rorty (2). Puesto que la propuesta liberal-pragmatista desarrollada por Rorty enfatiza el aspecto ético-político de la Cultura de los Derechos Humanos, será necesario complementarla con el componente jurídico que aporta el filósofo estadounidense John Rawls (3). Finalmente anotaré algunas conclusiones, perfilando una tarea pendiente en la reflexión y en la actividad en Derechos Humanos: el combate contra la pobreza, tarea señalada por el filósofo estadounidense Thomas Pogge (4).

### 1.- El liberalismo político como respuesta al mal radical de las guerras de religión<sup>5</sup>

Michael Walzer define acertadamente al liberalismo como “el arte de la separación<sup>6</sup>”. Antes de la constitución del mundo político, jurídico y cultural liberal en los siglos XVI y XVII imperaba el mundo medieval, en el cual el “mapa” social, político y cultural carece de fronteras. No es que no existiesen fronteras entre los reinos que se generaron en la Europa medieval, sino que no existían las fronteras, que hoy conocemos, entre las instituciones. Entre la esfera de una institución –como puede ser el Estado– y otra institución

<sup>2</sup> Tomo la expresión “Cultura de los Derechos Humanos” de Eduardo Rabossi y Richard Rorty y la asumo porque considero que es la mejor manera de dar cuenta de la complejidad del fenómeno de los Derechos Humanos.

<sup>3</sup> Cf. RORTY, Richard; *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo en Verdad y progreso* Barcelona: Paidós, 2000. Sobre la experiencia del campo de concentración se pueden ver los testimonios de Primo Levi y Eli Wiessel, así como el excelente ensayo de Giorgio Agamben titulado “Lo que queda de Auschwitz”.

<sup>4</sup> Aquello que sucedió en Auschwitz, Dachau y en otros campos de concentración durante la dominación Nazi en Europa del este fue horrendo a tal medida que remeció por completo no solo las conciencias alemana y europea, sino la del mundo entero. Después de ello la humanidad pudo palpar directamente que la capacidad del ser humano de tratar cruelmente y causar sufrimiento a sus congéneres carece de límites. Es por eso que se generó en la humanidad un radical viraje de conciencia al toparse con dichos males. Como fruto de dicho viraje se acuñaron términos como el de “crímenes de lesa humanidad”. Al comentar los crímenes que los nazis perpetraron contra los judíos, Hannah Arendt señala que si bien los afectados fueron los judíos, en ellos se afectó a la humanidad entera, se trataba, pues de crímenes que lesionan a la humanidad entera. Cf. ARENDT, Hannah; *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Lumen, 2008. El término “crímenes de lesa humanidad” tiene su base en el texto de Arendt y fue incorporado tanto a la literatura sobre Derechos Humanos como a aquella que versa sobre el Derecho Internacional Humanitario.

<sup>5</sup> La idea del surgimiento del liberalismo como una respuesta frente al mal radical de la guerra de religiones ha sido desarrollada por Gonzalo Gamio de manera clara y precisa. Estoy en deuda con él respecto de estas ideas.

<sup>6</sup> WALZER, Michael; *El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones*, en *Guerra, política y moral*, Barcelona: Paidós, 2001

—como la Iglesia— no existía entonces una separación, de tal manera que la Iglesia se convertía en un poder que determinaba las decisiones políticas<sup>7</sup>. El mundo liberal se inaugura precisamente con la separación de las esferas de las diferentes instituciones, especialmente la distinción entre el Estado y la Iglesia. Al producirse, en el siglo XVI, la reforma protestante por completo, con el nacimiento de las Iglesias luterana, calvinista, anglicana, entre otras, surgió en Europa el triste episodio de la guerra entre religiones. Baruch Spinoza, en Holanda, y John Locke, en Inglaterra, fueron dos testigos del mal que era la guerra que enfrentaba a cristianos de diferentes denominaciones. Locke da testimonio de este mal en sus textos sobre la tolerancia. Así en su *Carta sobre la tolerancia* de 1685 sostiene que

*La tolerancia es la característica de la verdadera Iglesia. Pues aunque algunos blasonan de la antigüedad de lugares y nombres o del esplendor de sus ritos, otros de la reforma de sus enseñanzas, y todos de la ortodoxia de su fe (ya que cada uno se considera ortodoxo), estas y todas las demás pretensiones de esa clase puede que solo sean señales, no de la Iglesia de Cristo, sino de la lucha de los hombres con sus semejantes para adquirir poder y mando sobre ello<sup>8</sup>*

Con ello, señala Locke, que las partes beligerantes traicionan el espíritu del cristianismo, que es una religión no del odio, sino del amor; no de la intransigencia, sino de la tolerancia. Pero, el mismo Locke se daba cuenta de que lo que había vuelto al cristianismo en esa figura monstruosa de odio y destrucción no era la reforma protestante, sino el hecho de que no existía una separación entre la Iglesia y el Estado, de manera que quien ocupaba el poder político de un reino imponía sus creencias religiosas sobre todos los súbditos. Esto

fue también denunciado por Locke en su texto señalando que los magistrados tienen el derecho de imponer solo aquellos mandatos sobre los súbditos que, de resultar errados y perjudiciales, podrían después enmendar. Pero cuando estos magistrados imponían un credo religioso específico y, a causa de ello, se condenase a los súbditos al infierno por no haber creído en la verdadera religión, a la hora de sus muertes los magistrados no están allí para enmendar el error que han cometido. De esta manera, es mejor que la cuestión de creencia religiosa sea considerada perteneciente al fuero de conciencia de cada persona, y cada cual corra el riesgo por su apuesta en este asunto.

Es por ello que se exige la separación entre el Estado y la Iglesia, de manera que no importando cuál sea la religión del soberano, los súbditos puedan mantener sus propias creencias sin ser forzados por el poder político a cambiarlas, o a ser hostigados y perseguidos por ellas. Con la separación de las esferas de ambas instituciones se inaugura el liberalismo. Ello se debe a que con la mencionada separación se abre paso a un conjunto de libertades que antes no existían: las libertades de credo religioso, junto con la libertad de pensamiento. De esta manera, el liberalismo nace como un principio que señala que instituciones distintas deben de separar sus esferas de tal manera que no se influyan unas con otras. Con el transcurso del tiempo, ese principio se fue aplicando a la separación de otras esferas como son el Estado y el mercado, el Estado y la Universidad, la Universidad y la Iglesia, el mercado y la Iglesia, el mercado y la Universidad, y otras instituciones de la sociedad. De esta manera, los funcionarios del Estado no podrán intervenir en la esfera del mercado para determinar qué agentes tienen derecho a intercambiar bienes y dinero, y

<sup>7</sup> Esto sucedió, especialmente, después de la reforma cultural y administrativa que produjo Gregorio Magno, que tuvo como resultado centralizar la Iglesia en un solo foco de poder político —el Vaticano— y logró consolidar el poder papal sobre los poderes de los reyes y del emperador. De esta manera, el Papa es quien dirime en los pleitos entre los reyes y es quien decide cuál es el Emperador legítimo. Con ello logró constituir, a través de la eficacia del derecho canónico, un poderoso poder político. Cf. BERMAN, Harold; *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México: FCE, 2001 y PRODI, Paolo; *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderna entre conciencia y derecho*, Katz: Madrid, 2008.

<sup>8</sup> LOCKE, John; *Carta sobre la tolerancia*, en: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid: Alianza Editorial, 1999. P. 61.

bajo qué condiciones, sino que esta distinción abre paso a la libertad de concurrencia en el mercado y a la autorregulación de los precios, tal como lo exige con claridad Adam Smith en su célebre *Riqueza de las naciones*<sup>9</sup>.

Pero esta separación de esferas protege al Estado, la Iglesia y la Universidad de la penetración de poder del dinero; de manera que el poder político no es detentado por los representantes de las corporaciones más poderosas, sino por los representantes de toda la ciudadanía. De la misma manera, las Iglesias no otorgan la salvación, los sacramentos y los títulos eclesiásticos a cambio del dinero; lo mismo que las universidades no otorgan notas y títulos a cambio de dinero, y tampoco se desnaturalizan convirtiéndose en instituciones con fines de lucro, pues con ello los catedráticos pierden la libertad de expresar y exponer sus ideas, así como la universidad pierde la pluralidad de saberes y perspectivas que constituyen su propia naturaleza. De esta manera, la expansión del principio liberal abre curso a una pluralidad de libertades sumamente importantes: desde la libertad de creencia a la libertad de concurrencia en el mercado; desde la libertad de participación política a la libertad a una vida digna a través de un trabajo; desde la libertad de desplazamiento y exploración por el territorio del pensamiento y las ideas, hasta la libertad desplazamiento por el territorio del país y la de trascender las fronteras nacionales de manera legal.

Pero, además de constituirse en un principio de separación de esferas, el liberalismo se instaura como un punto de vista crítico que permite denunciar las trasgresiones de las esferas que algunas instituciones realizan. En este sentido Walzer ha recogido el término “tiranía”, que Locke ya había precisado con bastante claridad<sup>10</sup>. De esta manera, cada una de las trasgresiones de una esfera sobre otra es denominada tiranía. Cada esfera es una esfera de creación y distribución de

algunos bienes sociales, en la que, en virtud al significado de cada bien imaginado y creado socialmente, se señala cuál es su circuito de distribución, es decir, entre qué personas y bajo qué principios se distribuye los bienes que pertenecen a cada esfera. Así, las Iglesias representan una esfera de distribución de un bien que se denomina “salvación”<sup>11</sup>. Para distribuir dicho bien, las Iglesias cuentan de medios denominados sacramentos, que son repartidos por personas específicas a personas que cumplan determinadas condiciones, todo ello por razones internas a la propia esfera de distribución.

De la misma manera, en el Estado se distribuye otro bien diferente, que es el poder político, por razones completamente propias a dicha esfera, como son el voto de la mayoría y el mérito, ya se trate de presidentes, congresistas o ministros. En el mercado, a su vez, se distribuye el bien dinero y los bienes que se encuentran a disposición en él por razones específicas de su esfera. Pero como no todo está a venta en el mercado, la pretensión de acceder a un bien externo a la esfera del mercado a través del dinero constituye una tiranía. Así, el intento de acceder al poder de dar salvación a través del dinero constituye una tiranía que se conoce como simonía. Dicho término tiene su origen en la figura de Simón el Mago, que en los Hechos de los Apóstoles aparece como aquél que al ver los milagros que realizaban Pedro y los demás apóstoles, ofreció a Pedro dinero para que le dé el poder de hacer milagros. Como es obvio, ese poder no se compra ni se vende, y todo aquél que intente comprar dicha capacidad u ocupar un puesto en la Iglesia a través del dinero está cometiendo una tiranía.

Así como la tiranía del dinero sobre la salvación se llama simonía, la tiranía del parentesco sobre el cargo público se denomina nepotismo, y aquella del dinero sobre el amor la conocemos como prostitución. El liberalismo nace de un mal, que es

<sup>9</sup> Cf. SMITH, Adam; *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona: Orbis, 1983.

<sup>10</sup> Cf. WALZER, Michael; *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 2001, además de LOCKE, John; *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

<sup>11</sup> Aquello que el término “salvación” significa depende de cada Iglesia e incluso de cada persona. En cierto modo la salvación tiene que ver con la obtención de los bienes espirituales o materiales más preciados, como la salud física, la sanación de alguna enfermedad grave, lograr ciertos objetivos preciados en la vida o lograr estar en una buena posición en el mundo después de la muerte. Cf. JAMES, William; *La voluntad de creer*, en CLIFFORD, William y William JAMES; *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos, 2003.

la guerra entre religiones, y se consolida como una empresa política que combate el mal de la tiranía. El liberalismo aparece como una manera de enfrentar y dar respuesta a ciertos males sociales, políticos y jurídicos que fueron surgiendo en Europa. Surge como una reacción a males radicales y profundos como las guerras religiosas, las tiranías y abusos de diferente índole. Del mismo modo, la Cultura de los Derechos Humanos ha surgido como una reacción al mal generado durante la Segunda Guerra Mundial: el holocausto.

## 2.- La justificación liberal-pragmatista de la Cultura de los Derechos Humanos

En esta sección me concentraré en el esclarecimiento de una justificación liberal-pragmatista de los Derechos Humanos. Esta justificación es de carácter liberal, porque la Cultura de los Derechos Humanos abre paso y potencia el ejercicio de las libertades de las personas. La justificación es pragmatista porque se esgrime a través de argumentos pragmatistas, que son antiesencialistas y antimetafísicos<sup>12</sup>. Muchos intelectuales, políticos y agentes de la sociedad civil esperan que se les ofrezca una fundamentación racional y definitiva de los Derechos Humanos, pero hoy en día resulta imposible dar una fundamentación racional última ni de los Derechos Humanos ni de cualquier otra cosa, pues la filosofía contemporánea, después de Marx, Nietzsche y Freud –los llamados por Paul Ricoeur *maestros de la sospecha*– ha caído en la cuenta que la razón no tiene los poderes suficientes para ofrecer una fundamentación definitiva de nada, ya sea en el plano de la filosofía práctica como en el de la filosofía teórica. En el ámbito de los principios

jurídicos, morales y políticos a lo máximo que podemos aspirar desde entonces es a una justificación a través del discurso, tal como lo propone Jürgen Habermas<sup>13</sup>, o a través de una justificación que resulte plausible, tal como lo propone Ernst Tugendhat<sup>14</sup>, o recurriendo a una estrategia pragmática como lo sugieren tanto Richard Rorty como John Rawls.<sup>15</sup>

En vez de satisfacer los requerimientos de una fundamentación racional sólida y perenne, ofreceré una justificación que denominaré pragmatista. Como ya he anotado, no es posible satisfacer dichos requerimientos, puesto que el estado de la discusión filosófica contemporánea hace difícil plantear la justificación de los derechos en término de una metafísica trascendente, de orden tradicional, o en los de una metafísica trascendental, basada en la naturaleza de la razón, como la kantiana. Esta justificación pragmatista es de naturaleza liberal. Ella brota de las intuiciones propias de sociedades plurales y libres, intuiciones que se han forjado en la práctica histórica de dichas sociedades.

Pero, además, esta justificación es de carácter político, puesto que las intuiciones que la nutren son de índole político<sup>16</sup>. Esta justificación opera sobre la base de las intuiciones que brotan en las sociedades plurales y liberales, intuiciones como el rechazo a la esclavitud, la tolerancia, el rechazo a la crueldad, la libertad y la igualdad de los ciudadanos, la no discriminación social por cuestiones de religión, opción sexual, pertenencia étnica, raza, discapacidad o condición socio-económica. Todas estas intuiciones exigen organizar la estructura básica de la sociedad a fin de permitir la libertad y la igualdad jurídica de los miembros de la sociedad, y diseñar políticamente

<sup>12</sup> Ciertamente, hay quienes quisieran acceder a una justificación “sólida” y “definitiva” de los Derechos Humanos, que sea resistente al paso del tiempo y al encuentro intercultural. Es por eso que muchas veces se nos exige a los filósofos que apelemos a una base metafísica o esencialista, como una idea metafísica de naturaleza humana, que eche mano del recurso a las esencias, para tener una supuesta justificación adecuada.

<sup>13</sup> Cf. HABERMAS, Jürgen; *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991.

<sup>14</sup> Cf. TUGENDHAT, Ernst; *Ser-Verdad-Acción. Ensayos filosóficos* Barcelona: Gedisa, 1998.

<sup>15</sup> Cf. RORTY, *Verdad y progreso*, Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós, 2000, y RAWLS, John; *El derecho de gentes y una revisión de la “idea de razón pública”*, Barcelona: Paidós, 2001.

<sup>16</sup> El término “político” es usado en un sentido particular, acuñado en la filosofía política desde Aristóteles, y reactualizado por Hannah Arendt, Jürgen Habermas y John Rawls, entre otros. “Político” no refiere a la política partidaria ni a la exclusiva lucha por el poder, al como Maquiavelo pensó la política. Más bien el término es usado aquí como la búsqueda de hacer vales los derechos y las libertades de los ciudadanos a través de acciones y declaraciones frutos de la deliberación público, activando o que Arendt y Habermas denominan poder comunicativo.

las instituciones fundamentales de la sociedad<sup>17</sup>.

## 2.1.- Los adversarios de la justificación pragmatista-liberal de la Cultura de los Derechos Humanos

La justificación pragmatista-liberal cuenta con dos adversarios que hay que comenzar por presentar y rebatir. En primer lugar, se encuentran los defensores de una posición iusnaturalista de los derechos humanos. En segundo lugar se encuentran los defensores del positivismo jurídico, quienes desdeñan toda justificación de los derechos humanos. Los primeros consideran que es posible fundamentar sólida y definitivamente los Derechos Humanos recurriendo a la idea metafísica de naturaleza humana. La estrategia de hacerse una imagen de la naturaleza o esencia humana, y a partir de allí derivar ciertos derechos que, supuestamente, le corresponde. Se trata de una estrategia que tiene larga data y se remonta a los sofistas en la antigua Grecia, pasando por Aristóteles y los intelectuales de la Edad Media. Incluso en la modernidad hay quienes recurren a la idea metafísica de naturaleza humana para derivar de ella derechos. Pero esta estrategia tiene tres problemas centrales que la hacen inviable. En primer lugar, encontramos que entre los diferentes representantes de esta tendencia hay un desacuerdo respecto de en qué consiste la mencionada naturaleza humana. Así, algunos consideran ciertos elementos que otros rechazan, y el problema parece ser que aún no se ha producido el acuerdo al que algún momento se llegará, ya sea porque la discusión filosófica nos permitirá acceder a la esencia humana, ya sea por

que el advenimiento de un intelectual dotado de una iluminación especial y una mente superior que le permita llegar a la meta de conocer la esencia humana. Pero en realidad el problema de esta argumentación está en otro lugar. Encontrar la causa del desacuerdo entre los iusnaturalistas nos conduce a las otras dos deficiencias. La segunda dificultad del argumento iusnaturalista consiste en que, cuando algún intelectual postula una idea de naturaleza humana, lo que sucede es que subrepticamente le indilga sus prejuicios religiosos, morales o filosóficos. De esta manera alguno puede pensar que son solo seres humanos bípedos implumes que tengan ciertas características específicas, como ser blancos, racionales, no afeminados, etc. La tercera objeción al iusnaturalismo en Derechos Humanos proviene del estado actual de la discusión filosófica. Después de las críticas de los *maestros de la sospecha*, resulta imposible volver a fundamentaciones metafísicas, como lo requiere el iusnaturalismo.

A los defensores del iusnaturalismo, la justificación liberal-pragmatista puede parecer débil y frágil, pues se basa en intuiciones que son culturales e históricas, por lo tanto transitorias, y no permanentes y universales. Ciertamente, se trata de una argumentación “débil”, pero no frágil, sino robusta. Es débil en el buen sentido que asume el debilitamiento de las categorías metafísicas<sup>18</sup>. En cambio, una justificación metafísica resulta ser débil en el mal sentido del término, puesto que se apoya en presupuestos que resultan ser frágiles en el estado de la discusión filosófica actual. Algunos han sostenido que considerar estas intuiciones como históricas y

<sup>17</sup> El término “intuición” ha llevado a varios críticos a error, pues ellos han interpretado ese concepto como verdades que se pueden captar u observar ya sea a través de la razón, ya sea a través de los sentidos, como si se tratase de objetos que el uso teórico de la razón puede asir. En cambio, dicho término refiere a formas de entender la vida práctica que conducen a un mejor acuerdo entre las partes de una sociedad y que son propios del uso práctico de la razón. No se trata de “conocimientos” o “verdades en torno al mundo objetivo”, sino de acuerdos prácticos generados en las sociedades a través de un aprendizaje histórico. El término “intuitivo” se utiliza aquí al interior de un giro fundamental: no se trata de elementos correspondientes a la teoría (como la captación de las esencias del mundo externo) sino de herramientas eminentemente pragmáticas. Para poder entender mejor el uso que del término se está haciendo aquí es necesario tener en cuenta la distinción metafísica entre “intuicionismo racional” y “constructivismo”

<sup>18</sup> Gianni Vattimo, siguiendo la tradición de pensamiento que atraviesa la filosofía de Nietzsche, de Heidegger y de Gadamer ha sugerido acertadamente que la filosofía contemporánea es fruto del debilitamiento y la disolución de las estructuras metafísicas, tanto en ontología como en religión. De esta manera, el debilitamiento de la metafísica y del Dios metafísico en la historia de la filosofía ha terminado por constituir lo que denomina “pensamiento débil”. Por él no se debe entender ni que nuestra capacidad de argumentar ni que nuestra capacidad de representarnos ideas en nuestra mente se ha debilitado, sino que se han disuelto las estructuras y categorías metafísicas que sostenían al supuesto conocimiento extraempírico, a las bases del dominio despótico y a las bases de una religión metafísica que imponía un dominio tiránico sobre los fieles y sobre la sociedad en su conjunto. Cf. VATTIMO, Gianni; *Filosofía, política y religión: más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo: Nobel, 1996.

transitorias es postular una suerte de historicismo trasnochado, a modo del positivismo del siglo XIX. Señalar que las intuiciones que sostienen a la democracia liberal y a los Derechos Humanos son gestados históricamente, no supone una mirada evolutiva y de progreso tal como lo sostiene el positivismo. No nos encontramos destinados a ellos (como Compté lo podría suponer en su tiempo), sino que resultan ser los mejores arreglos políticos y jurídicos, es decir, las mejores creencias, que hemos alcanzado después de trágicas experiencias como lo han sido las dos Guerras Mundiales y el holocausto judío.

Pero la justificación pragmático-liberal de la Cultura de los Derechos Humanos no encuentra solo como adversarios a quienes exigen una fundamentación metafísica y esencialista. También hay quienes desdeñan la necesidad de una justificación de los Derechos Humanos, como es el caso de algunos filósofos y juristas de orientación positivista, como son el prestigioso historiador y analista de las ideas políticas italiano Norberto Bobbio<sup>19</sup> y el filósofo norteamericano Jack Donnelly<sup>20</sup>, según la cual el asunto de la argumentación filosófica de los Derechos Humanos es irrelevante puesto que ya están dados los instrumentos y los dispositivos legales, además el asunto al respecto estaría suficientemente definido, sobre la base —claro está— del consenso actual apoyado en el positivismo jurídico, que sostiene que el hecho de que la mayoría de los Estados han adherido a los pactos y convenios de Derechos Humanos y los han positivizado en el derecho constitucional bajo

la forma de derechos fundamentales, ofrece un argumento suficiente para dar por zanjada la discusión.

Por consiguiente, de lo que se trata es de implementar y garantizar que se cumplan dichos derechos. Ciertamente, algunos de los defensores de esta posición están en lo cierto al señalar que, a estas alturas, los Derechos Humanos forman ya parte de nuestro mundo por su presencia e importancia en la vida política contemporánea, pero es necesario tener en claro que todo lo que es importante para nosotros y nuestro mundo, por el mismo hecho de su relevancia para nosotros, requiere de justificación<sup>21</sup>.

Esta argumentación positivista viene de un positivismo conocido como “positivismo inclusivo”. Como es sabido, lo que caracteriza originariamente al positivismo jurídico es excluir todo tipo de consideración moral y política bajo la pretensión de hacer del derecho una ciencia<sup>22</sup>. De esta mara, el positivismo jurídico clásico sostiene la tesis de la desconexión entre el derecho y la moral. Sin embargo, positivistas como Bobbio y Donnelly abrazan una posición incluyente de la moral, que procede precisamente insertando los Derechos Humanos (que son el componente moral) en el sistema jurídico positivo y de esa manera irradia una luz moral sobre todo el sistema<sup>23</sup>. Pero como he señalado arriba, esta estrategia no es suficiente porque una cosa es “incorporar” y otra es “justificar”. Los positivistas incluyentes consideran que la incorporación de los Derechos Humanos dentro del sistema positivo nos exime de la tarea de justificarlos.

<sup>19</sup> Cf. BOBBIO, Norberto; *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona: Gedisa, 1992. Además BOBBIO, Norberto y Michelangelo BOVERO; *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, México: FCE, 1986, y BOBBIO, Norberto; *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara, 1995.

<sup>20</sup> Cf. DONNELLY, Jack; *Derechos humanos universales en teoría y en práctica*, México: Gernika, 1994.

<sup>21</sup> Lo mismo sucedería con el liberalismo, en el sentido que la fuerza y la expansión del mercado trae consigo las creencias cuestionables de que basta con la globalización para que la presencia fáctica del poder del mercado adquieran no requieran de esfuerzos de una argumentación filosófica que los valide y baste solo con afirmar que su existencia es suficiente para justificarlos y que lo que se necesita solo de expandir los procesos de inclusión económica y el fomento de las inversiones. Esto último viene añadido a la incorrecta tesis sostenida por Mario Vargas Llosa, y los liberales que lo circundan —como Héctor Ñaupari— según la cual la expansión de la red del mercado, y la consecuente inclusión en el mercado va a traer consigo la expansión de la incorporación de los grupos y culturas excluidas de los sistemas políticos y de los centros de tomas de decisiones políticas. Esta tesis es a todas luces falsa, porque la inclusión en el mercado no es lo mismo que la inclusión en la toma de decisiones políticas, además que la historia de muchos países ha demostrado claramente que el primer proceso de inclusión no conduce automáticamente al segundo. Para hacer posible la inclusión política se necesita de una determinación política de hacer copartícipe de la toma de decisiones a las partes. En el Perú, por ejemplo, se ha hecho patente innumerables veces que la inclusión económica puede ir a la par de autoritarismo político y de discriminación racial tanto a nivel social como político.

<sup>22</sup> Cf. KELSEN, Hans; *Teoría pura del derecho*, Bnos.As.: Eudeba, 1960.

<sup>23</sup> Estoy en deuda con Gilmer Alarcón respecto a la distinción entre el positivismo incluyente y excluyente.

Una muestra de que el argumento positivista y juridizante de los Derechos Humanos, que confía más en la positivización de los dispositivos legales que en la argumentación que los valide, es que en muchas sociedades hay una ausencia de (o una precaria) conciencia de los derechos. En sociedades como la peruana los derechos no están enraizados, hay un problema que Eduardo Cáceres denomina legitimidad social. Se trata de un problema de reconocimiento, de internalización, de validez social de los derechos. Ejemplos de ello son fenómenos como el del desinterés que se tiene frente al juicio a Fujimori, o la talante autoritaria que tienen muchas instituciones en el país, como la escuela, las universidades, la familia, las Iglesias y muchos partidos políticos. Otro ejemplo de ello es el poco compromiso que tienen los partidos políticos con los Derechos Humanos.

El problema de la legitimidad social puede crear la ilusión (que aqueja a los positivistas, especialmente en el derecho) de que, en efecto, no se requiere de una justificación, sino de insistir en la implementación fáctica de los derechos. Esta visión ignora que la legitimidad social no es solo una cuestión jurídica, sino que es además cultural, es decir, exige la generación de una cultura de derechos en la que se genere una conciencia de los mismos. Además, el argumento positivista desconoce que existe un poderoso vínculo entre las argumentaciones y la legitimidad social de los derechos. Este vínculo no significa que una buena argumentación vaya a resolver los problemas de vigencia social de los derechos, sino que una buena argumentación permite comprender los procesos históricos en los que los derechos han surgido. La relación entre la argumentación filosófica de los derechos y la vida social no es ni inexistente ni arbitraria (y por supuesto, tampoco mecánica), sino que los argumentos filosóficos son un momento de la reflexión en los procesos sociales. Las argumentaciones son síntesis conceptuales de lo que ha sucedido y sucede en una sociedad<sup>24</sup>.

## 2.2.- El pragmatismo

El pragmatismo es una corriente filosófica que se originó a mediados del siglo XIX en Estados Unidos y tuvo entre sus exponentes más importantes a Charles Sanders Peirce, a William James y a John Dewey. En la segunda mitad del siglo XX es renovado y se articuló el neopragmatismo, cuyos representantes más importantes son Donald Davidson, Omar W. Quine, Hilary Putnam, Richard Rorty y Richard Bernstein. En su momento Peirce acuñó uno de los principios fundamentales del pragmatismo, que señala que una creencia es una regla o disposición para la acción<sup>25</sup>. A través de esa concepción de creencia, el pragmatismo propone que abandonemos los dualismos clásicos de la filosofía como son las distinciones entre conocimiento y opinión, sujeto y mundo, verdad y experiencia, entre otros. Los pragmatistas, desde Peirce, James y Dewey sugieren que utilicemos el término *creencia* de manera indistinta para conocimiento, verdad, idea y opinión. Lo que denominamos verdad o conocimiento es una creencia sobre la cual tenemos un mayor acuerdo, y opinión refiere solamente a una creencia sobre la cual hay una mayor discrepancia. Con esta concepción de creencia lo que el pragmatismo está cancelando acertadamente es la idea de una verdad inmutable y metafísica, que se halla fuera del mundo de nuestras experiencias.

El hecho de que el pragmatismo defina a la creencia como una regla para actuar significa una transformación profunda en la orientación de la empresa filosófica. Antes, la filosofía se entendía como la empresa intelectual que tiene como objetivo acceder a la verdad inmutable que se halla más allá de toda experiencia humana posible, es decir, la verdad metafísica. Una vez que se habría llegado a esa meta, lo único que quedaba a la actividad de los filósofos es aferrarse a esas verdades volcando la mirada hacia el pasado. Al asumir el concepto de creencia, el pragmatismo asume una concepción instrumentalista de la

<sup>24</sup> Estoy en deuda con Eduardo Cáceres respecto de estas intuiciones.

<sup>25</sup> PIERCE, Charles Sanders; How to Make Our Ideas Clear, en: Popular Science Monthly, enero, 1878.

verdad o la creencia<sup>26</sup>. De acuerdo a ésta, la verdad no es algo fijo que debemos venerar preservándola de todo cambio, sino que es un instrumento que sirve para discurrir exitosamente en el ámbito de nuestra experiencia. Si ciertas creencias o verdades ya no nos permiten aquello, a causa de que las circunstancias de nuestra experiencia variaron, entonces es necesario abandonar esas creencias y abrazar otras que nos permitan hacer frente a los desafíos que las nuevas experiencias nos plantean.

Detrás de esta concepción se encuentra una absorción de la teoría que Charles Darwin presentó en su libro *El origen de las especies*<sup>27</sup> según la cual las especies evolucionan por medio de un proceso de adaptación al medio, porque de otro modo no sobreviven. A fin de adaptarse, las especies animales van adquiriendo diferentes cosas, como un pelaje más frondoso o colmillos más fuertes. En el caso del ser humano sucede que el proceso de adaptación hizo que desarrollase una inteligencia más aguda y compleja de la de los demás animales, de tal manera que la distinción entre los seres humanos y los demás animales no es una de clase sino de grado. El ser humano cuenta con una inteligencia de un grado más complejo que el de otros animales. El desarrollo de esa inteligencia ha servido al hombre como un instrumento para adaptarse de mejor manera al medio que lo desafiaba. Lo específico de la inteligencia humana es que es capaz de desarrollar creencias o ideas, elementos éstos que le permiten al ser humano adaptarse de manera más rápida al mundo de sus experiencias. Al desarrollar creencias el ser humano cuenta con dos cosas de suma importancia. En primer lugar, es capaz de desarrollar cultura; en segundo lugar, es capaz de hacerse cargo de su propia evolución gracias a que puede reflexionar acerca del curso que quiere darle a su propia cultura.

### 2.3.- La justificación pragmatista de la Cultura de los Derechos Humanos

El que los seres humanos podamos hacernos cargo de nuestra propia evolución permite que modelemos nuestra vida cultural y nos hace capaces de regenerarla. Normalmente lo hacemos cuando nos encontramos ante desafíos que nos obligan a ello. Así como en el siglo XVI las guerras de religiones obligaron a los europeos a darse una forma cultural basada en la tolerancia, que denominamos liberalismo; de esa misma manera, la trágica experiencia de los campos de concentración creados por los nazis para exterminar a judíos, gitanos y homosexuales conminó a la humanidad entera a darse una nueva forma cultural, que es la Cultura de los Derechos Humanos. Quién acuñó el término “Cultura de Derechos Humanos” fue el jurista y filósofo argentino Eduardo Rabossi en su célebre ensayo titulado *El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico*, y *La teoría de los derechos humanos naturalizada*. Quién hizo relevante los textos de Rabossi en el debate internacional fue el filósofo Richard Rorty en *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo*. Tal como lo señala Richard Rorty, la Cultura de los Derechos humanos es un fenómeno feliz producto de la cultura post-holocausto<sup>28</sup>

Ahora bien, se hace necesario explicar el por qué se hace necesario pensar en una “Cultura de los Derechos Humanos” y no en “Derechos Humanos” a secas. Lo que está en juego aquí no es un simple cambio de palabras o términos sino un cambio de enfoque, un cambio que es fundamental para darle plausibilidad a los Derechos Humanos. Así, precisamente lo presenta Rabossi en *El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico*<sup>29</sup>, señalando que en la cuestión en torno a los

<sup>26</sup> Cf. JAMES, William; Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar, Madrid: Alianza editorial, 2001. Conferencia II.

<sup>27</sup> Cf. DARWIN, Charles; El origen de las especies, México: Porrúa, 2000.

<sup>28</sup> Cf. RORTY, Richard, Verdad y progreso, Barcelona: Paidós, 2000.

<sup>29</sup> RABOSSI, Eduardo; El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico, en Revista del Centro de Estudios Constitucionales, N° 3.

Derechos Humanos es necesario realizar un cambio de perspectiva, un nuevo enfoque teórico, para comprender que los Derechos Humanos son un fenómeno cultural, recurriendo a los recursos de la fenomenología contemporánea que tiene su fuente en Edmund Husserl<sup>30</sup>. Rorty recoge adecuadamente la intuición de Rabossi y precisa que el nuevo enfoque o perspectiva no es “teórico”, sino “pragmático” o, mejor dicho, “pragmatista”. La sugerencia de Rorty es que la nueva perspectiva es pragmática, por dos motivos. Primero, la reflexión intelectual y la teoría es una actividad, es decir una práctica desarrollada por los seres humanos en una comunidad<sup>31</sup>; de ahí que se vuelva al concepto de *theorein* que ya Aristóteles había presentado en los libros I y VI de su *Ética a Nicómaco*, donde se señala claramente que la investigación es una actividad, es decir una práctica humana. En segundo lugar, el enfoque pragmatista permite tomar distancia de los esfuerzos fallidos de fundamentar los Derechos Humanos. De esta manera, Rorty opone la perspectiva pragmatista a la perspectiva fundacionalista de los Derechos Humanos. La perspectiva que Rorty propone nos conduce a enmarcar a los derechos humanos en una Cultura de los Derechos Humanos.

La perspectiva fundacionalista (o también llamada por Rorty “fundamentalista”) de los Derechos

Humanos considera que la tarea de los filósofos respecto de los Derechos Humanos es ofrecer una fundamentación sólida recurriendo a un concepto metafísico de naturaleza humana. De acuerdo a esta perspectiva, de no acceder a ese concepto metafísico no podremos tener un punto firme al que aferrarnos para defender los Derechos Humanos de sus adversarios tanto teóricos como políticos. Una vez que habremos llegado a ese concepto metafísico, sostienen los fundamentalistas, ya habrá terminado la indagación filosófica y solo quedará la tarea de remitirnos constantemente a esa concepción dada en el pasado. El enfoque fundamentalista se encuentra siempre mirando al pasado, para volver a la concepción de naturaleza humana gestada en la modernidad o en la edad media. Pero una segunda característica de esta perspectiva es que se basa en una empresa epistemológica, es decir, el problema de los Derechos Humanos es fundamentalmente un problema de conocimiento, no de práctica. El problema de los Derechos Humanos consiste fundamentalmente en conocer la esencia o naturaleza humana.

De esta manera, para los defensores del enfoque fundamentalista, el problema de los Derechos Humanos se resuelve mirando al pasado para reconocer la esencia o naturaleza humana que los modernos o los medioevales habían ya fijado. Esta

<sup>30</sup> Respecto de la fenomenología Cf. HUSSERL, Edmund; *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Una introducción a la filosofía fenomenológica, Barcelona: Crítica, 1991. Allí Husserl describe el origen y la manifestación de la crisis de las ciencias occidentales señalando que la causa de ella consiste en la matematización de las ciencias y del mundo en los albores de la modernidad y que tiene su expresión filosófica en los trabajos de René Descartes. La modernidad hizo que toda realidad del mundo se convirtiera en un objeto matematizable y olvido que las mismas matemáticas brotan del mundo vital de las personas. Así, Husserl denuncia una inversión radical y fatal que opera en la modernidad: en vez de comprender que las matemáticas y las ciencias en general tienen, en última instancia, en el mundo vital, los modernos hicieron que las matemáticas y las ciencias adquieran plena autonomía del mundo vital, se desconecte por completo de él y que ejerza un poder coercitivo sobre él asfixiando la misma vitalidad del mundo. Es por ello que Husserl considera que lo que puede permitir que las ciencias cambien de rumbo y se abandone la crisis es que éstas se vuelvan al mundo de la vida asumiendo sus objetos como fenómenos y abandonando la metafísica oculta que se encuentra en el positivismo. Este fenómeno nefasto que Husserl describe se hace palpable también en el derecho, en los esfuerzos que hacen los positivistas de hacer del derecho una ciencia que se desconecta del mundo de la vida.

<sup>31</sup> Esta consideración de la actividad científica la encuentra Rorty en el filósofo norteamericano de la segunda mitad del siglo XIX, Charles Sanders Peirce. Peirce precisa que la investigación científica es una actividad que tiene como soporte el lenguaje y sus oraciones aseverativas que pueden representar proposiciones que tienen la capacidad de ser verdaderas o falsas. En esa práctica comunicativa en que ha devenido la indagación científica por medio del lenguaje, frente a cualquier pretensión de verdad que un hablante dé a una proposición, el oyente cuenta con la posibilidad de tomar posición con un sí o con un no, y exigir que se ofrezca una justificación de la pretensión de verdad que una proposición y el hablante presenten. Con ello Peirce desplaza el soporte de la investigación científica de la razón al lenguaje, pero además, aclara que el lenguaje no solo cuenta con una dimensión semántica y otra gramatical, sino que además cuenta con una dimensión pragmática. La dimensión pragmática señala que el lenguaje es utilizado en una comunidad de hablantes y que el significado de las palabras no se determina por la relación que tengan con el mundo (por su correspondencia con el mundo “allá afuera”), sino que el significado de las palabras surge del uso que se dé de ellas en la práctica vital de una comunidad de hablantes. De esta manera Peirce presenta una tesis fundamental que va a ser, posteriormente presentada por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. Con esto queda claro, tal como lo señala Rorty, que toda actividad teórica es una práctica de una comunidad que se lleva a cabo a través del lenguaje.

perspectiva se estrella frontalmente contra los fenómenos del mundo contemporáneo, y con los fenómenos de discriminación del pasado. La historia reciente y pasada de occidente ha mostrado fehacientemente un fenómeno que no debemos pasar por alto: una persona o un grupo de personas puede estar de acuerdo en que los seres humanos tienen esos derechos que calzan más o menos con lo que entendemos por Derechos Humanos, pero, sin embargo, no reconocen a todo bípedo sin plumas<sup>32</sup> como un ser humano. De esa manera, durante la guerra que destruyó Yugoslavia, los bosnios aceptaban que todos los seres humanos tenían los derechos presentados en la Carta de Helsinki, sin embargo no consideraban a los serbios como seres humanos, por el hecho de que éstos últimos eran musulmanes y se encontraban circuncidados de acuerdo a las usanzas del Islam. Es por ello que les obligaba a bajarse los pantalones y a arrancarse el pene unos a otros a mordiscos, o a ser arrollados por un tanque, porque consideraban que esas atrocidades no se las estaban haciendo a seres humanos, sino a serbios, a quienes consideraban como pseudohumanos con los cuales uno estaría autorizado a hacer de todo. Los bosnios no carecían del conocimiento de que los seres humanos tienen derechos. El problema no es epistemológico, sino de otra índole.

Tanto los bosnios como Abraham Lincoln reconocían los Derechos Humanos, sin embargo los primeros masacraban sin conciencia de culpa a los serbios, mientras que Lincoln tenía esclavos sin hacerse problema alguno. Durante la guerra en la ex Yugoslavia, los europeos consideraban que lo que sucedía en los Balcanes era algo entre salvajes, razón por la cual no hicieron nada para disminuir el sufrimiento de esas personas (a quienes no reconocían como personas). De la misma manera todo el mundo está espetando, sin conciencia de culpa, cómo el continente africano se está hundiendo en la miseria, y la razón de esa indiferencia es que se trata de “africanos” y no de “seres humanos”. Pero, a su vez, ciertas tribus africanas consideran a los blancos no como seres humanos, sino como demonios de ojos azules. En

el plano filosófico encontramos que filósofos como Kant o Platón consideraron que lo que caracteriza a los seres humanos es la razón, de manera que quienes no expresan un uso de la razón de acuerdo a los cánones occidentales son considerados como pseudohumanos. A su vez filósofos como Nietzsche consideran que los seres humanos son los animales más crueles y sórdidos. Tanto Platón, Kant como Nietzsche están pensando en términos de naturaleza humana, estrategia que está fracasando rotundamente.

De esta manera, incluso en el caso de que reconociésemos que los seres humanos tienen derechos por naturaleza, aún permanecen tres índices de discriminación importantes y que hacen que muchas personas sufran la experiencia de la vulneración de sus derechos. El primer índice de discriminación consiste en identificar a los seres humanos como racionales, de tal manera que quienes no expresan la razón según los cánones europeos son considerados como animales, animales que tienen apariencia de seres humanos, pero que en realidad no lo son. El segundo índice de discriminación parte identificar a los seres humanos con los adultos occidentales, de tal manera que quienes no comparten la cultura occidental son considerados como salvajes o bárbaros, y considerarlos como menores de edad, cargados de supersticiones. Con ellos, la tarea sería la de educarlos para elevarlos a la categoría de seres humanos. Finalmente, el tercer índice de discriminación se construye identificando a los seres humanos con los varones. De esta manera, todo lo que represente la afeminización es considerado como no humano o pseudohumano. Así, las mujeres y los homosexuales no son considerados como seres humanos.

El fenómeno de que una persona o un grupo reconozcan la validez de los Derechos Humanos y viole los derechos de las personas es algo que debe llevarnos a reflexión. No se trata de un problema de tales grupos particulares. No se trata de que tales grupos de personas padece de cierta clase de estupidez que no les permite reconocer algo obvio, que los seres a los que están tratando

<sup>32</sup> Una de las definiciones que Platón ofrece de los seres humanos es que son bípedos implumes.

cruelmente son seres humanos; sino que se trata de que para ellos es obvio justamente lo contrario, es decir, es obvio para tales grupos que las personas a las que están tratando con crueldad no son en absoluto seres humanos. ¿Se trata de alguna patología de la que tales personas padecen, o se trata, más bien, de un fenómeno que sucede a todo ser humano en general? Me inclino a pensar, junto con Rorty, que se trata de lo segundo: las personas solemos considerar a seres humanos a “gente como nosotros” y a negarle ese título a quienes no se encuentran dentro de nuestro grupo.

Si las cosas son así, la tarea respecto de los Derechos Humanos no consiste en buscar una fundamentación racional última sino en la ampliación, entre los seres humanos, de ese sentimiento de reconocimiento de los otros como “gente como nosotros”. La tarea no es de orden epistemológica sino práctica. Se trata de una actividad de sensibilización para que reconozcamos como miembros de nuestra tribu humana a personas que aunque son distintos a nosotros en diversos aspectos (hablan lenguas distintas, veneran a otros dioses o son de color de piel distintos) podemos verlos como seres humanos. Esa capacidad de ampliar el círculo de “gente como nosotros” e incluir no solo a nuestros familiares, a nuestros vecinos de barrio o a nuestros compatriotas, sino a cada vez personas, se consigue a través de un aprendizaje histórico si es que estamos en la disposición de aprender de nuestra propia historia y de nuestro propio pasado.

Este aprendizaje histórico es el corazón del argumento pragmatista. Dicho argumento se presenta de esta manera. Las creencias son reglas o disposiciones para nuestra acción, y por lo tanto no refieren a una entidad u objeto metafísico que se encuentre por fuera del ámbito de nuestra experiencia. Al ser disposiciones para nuestra acción, las creencias orientan nuestra conducta práctica, de manera que nos conducen hacia el futuro y no hacia el pasado. En el futuro se encuentran nuestras experiencias vitales venideras, mientras que en el pasado se encuentran los supuestos fundamentos metafísicos. Pero, al orientarnos a la acción, las creencias se verifican o se falsean al contrastarse

con el mundo de nuestras experiencias. Aquellas creencias que nos permiten discurrir adecuadamente en el ámbito de nuestras experiencias son verificadas, mientras que aquellas que no nos lo permiten carecen de verificación y normalmente las abandonamos para abrazar otras creencias que serán mejores. Las nuevas creencias serán mejores en el sentido de que nos permitirán discurrir en el ámbito de nuestras experiencias. El que una creencia nos permita “discurrir en el ámbito de nuestras experiencias” significa que nos permiten vivir en un mundo más confortable en el que la crueldad o el sufrimiento se va reduciendo paulatinamente.

Ahora bien, este aprendizaje pragmático es histórico, porque podemos experimentar históricamente el significado de ciertas creencias. Desde el pragmatismo clásico de Pierce, James o Dewey, se gesta la idea de que el significado de una creencia solo se puede establecer constatando qué consecuencias prácticas tiene el abrazarla o el abandonarla. Si las consecuencias son negativas, en el sentido de que incrementa el sufrimiento, la crueldad y la confrontación con otros, ello nos indica que hemos de abandonarla y abrazar otra. Pero eso solo lo haremos si hemos adquirido práctica de reflexionar sobre nuestras vivencias y experiencias. Por ejemplo, durante las décadas del 80 y 90 los peruanos abrazamos la creencia que lo mejor que podíamos hacer es restringir nuestros derechos fundamentales y darle mayor poder al ejecutivo para hacer frente a la amenaza que Sendero Luminoso y el MRTA significaba. Se decía durante aquellos años que el Perú estaba atravesando por un momento sumamente crítico y que era mejor que la democracia ceda el paso a la dictadura. Lo que se estaba evaluando era si la creencia en la democracia y en los Derechos Humanos era mejor a la creencia en la dictadura. En esos momentos se trató de una apuesta por la que algunos peruanos optaron y otros rechazaron, pero el rechazo a esa apuesta por la dictadura no prosperó. La experiencia de la historia de esos años mostró, por sus consecuencias prácticas, que la creencia en que la dictadura es mejor era falsa. Dicha creencia trajo consigo la violación de los derechos de mucha gente, un grado de corrupción que jamás habíamos conocido, la desestructuración de las instituciones de la

sociedad civil y la destrucción de la vida política del país. Al final de ese proceso nos topamos cara a cara con el mal radical.

Pero no nos ha bastado con ello para abandonar por completo la creencia de que la dictadura es peor que la democracia. El país no ha llevado a cabo una reflexión suficiente sobre su historia reciente que conduzca al fortalecimiento de una Cultura de los Derechos Humanos entre nosotros. Ello se debe, en parte, a que las fuerzas políticas que apoyaron y colaboraron con la dictadura han seguido teniendo una presencia en la escena política nacional en estos años, y en parte por la amplia tradición dictatorial y antidemocrática que se ha instalado en el país, que siempre exige de los gobernantes *manu militari*<sup>33</sup>. Algunas voces argumentaron falsamente que “la naturaleza del peruano” era de carácter autoritario y por ello debe ser gobernado con “mano dura”, como si existiese en algún lugar una entidad metafísica que es la “naturaleza del peruano”. Frente a ese falaz argumento hay que decir que el peruano no tiene algo así como una naturaleza, sino que el Perú y el peruano será lo que nosotros hagamos de él a través de la participación de todos desde la sociedad civil y desde la política; y en la sociedad civil, la Universidad tiene un papel importante que cumplir para que nos comprometamos más con la democracia que con la dictadura, pero si las relaciones entre las autoridades y los profesores y el trato hacia los estudiantes es vertical y autoritario la Universidad en el Perú seguirá siendo cómplice de las fuerzas autoritarias y fomentan una cultura antidemocrática y adversa a la Cultura de los Derechos Humanos.

El proceso de transición de la dictadura a la democracia se abortó y los poderes fácticos en el Perú impusieron una política de amnesia y de “vuelta a la página”. Ello ha significado, en términos prácticos, que el proceso de aprendizaje que la historia reciente significó se truncó y nos encontramos en condiciones para que la historia se repita. Así como hay en el Perú quienes dicen que el peruano es autoritario por naturaleza, Nietzsche

sostenía que el ser humano es por naturaleza el animal más cruel, sórdido y despreciable. Es necesario señalar que tanto Nietzsche como nuestros pseudonietzscheanos de poca monta intelectual están equivocados profundamente. Tal como señaló Darwin, y los pragmatistas recogieron certeramente, el ser humano es aquello que nosotros hacemos de nosotros mismos. Si algunos quieren hacerse animales sórdidos, crueles, corruptos, ignorantes, partidarios de la dictadura del pensamiento ultramontano, ese es su problema, no el de los peruanos o de los humanos. Es por ello que el hacer valer la Cultura de los Derechos Humanos entre nosotros significa pragmáticamente no permitir que los procesos de aprendizaje histórico entre nosotros se quiebren.

### **3.- Las precisiones de John Rawls a la justificación liberal-pragmatista de la Cultura de los Derechos Humanos a través del recurso de la filosofía del derecho internacional.**

De esta manera, la cuestión de los Derechos Humanos tiene menos con el conocimiento de la esencia humana que con las creencias que nos conduzcan a consolidar una Cultura de Derechos Humanos. Dichas creencias convoca no solo a nuestras acciones en el plano de las relaciones intersubjetivas, sino además a acciones a nivel político desde la sociedad civil y desde el sistema de partidos. Pero la consolidación de una Cultura de Derechos Humanos tiene, además de un aspecto ético-político, sino también jurídico. Este segundo aspecto nos inserta en el corazón del derecho internacional, es decir, en la articulación de un derecho internacional bien ordenado.

Es en este nivel que las reflexiones del filósofo y jurista norteamericano John Rawls son relevantes. Absorbiendo creativamente los aportes del pragmatismo Rawls nos ofrece un enfoque del derecho internacional que permite fortalecer con herramientas jurídicas la consolidación de una Cultura de los Derechos Humanos. En su libro titulado *El derecho de gentes y una revisión de “la idea de*

<sup>33</sup> Cf. FLORES GALINDO, Alberto; *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*, Lima: Sur, 1999.

*razón pública*”, Rawls encara con las herramientas conceptuales del pragmatismo americano la cuestión de los Derechos Humanos. Así como en su *Liberalismo político* Rawls sostiene que lo que caracteriza a una democracia liberal son un conjunto de creencias fundamentales, como son la tolerancia, el rechazo a la esclavitud y los derechos fundamentales, del mismo modo, en el derecho internacional bien ordenado una de las creencias fundamentales es la de los Derechos Humanos.

El término “derecho de gentes” es el que usaba para referirse al derecho internacional. El tratado de Rawls versa, por ello, sobre el derecho internacional, y su finalidad es establecer las condiciones para la constitución de un derecho internacional bien ordenado. En este esfuerzo se encuentra bajo la inspiración liberal de Kant, quien, en su opúsculo *Sobre la paz perpetua*<sup>34</sup>, que hace frente a la tendencia de pensar el orden internacional desde una perspectiva anarquista. Tanto Rawls como Kant se enfrentan al desafío de debatir con el llamado *realismo político* y el *realismo jurídico* que tanto en la época de Kant como actualmente tienen un gran peso. En el siglo XVIII la teoría del derecho internacional dominante seguía siendo la que estableció Thomas Hobbes, que defendía la tesis de que el orden internacional era anárquico. A contrapelo de esa tendencia dominante, Kant propone que el derecho de gentes debe pensarse bajo la forma de una federación de Estados republicanos que respete el derecho de visita de cualquier persona en un Estado extranjero, condena la práctica del colonialismo (práctica muy extendida entre las potencias europeas hasta ya entrado el siglo XX), restrinja la guerra solo al caso de legítima defensa y que regule la conducta de las partes beligerantes durante el desarrollo de la guerra. Hacia fines del siglo XX, a pesar de la formación y consolidación de la Organización de Naciones Unidas, las raíces del realismo político y de la tesis del anarquismo en el orden internacional han vuelto a prender. Desde Morgentau y Kissinger, hasta su último vástago, Samuel Huntington, el realismo se ha hecho

popular y ha vuelto a hacer popular la idea de que el orden internacional es anárquico. Es precisamente contra el resurgimiento de la cultura política hobbesiana que Rawls escribe su *Derecho de gentes*. Pero en vez de volver al recurso de la metafísica trascendental que Kant había elaborado para las cuestiones prácticas, Rawls recurre a los aportes del pragmatismo, una vez que todo tipo de metafísica se ha vuelto controvertida y cuestionable.

La propuesta de Rawls es la de presentar una concepción del derecho internacional (o derecho de gentes) que sea lo suficientemente liberal. Es por ello que los Derechos Humanos operan como un criterio pragmático que nos permita distinguir qué tipo de Estados hemos de aceptar en el derecho de gentes. Los Estados que son aceptados en esta comunidad internacional bien ordenada son de dos tipos: Estados liberales y Estados organizados conforme a jerarquías consultivas decentes. Esta selección trae consigo un conjunto de consecuencias pragmático-políticas y jurídicas importantes. En primer lugar, no es necesario que todos los Estados miembros de una comunidad internacional aceptable han que tener que tener la estructura jurídica de una democracia liberal (o democracia constitucional), sino que basta con que tenga una estructura jerárquica consultiva decente. Una jerarquía consultiva decente tiene las siguientes características: a) la sociedad que tiene esa estructura jurídica se encuentra organizada bajo régimen de castas o de grupos que tienen diferente grado de poder político; b) puede tener una religión oficial, pero acepta la práctica religiosa de los grupos subordinados; c) no todos los miembros de la sociedad cuentan con todos los derechos políticos, pero existe un sistema de consulta respecto de las decisiones políticas, es decir, todos tienen voz pero no todos voto; d) el Estado no es agresivo con otros estados vecinos, sino que solo se embarca en una guerra en caso de legítima defensa; y e) el Estado respeta los Derechos Humanos de todos los miembros de la sociedad.

<sup>34</sup> KANT, Immanuel; *Sobre la paz perpetua*. Un esbozo filosófico, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.

En segundo lugar, los Estados liberales no tiene todas las misma estructura interna, sino que la democracia liberal es un “módulo” básico que es compatible con un conjunto de formas jurídicas. Este módulo básico cuentan con tres principios fundamentales: la libertad y la igualdad de los ciudadanos, además del principio de tolerancia entre diferentes concepciones filosóficas, morales o religiosas razonables. Así, Estados monárquicos, federativos, presidencialistas, entre otros, coinciden con dicho “módulo”. En tercer lugar, lo que comparten tanto los Estados liberales como las jerarquías consultivas decentes es que son Estados pacíficos y respetan los Derechos Humanos de los miembros de la sociedad. De esta manera, los principios que articulan el derecho de gentes —señala Rawls— son los siguientes:

1. *Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su dependencia deben ser respetadas por otros pueblos.*
2. *Los pueblos deben cumplir con los tratados y convenios.*
3. *Los pueblos son iguales y deben ser partes de lo que los vinculan.*
4. *Los pueblos tienen un deber de no intervención.*
5. *Los pueblos tiene el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.*
6. *Los pueblos deben respetar los derechos humanos.*
7. *Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.*
8. *Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente<sup>35</sup>.*

Todos los principios presentados reemplaza el término “Estados” por el de “pueblos”, pues Rawls considera, siguiendo la reflexión contemporánea al respecto, que los sujetos del derecho internacional contemporáneo son los pueblos y no los Estados. Este cambio se justifica por dos razones. En primer lugar, los pueblos tienen algo de lo que carecen los Estados: personalidad moral. La segunda razón es que los

Estados son solamente la organización jurídica de uno o un conjunto de pueblos. Los pueblos cuentan con personalidad moral porque son tanto racionales como razonables. Son racionales porque tiene sus propios modelos de vida y sus propios proyectos, y buscan utilizar de manera más eficaz los medios para alcanzar sus fines. Pero a la vez son razonables porque cuentan con una noción de la justicia, es decir que tienen el sentido de justicia básico que les permite reconocer claramente que así como ellos tienen derecho de conseguir sus fines, los otros pueblos tienen el mismo derecho.

El hecho de que el derecho de gentes incorpore no solo a los pueblos que tengan un Estado liberal, sino que incluya además a pueblos que tienen Estados que poseen la estructura de una jerarquía consultiva decente ha sido observado a Rawls en el debate filosófico, político y jurídico reciente. El debate se centra en la relevancia de la plenitud de los derechos políticos, pues en las jerarquías consultivas decentes no todos cuentan con derecho a voto. Este debate trae consigo consecuencias prácticas importantes: si se rechazan a las jerarquías consultivas decentes por esa razón, el derecho de gentes decente puede restringirse a los pocos países democráticos, lo cual hace del derecho de gentes bien ordenado una federación pequeña de pueblos que puede tener problemas para su mantenimiento y estabilidad. La opción que toma Rawls, de incluir a las jerarquías consultivas decentes en el derecho de gentes puede fortalecer la federación y puede dotarlo de estabilidad.

La “concesión pragmática” que hace Rawls es compensada con la estipulación de que los pueblos pertenecientes al derecho de gentes bien ordenado deben de respetar los Derechos Humanos. Aquí, por Derechos Humanos, Rawls no considera a todos los derechos consagrados por las diferentes generaciones, sino aquellos que “... establecen un paradigma necesario pero no suficiente de decencia en las instituciones políticas y sociales del ámbito doméstico. En tal virtud

<sup>35</sup> RAWLS, John; El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”, Barcelona: Paidós, 2001. P. 50

limitan la admisibilidad de la ley doméstica de las sociedades de buena fe en una razonablemente justa sociedad de los pueblos<sup>36</sup>". Se trata, entonces, de un paquete básico de derechos que permita pragmáticamente organizar los criterios de admisibilidad de los pueblos al derecho de gentes bien ordenado.

De esta manera, los Derechos Humanos cumplen tres funciones centrales en el derecho de gentes:

1. *Su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden jurídico de una sociedad.*
2. *Su cumplimiento es suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o manu militari.*
3. *Fijan un límite al pluralismo entre los pueblos.*<sup>37</sup>

La tercera función que se destaca es justamente la que he estado subrayando: los Derechos Humanos son pautas pragmáticas que permiten limitar el derecho de gentes a pueblos liberales y a jerarquías consultivas decentes. De manera que éstos cumplen la función de "cartas pragmáticas" para establecer la legitimidad de los gobiernos y los Estados en el orden internacional, así como limitar qué tipo de pueblos son aceptables. Ciertamente, alguien podría preguntar: aceptables, ¿desde el punto de vista de quien? Quien hace esa pregunta puede seguir insinuando que los Derechos Humanos forman parte de una estrategia neoimperialista cultural, política y económica. A dicha pregunta, la respuesta es contundente y clara: los Derechos Humanos constituyen herramientas y creencias jurídicas que nos permiten articular un orden internacional estable y consistente. Podemos completar esta respuesta señalando que ellos se constituyen como elementos centrales de una Cultura de Derechos Humanos, la cual es fruto de un

aprendizaje histórico al interior de una Cultura post-holocausto. Son "pautas pragmáticas" que no refieren a ninguna imagen metafísica de la naturaleza humana, sino que corresponden al aprendizaje histórico de un mundo contemporáneo que intenta ser más o menos reflexivo respecto de sus vivencias y que procura aprender algo del pasado reciente, pasado marcado por la masacre humana<sup>38</sup>.

#### 4.- Conclusiones

La argumentación que he esgrimido en el presente trabajo nos ha conducido a entender, en primer lugar, que es necesario realizar un cambio de enfoque en nuestro tratamiento de los derechos, y abandonar las expectativas de encontrar para ellos una fundamentación última; en segundo lugar, la cultura liberal como el nido en el que se aloja la Cultura de los Derechos Humanos; y en tercer lugar, que tanto el liberalismo como la Cultura de los Derechos Humanos surgen como una respuesta frente al mal radical que representaron tanto la guerra entre religiones como el holocausto judío. Esta argumentación tiene como trasfondo los aportes que el pragmatismo ha hecho a la filosofía desde el siglo XIX, especialmente la idea según la cual nuestras creencias, más que ser ideas que exigen una fundamentación, son disposiciones o reglas para la acción, además de la idea de que nuestras creencias se relacionan con nuestra historia pasada y reciente de una manera particular. Nuestras creencias no se remiten al pasado para encontrar allí su fundamentación metafísica y quedarse allí, sino que ellas se remiten al pasado para que hagamos un aprendizaje, sacar conclusiones y orientar nuestra vida hacia el futuro. De esta manera los pragmatistas sugieren que un argumento a favor de la democracia liberal y la Cultura de los Derechos Humanos no debe consistir en buscar una supuesta naturaleza humana, sino en ver las consecuencias prácticas que han tenido en nuestra historia reciente el

<sup>36</sup> Íbid. P 94.

<sup>37</sup> Loc. cit.

<sup>38</sup> Podría haber la tentación de señalar que esta justificación pragmatista y liberal de los derechos, al dejar fuera todo componente metafísico está dejando de lado el hecho de que fueron personas tanto las víctimas de los campos de concentración como las de las guerras de religión del siglo XVI. Bajo ese alegado, se señala que los Derechos Humanos deben fundamentarse en la "persona". Pero, al dar ese paso, el objetante no está considerando que la remisión a la persona nos conduce directamente a elementos metafísicos y a una concepción particular de la naturaleza humana, con lo que se estaría volviendo a la concepción iusnaturalista, y comprometiéndose con sus problemáticos presupuestos.

autoritarismo y el rechazo de la Cultura de Derechos Humanos. Un argumento es válido, entonces, no en virtud a que sus creencias estén ancladas en una entidad metafísica, sino por las consecuencias prácticas que trae en nuestra experiencia.

Richard Rorty, John Rawls y Thomas Pogge señalan claramente que la Cultura de los Derechos Humanos queda incompleta si ella no encara los males de la pobreza y el hambre. La reflexión sobre Derechos Humanos no ha asumido aún ese desafío con todas sus fuerzas y no se han desplegado acciones efectivas para enfrentarlos. Especialmente en momentos de crisis económica y política mundial se hace acuciante tomar cartas sobre el asunto y repensar el orden mundial en vistas de que éste sea más justo, tal como Pogge lo señala con toda claridad:

*Las reglas que estructuran la economía mundial tienen un profundo impacto sobre la distribución económica global*

Y más abajo

*[h]oy, el debate moral se centra en buena medida en el grado en el que las personas y las sociedades tienen la obligación de ayudar a quienes están peor que ellos. Algunos niegan que exista alguna obligación de este tipo, otros afirman que estas obligaciones son demasiado exigentes. Ambas partes dan fácilmente por sentado que nuestra relación con los que se mueren de hambre en el extranjero se establece en calidad de cooperaciones potenciales... Pero el debate ignora que también nos relacionamos con ellos, y de manera más significativa, en calidad de defensores y beneficiarios de un orden institucional global que contribuye sustancialmente al hambre que padecen<sup>39</sup>*

La tesis de Pogge es enteramente plausible: si la Cultura de Derechos Humanos se encuentra comprometida con la lucha contra el hambre y la pobreza en el mundo, no debe exigir una política de cooperación de los ricos para con los pobres, sino que ha de comprometerse en una política de transformación de las estructuras de las instituciones globales. La pobreza sigue siendo una tarea pendiente y el hambre es algo que no debemos olvidar. Hay millones de personas que repiten el verso de Miguel Hernández: “ayudadme a ser hombre: no me dejéis ser fiera hambrienta, encarnizada, sitiada eternamente”. Y nosotros podemos seguir recitando el poema de Hernández: “nosotros no podemos ser ellos, los de enfrente, los que entienden la vida por un botón sangriento; como tiburones, voracidad y diente, panteras deseosas de un mundo siempre hambriento”. Definitivamente, no podemos ser ellos. No podemos ser cómplices de quienes han hecho y hacen de este, nuestro mundo, un mundo de hambre y miseria. No podemos ser cómplices pasivos que muestren indiferencia frente al problema y digan “compete al Estado, y no a nosotros, encarar el problema de la pobreza”. Menos aún podemos ser cómplices activos, colaborando con los poderes fácticos que hunden cada vez más a más personas, países y continentes enteros en la miseria. Nosotros hemos de copiar el verso de Miguel Hernández, pronunciarlo, creerlo y que nuestras acciones manifiesten claramente nuestra toma de postura. Que nuestra práctica y agencia afirme claramente que estamos a favor de un mundo más justo donde los Derechos Humanos y la democracia liberal son respetados y defendidos, a la vez que el hambre es combatida. Que nuestra acción manifieste claramente que creemos que el hambre no solo debe ser combatida por los Estados, sino que la lucha contra ella es una tarea de todos y cada uno.

<sup>39</sup> POGGE, Thomas; La pobreza en el mundo y los derechos humanos, Barcelona: Paidós, 2005. Pp. 153-154.

**REFERENCIAS**

- Arendt, Hannah. (2008) *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Lumen.
- Berman, Harold. (2001) *La formación de la tradición jurídica de occidente*, México: FCE.
- Bobbio, Norberto. (1995) *El problema del positivismo jurídico*, México, Fontamara.
- Bobbio, Norberto y Michelangelo BOVERO. (1986) *Sociedad y estado en la filosofía política moderna*, México: FCE.
- Darwin, Charles. (2000) *El origen de las especies*, México: Porrúa.
- Donnelly, Jack. (1994) *Derechos humanos universales en teoría y en práctica*, México: Gernika.
- Flores Galindo, Alberto. (1999) *La tradición autoritaria: violencia y democracia en el Perú*, Lima: Sur.
- Habermas, Jürgen. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós.
- Husserl, Edmund. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica.
- James, William. (2003) *La voluntad de creer*, en CLIFFORD, William y William JAMES *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid: Tecnos.
- James, William. (2001) *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid: Alianza editorial.
- Kant, Immanuel. (1999) *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba Editorial.
- Kelsen, Hans. (1960) *Teoría pura del derecho*, Bnos. As.: Eudeba.
- Locke, John. (1999) *Carta sobre la tolerancia*, en: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid: Alianza Editorial.
- Locke, John. (2002) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid; Alianza Editorial.
- Pierce, Charles Sanders. (1878) *How to Make Our Ideas Clear*, en: *Popular Science Monthly*, enero.
- Pogge, Thomas. (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona: Paidós.
- Prodi, Paolo. (2008) *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderna entre conciencia y derecho*, Katz: Madrid.
- Rabossi, Eduardo *El fenómeno de los derechos humanos y la posibilidad de un nuevo paradigma teórico*, en Revista del Centro de Estudios Constitucionales, N° 3.
- Rawls, John. (2001) *El derecho de gentes y una revisión de la "idea de razón pública"*, Barcelona: Paidós.
- Rorty, Richard. (2000) *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo en Verdad y progreso* Barcelona: Paidós.
- Smith, Adam. (1983) *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona: Orbis.
- Tarrow, S. (1997) *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Universitaria.
- Tugendhat, Ernst. (1998) *Ser-Verdad-Acción. Ensayos filosóficos* Barcelona: Gedisa,.
- Walzer, Michael. (2001) *El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones*, en Guerra, política y moral, Barcelona: Paidós.
- Walzer, Michael. (2001) *Las esferas de la justicia*, México: FCE.