

Ética y derechos humanos. La importancia del concepto “validez moral” de Jürgen Habermas para la justificación racional de los derechos humanos¹

ETHICS AND HUMAN RIGHTS. THE IMPORTANCE OF THE CONCEPT OF “MORAL VALIDITY” IN JÜRGEN HABERMAS IN THE RATIONAL JUSTIFICATION FOR HUMAN RIGHTS

ÉTHIQUE ET DROITS HUMAINS. L'IMPORTANCE DU CONCEPT “VALIDITÉ MORALE” CHEZ JÜRGEN HABERMAS POUR LA JUSTIFICATION RATIONNELLE DES DROITS HUMAINS

Recibido: 16 noviembre de 2009 • Aprobado: 26 de febrero de 2010²

Mauricio Montoya Londoño³

Resumen

La justificación racional de los derechos humanos se encuentra hoy en un proceso de resquebrajamiento debido a tres fenómenos: una cultura de las relaciones internacionales basadas en el fenómeno hobbesiano de

1 El artículo es un resultado del proyecto *Escenarios para una sociedad post-conflicto. Propuesta desde una perspectiva de paz y Derechos Humanos*, realizado por el grupo *Filosofía, Cultura y Globalización*, clasificado en Categoría A (Convocatoria 482 del Colciencias). Este grupo pertenece al Centro de Investigación en Hábitat, Desarrollo y Paz (CIHDEP), de la Universidad de La Salle.

2 Fue clasificado por el Comité de Árbitros como *Artículo de Investigación*.

3 Doctor y Magister en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Filósofo de la Universidad del Quindío. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de la Salle e investigador del Centro CIHDEP.

la seguridad y la estabilidad; en segunda instancia, al descrédito en el que han caído instituciones fundamentales como el consejo de seguridad de la ONU, de cara a la legitimidad ofrecida a las intervenciones de Estados Unidos en Irak y Afganistán; y por último, el uso que los Estados Unidos le han dado a los derechos humanos como escudo de su política exterior. Frente a esta problemática surge la pregunta de si tiene sentido hoy hablar de la validez de los principios morales, incluidos dentro de ellos los derechos humanos, sobre todo, si tiene vigencia hablar de normas que tienen una pretensión de universalidad. Este artículo lleva a cabo un ejercicio de análisis del concepto de *validez intersubjetiva* de Habermas, con el objeto de examinar si esta noción puede sobreponerse, en primera instancia, a los embates de la posición empírica, y en segundo lugar, si tal validez se sostiene después de la objeción del multiculturalismo.

Palabras clave

Derechos humanos, Habermas, justificación moral, multiculturalismo, relaciones internacionales.

Abstract

The rational justification of human rights is currently breaking down due to three phenomena: a culture of international relationships based on the hobbesian phenomenon of security and stability; second, the drop in prestige of fundamental institutions such as the UN security council due to the legitimacy it brought to US interventions in Irak and Afghanistan; and finally, the use that the US has given to human rights as a shield for its foreign policy. The question arises whether it makes sense, today, to speak of the validity of moral principles, including human rights, especially if it is pertinent to speak of norms that have a pretention of universality. This article analyzes Habermas's concept of intersubjective validity in order to examine if this concept can overcome, first, the attacks of the empirical position; and second, if such a validity holds in the face of the objection of multiculturalism.

Key words

Human rights, Habermas, intersubjective validity, multiculturalism, international relationships.

Résumé

La justification rationnelle des Droits Humains se trouve aujourd'hui dans un processus de fissure grace à trois phénomènes : une culture des relations internationales basées sur le phénomène hobbesienne de la sécurité et la stabilité ; en deuxième instance, au discrédit dans lequel sont tombées des institutions fondamentales comme le Conseil de la sécurité de l'ONU, face à la légitimité offerte aux interventions des Etats-Unis en Iraq et en Afghanistan ; et finalement, l'utilisation que les Etats-Unis ont fait des Droits Humains comme justification de leur politique extérieure. Face à cette problématique apparaît la question de si on peut aujourd'hui parler de la validité des principes moraux, y compris dans eux les droits humains, surtout, s'il est possible de parler de normes qui ont une prétention d'universalité. Cet article fait un exercice d'analyse du concept de validité intersubjective chez Habermas ayant comme but d'examiner si cette notion peut survivre empirique, et deuxièmement, si une telle validité est soutenue après l'objection du multiculturalisme.

Mots clés

Droits Humains, Habermas, justification morale, multiculturalisme, relations internationales.

Planteamiento del problema

La democracia contemporánea está envuelta en una contradicción profunda; por un lado, ningún otro momento de los siglos anteriores ha vivido una mayor madurez institucional, al menos desde la perspectiva deontológica, de un Estado que tiene como misión garantizar los derechos políticos, morales y humanos con las cortes, los jueces, las constituciones, las leyes y sus procedimientos internos. Por otro lado, la democracia como régimen político se encuentra en riesgo por diversos factores; que van desde elementos culturales e idiosincráticos, pasando por las intervenciones de las fuerzas de la economía interna y externa, hasta llegar a procesos de violencia, victimización, desplazamiento y violación sistemática de derechos humanos por parte de los agentes que forman parte de los diversos conflictos.

Como lo expresa Hardt y Negri (2004, p. 23) en *multitud*, el mundo se encuentra en guerra, pero, la guerra actual no es entre naciones-Estado, la guerra se convierte en un fenómeno global, por una parte, debido al imperio global económico, político, social y cultural que nos agobia; por otro lado, debido a los dramas locales y específicos que derivan en diversos conflictos armados. El *imperio* se materializa ante nuestros ojos –nos dicen Hardt y Negri– esta materialización tiene que ver con la instauración de una nueva lógica y una nueva estructura de dominio: “El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo” (Hardt & Negri, 2005, p. 13).

El mundo globalizado, unas relaciones internacionales en red, forman hoy en día un sistema en el que cualquier desequilibrio en una de sus partes afecta a los demás. Las decisiones políticas de China o de Rusia afectan el globo entero; la crisis financiera, en principio norteamericana y europea, producen el mismo efecto dominó. A esto se suma el poder económico y político de las transnacionales; organizaciones creadas con fines específicos

de lucro que gracias a su músculo financiero y a su capacidad de intervención en las políticas internas de una nación, o externas entre naciones, afectan dramáticamente las decisiones, que en principio deberían plantearse desde una perspectiva de la justicia y la defensa de los derechos, hoy se toman desde la racionalidad instrumental de la mejor utilidad posible y el mejor equilibrio neto de satisfacción cuantitativa.

De esta manera, la democracia peligra, porque está en riesgo la autonomía y la libertad de los Estados-nación; quizá entonces nos vemos abocados a hablar de Estados posnacionales o al menos del debilitamiento de la soberanía interna, precisamente, debido a la fuerza de los agentes externos. Hardt y Negri creen que a partir de los atentados a las torres gemelas el 11 de septiembre de 2001, la interpretación del mundo frente a democracia cambió, en el sentido que se instaura una perspectiva de ella, que retoma los principios de la seguridad y la protección hobbesiana como las estructuras fundamentales que definen el plano político. Fue Hobbes (1994, p. 107) quien en el *Leviathan* nos advirtió que sin la existencia de un poder común que atemorice a todos, los hombres se encuentran bajo un conjunto de relaciones que son descritas como un estado de guerra. Un estado de guerra de todos contra todos, el cual no consiste únicamente en el periodo efectivo de lucha armada o de la declaración explícita de una voluntad violenta, sino que radica en una disposición de batallar mientras perdure la inexistencia de un poder común que garantice la paz. De esta manera, el problema de la *seguridad* con Hobbes y la perspectiva de la *pax romana* emergen nuevamente, no como fantasmas, sino como la más cruda realidad.

Los defensores de la democracia deberían ver que hay algo malo en la idea de que una nación de 300 millones de habitantes domine un planeta con seis mil millones de personas. Esto supondría que el 5 por ciento de la población dominaría al restante 95 por ciento, y sin su consentimiento. Si América ejerce el dominio, el Congreso y el Presidente de los Estados Unidos dominarían el mundo, pero sólo los ciudadanos americanos podrán votarles. (Singer, 2003, p. IV).

Lamentablemente, Peter Singer (2003, pp. II-IX) parece tener razón cuando nos invita a reflexionar, si no estamos asistiendo al preludio del sueño norteamericano de una *pax americana*, con las actuales intervenciones de Estados Unidos en Irak, Afganistan y el control sobre Irán y Corea del Norte. Este sueño norteamericano consiste, en palabras de Peter Singer: “[...] en la existencia de un gobernante con poder pero sin autoridad moral, y un mundo donde el conflicto es meramente reprimido, no resuelto.” (Singer; 2003, p. V). Así, nuestra apuesta democrática y normativa está en crisis porque hemos permitido que en el mundo reine una versión restringida del ejercicio de las Naciones Unidas y del papel que deberían desempeñar los derechos humanos dentro de una democracia contemporánea.

En consecuencia, el punto de visa de Negri se ve fortalecido con la sensación de que los derechos humanos se han convertido en la defensa de una concepción democrática etnocentrista. Esta sensación se ve fortalecida debido al pobre papel que ejercieron las Naciones Unidas en el caso de la intervención militar por parte de Estados Unidos a Irak; una intervención que se llevó a cabo aduciendo la existencia de armas de destrucción masiva, sobre las cuales hoy tenemos certeza, fueron inexistentes. Se produjo entonces una perspectiva de ilegitimidad en la justificación de los derechos humanos, precisamente, porque las acciones militares de los norteamericanos se ejecutaron blandiendo como principal razón su defensa, al interior de una concepción occidental de la democracia.

En este contexto, los temores de Marx se tornan indefectiblemente actuales. Marx en *la Cuestión Judía* criticó la pretendida objetividad de los derechos humanos al argumentar que se trataba de un discurso que encubría los intereses de clase de la burguesía liberal. En palabras de Rodolfo Arango: “La crítica de Marx a las declaraciones de derechos humanos, en particular en la ‘Cuestión judía’” desnuda el uso y abuso del discurso de los derechos según propósitos subjetivos. El eco de la crítica a los derechos, iniciada por Marx,

encuentra aún resonancia en movimientos opositores al liberalismo político, como el marxismo y el comunitarismo” (Arango, 2008, p. 24). Esta objeción cobra vigencia porque más allá de los atentados del 11 de septiembre, las intervenciones militares por parte de los Estados Unidos a Irak y a Afganistán tienen como telón de fondo la importancia estratégica de los combustibles, tanto de petróleo como de gas que posee la región.

Noam Chomsky en su libro: *El miedo a la democracia*, describe cómo en forma cínica la posición de derecha norteamericana ha empleado el discurso de los derechos humanos con el objeto de mejorar la percepción en términos del clima político, moral e intelectual, con el claro propósito de encontrar “legitimidad” en su política exterior y en su perspectiva intervencionista:

[...] En un artículo de análisis anual de la situación mundial de *Foreign Affairs*, Robert Tucker comenta, de manera cínica pero precisa, que desde mediados de los años setenta: ‘los derechos humanos han servido para legitimar una parte importante de la política exterior de la nación tras la guerra del Vietnam y para dar a la política un sentido de finalidad que ha sido, al parecer, necesario para obtener el apoyo público’. Y añade: ‘la simple verdad de que los derechos humanos son poco más que una versión renovada del objetivo histórico de los Estados Unidos de hacer progresar la causa de la libertad en el mundo’, como en Vietnam, un noble esfuerzo ‘emprendido en defensa de un pueblo libre que se resiste a la agresión comunista’ (Chomsky, 2002, pp. 126-127).

Por su parte, Jürgen Habermas, en el análisis que lleva a cabo sobre la obra de Kant: *La paz perpetua*, en *la inclusión del otro*, destaca el conjunto de dificultades que tienen hoy en día la relación *derechos humanos* y las *Naciones Unidas*, la cual en parte se debe a vacíos institucionales que han permitido un ejercicio pragmático de su capacidad institucional:

Mediante estas regulaciones ambiguas, que simultáneamente limitan y garantizan la soberanía de cada Estado, la *carta* toma en consideración una

situación transitoria. Las Naciones Unidas no disponen aún de fuerzas armadas propias, ni tampoco de otras distintas que se pudieran usar bajo su mando, ni mucho menos del monopolio de la violencia. Para la puesta en práctica de sus acuerdos depende de la cooperación voluntaria de sus miembros con capacidad de actuar. La falta de una base de poder debería ser compensada mediante la configuración de un *consejo de seguridad* que acogiera como miembros permanentes en la organización mundial a las grandes potencias provistas del derecho al veto. Es bien conocido que esto ha conducido a que durante décadas las superpotencias se hayan bloqueado mutuamente. Cuando el Consejo de Seguridad adopta iniciativas hace un uso altamente selectivo de su espacio de discrecionalidad bajo el desprecio del principio de igual tratamiento. Este problema adquirió actualidad con ocasión de la Guerra del Golfo. Incluso el Tribunal Internacional de Justicia con sede en la Haya posee sólo una importancia simbólica, cuando no totalmente banal, pues sólo actúa a instancia de parte y los gobiernos no están vinculados por sus sentencias [...].

La seguridad internacional se garantiza hoy, al menos en las relaciones entre las potencias con armas nucleares, no a través del marco normativo de la ONU, sino mediante acuerdos de control de armamentos y, sobre todo, mediante ‘asociaciones de seguridad’ (Habermas, 1999, p. 163).

Habermas considera que uno de los puntos débiles de la normativa es la falta de un poder ejecutivo que pudiera garantizar respeto a la declaración universal de los Derechos Humanos firmada en 1948 y actualizada hasta hoy por medio de diversas resoluciones. En este contexto, el problema de la concepción de democracia, que va de la mano con los procesos de globalización, junto al limitado papel de las actuales Naciones Unidas y el Consejo de Seguridad, nos remiten nuevamente al problema de la validez moral que existe en las acciones políticas y las intervenciones militares. Esas acciones demandan justificaciones y fundamentaciones que no sólo parten de una lectura política y jurídica de la situación, sino que en muchos casos es necesario realizar un análisis que introduzca cuestiones que dependen de principios morales. Ciertamente, el mundo se

encuentra en crisis, y también esta es la de los derechos humanos, pero la crisis que presenciemos es exactamente igual a la que la humanidad presenció ya en el siglo XIX, y en el periodo previo de la segunda guerra mundial con la positivización de las ciencias, recordemos el análisis que ya Husserl hacía en la conferencia de Praga de 1935:

Sin duda que la valoración de las ciencias positivas ha cambiado fuertemente en un sentido esencial. El modo como fue determinada toda la cosmovisión del hombre moderno en la segunda mitad del siglo XIX por las ciencias positivas y cómo se dejó engeguercer por la *prosperidad* debida a ella, significó dar la espalda indiferentemente a las preguntas que son las definitivas para una auténtica humanidad. Puras ciencias de hecho hacen puros hombres de hecho. La transformación de la valoración pública fue inevitable en especial después de la guerra; y tal transformación se ha convertido en la generación joven, como lo sabemos, en un estado de ánimo hostil. En nuestra penuria vital –oímos decir– no tiene esta ciencia nada que decirnos; excluye por principio precisamente aquellas preguntas que para el hombre, dejado en nuestros tiempos funestos a merced de las convulsiones más fatales, son las más candentes preguntas vitales: las que se refieren al sentido o sinsentido de toda esta existencia humana. ¿Puede esta existencia tener, en absoluto, algún sentido en este mundo, en el cual todos los órdenes vitales estabilizadores se rompen, en el que todos los vínculos internos se disuelven, en el que la historia en toda su perspicacia no enseña otra cosa sino que todo siempre fue así, que la razón se volvió sinsentido y la buena acción maldad? ¿Podemos vivir en un mundo en el que los más altos ideales, en el que todo lo que era santo para el hombre, ya no son otra cosa que un hecho históricamente transitorio de valoración humana, la historia humana no es más que una cadena de exaltaciones ilusorias y de amargos desencantos? ¿Podemos vivir sin cerciorarnos de un sentido absoluto y siempre válido de nuestro existir y del mundo? (Husserl, 1993, p. 101)¹.

1 La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez. El original está en: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana XIX*, Dordrecht / Boston / London 1993, pp. 101-139. La traducción fue compartida por el doctor Hoyos en un seminario sobre Husserl, en el programa

Entonces, la crisis de los derechos humanos parece situarse en un plano más amplio. El de la proliferación de una forma de ejercer la política, de interpretar el mundo y de interpretar el papel que lo económico y lo científico como definitivos en el destino de la sociedad global. ¿Qué debemos hacer entonces?, ¿debemos desconocer la importancia que la validez y los principios morales tienen, por qué el mundo se mueve de un modo distinto al que las aspiraciones deontológicas, normativas de los derechos humanos y los principios morales nos indican?, ¿es posible encontrar un punto de mediación entre las objeciones del multiculturalismo, de la positivización de los derechos, y por otro lado, la pretensión universalista de los derechos humanos?

Marco teórico

Este artículo de reflexión lleva a cabo una lectura crítica del concepto de *validez intersubjetiva* de Jürgen Habermas, debido a que su planteamiento de la teoría de la acción comunicativa se presenta como un punto intermedio entre el problema de la validez y la facticidad del derecho y de la política. El motivo de estudiar a Habermas obedece a que a través de la noción *validez intersubjetiva* el filósofo alemán tiene la pretensión de construir normas a partir de las cuales se pueden dirimir conflictos; además, su noción de validez parte del reconocimiento de la pluralidad del mundo, y no obstante, su perspectiva autolegisladora tiene como meta instaurar una perspectiva deontológica fuerte de la justicia. Para Habermas los procesos de decisión se vislumbran desde presupuestos pragmáticos del discurso y procesos *idealizados* de la deliberación moral, política y jurídica. Su *práctica procedimental de la democracia* busca establecer una conexión interna entre las consideraciones pragmáticas, los compromisos, los discursos de autoentendimiento y las disertaciones relativas a la justicia.

de Doctorado en Filosofía, en la Pontificia Universidad Javeriana en el 2005.

Habermas pretende que bajo ciertas condiciones de suficiencia discursiva es posible dirimir los conflictos de la *fairness* a través de principios con carácter político, moral y jurídico. Por tal motivo, nuestro propósito con el examen de la noción *validez intersubjetiva* es considerar la importancia de determinar la corrección o incorrección de las acciones en una interrelación entre lo ético-político, lo político-jurídico, y lo ético-jurídico; en una relación que abarca con los tres niveles. Este escrito es una reflexión alrededor del primer aspecto, la determinación de la importancia del criterio de validez aplicado a la construcción de normas y juicios morales. Ahora el documento está conformado por dos partes; en la primera, delimitaremos nuestro concepto central, la idea de la validez intersubjetiva; en la segunda parte, estableceremos cuál es la importancia de dicha noción para una justificación racional de los derechos humanos que se instaure como un camino intermedio entre el deber ser y la realidad empírica.

Posteriormente, en otro documento existe el interés de abordar la problemática de *la validez* en relación con la concepción *deliberativa de la democracia* y la concepción de la teoría de la justicia, en la que el problema de la legitimidad del Derecho emana de la institucionalidad interpretada en términos de teoría del discurso. Pues aunque Habermas renuncia a los procesos de autolegitimación contractual, característicos del republicanismo y del liberalismo; en *Debate sobre el liberalismo político*, como lo afirma Rawls (Habermas & Rawls, 1998, pp. 116-117), Habermas ha asumido que a lo largo de la historia de la filosofía política, tanto liberales como republicanos han fracasado en articular las nociones de autonomía moral y autonomía pública. Por este motivo, el filósofo alemán sostiene la necesidad de la transformación de los elementos autocomprensivos en la consideración de los discursos prácticos a la luz de criterios morales. Donde tales cuestiones surgidas en el contexto de un mundo de la vida han de transformarse, pues no se enjuician desde la perspectiva de la contribución que hacen al mantenimiento de una determinada forma de vida o a la obtención de una biografía individual,

sino desde sus presupuestos comunicativos. Las formas de acción y las normas se juzgan desde el punto de vista de un seguimiento general, el cual encontraría asentimiento unánime de todos los potencialmente afectados.

En consecuencia, los procesos de justificación y fundamentación moral han de culminar en una dimensión de la validez del Derecho y del poder político legítimo, los cuales se originan en una práctica discursiva compleja. En una democracia, la praxis jurídica y política se ejerce a través de formas de argumentación, condiciones procedimentales y presupuestos comunicativos que incluyen discusiones, negociaciones y enfrentamientos que conducen al establecimiento normativo de lo *permitido* y lo *prohibido*. La pregunta por la justicia institucionalizada y sus pretensiones de igualdad, libertad, respeto mutuo y reconocimiento, en Habermas conlleva al establecimiento de la corrección normativa a partir de una *política deliberativa* y una *práctica procedimental de la democracia*. La *política deliberativa* (Habermas, 2005, p. 372) toma de la concepción republicana del poder su carácter de formación democrática de la voluntad, en el sentido que ella se cimenta sobre un auto-entendimiento ético-político. En este auto-entendimiento la *deliberación* se apoya en un consenso de fondo, resultado a su vez, de las precomprensiones integradoras de las prácticas lingüísticas y culturales que han devenido de un proceso de construcción de validez moral intersubjetiva.

Primera parte. Elementos interpretativos para la noción “validez intersubjetiva” en Jürgen Habermas

En *Verdad y justificación*, Habermas (2002, pp. 262-263) se hace la pregunta por la posibilidad de encontrar un sentido de validez de los juicios y las normas morales distinto, pero a la vez equi-

valente al de verdad del saber empírico, sin que ello implique la pérdida del carácter normativo de las leyes, o que dicha validez derive de una precomprensión trascendental o heterónoma. Se trata sobre todo, que la pregunta por los juicios morales en Habermas consiste en la manera de cómo pueden regularse legítimamente las relaciones interpersonales a través de un proceso discursivo de autovinculación y reconocimiento. Así la comprensión constructiva del deber moral es entendida bajo la necesidad de reconocer el escenario pluralista de distintas concepciones de mundo; frente al cual ya no es posible partir de una precomprensión trascendental de la moral, sino del esfuerzo colectivo para ponerse de acuerdo sobre qué normas serán aceptadas como una convivencia justa.

El primer elemento necesario para entender el sentido de la validez intersubjetiva, lo constituye la distinción entre “saber moral” “saber empírico” y “enunciados normativos” “enunciados descriptivos”. Sobre “el saber moral” resulta necesario considerar que al referirnos a él, no nos hallamos pensando en ningún saber sobre “hechos”. Pues mientras el “saber empírico” se hace la pregunta por la constitución de las cosas en el mundo; el “saber moral” se hace la pregunta acerca de: qué cursos de acción han de seguir los hombres, si de lo que se trata es de alcanzar una convivencia justa que incluya al conjunto de todos los hombres, al mismo tiempo que se les reconozca sus valoraciones morales más profundas.

Habermas (2002, p. 275) asume como un hecho epistémico que el lenguaje y la realidad se encuentran yuxtapuestos de una forma tan profunda, que sólo podemos explicar lo que es un hecho recurriendo a un enunciado sobre “hechos”, y además podemos explicar lo que es real recurriendo a aquello que es “real”. De esta manera, ambos tipos de saber se encuentran atravesados y mediados por razones que se dan en el lenguaje. A pesar de ello, existe una diferencia en el tipo de proposiciones que ambas formas de conocimiento emplean. Pues mientras en el “saber empírico” nos hallamos en el plano de los

enunciados descriptivos, en el “saber moral” nos hallamos en el plano de los enunciados normativos, o prescriptivos. El primer tipo de lenguaje es el de enunciados que hacen referencia a cosas que existen; mientras el segundo tipo de lenguaje es el de enunciados que hacen referencia a cursos de acción debidos o prohibidos. Por lo demás, distinguimos el “saber moral” y el “saber empírico” por la capacidad que posee el primero de solucionar conflictos.

Habermas piensa que cuando se parte de la genealogía de la razón práctica es posible diferenciar las expectativas del comportamiento moral como aquellas que permiten enjuiciar una acción no sólo conforme o disconforme a una regla, sino como justa o injusta en relación con la regla misma. A su vez, la capacidad de juicio permite conectar el sentido prescriptivo de “obligado” o “prohibido”, con el plano epistémico de la justificación pública, por medio de la cuál es posible fundamentar el carácter vinculante y la credibilidad de las normas. De esta manera, *la ética del discurso* intenta justificar pos-metafísicamente el contenido de una moral de igual respeto y responsabilidad solidaria para con todos, proporcionando un sentido fuerte de validez de los juicios y normas. Debido a esta circunstancia, Habermas nunca ha renunciado al sentido categórico de la validez normativa del respeto a la ley kantiana; podemos interpretar sin lugar a dudas, que en tal sentido el esfuerzo habermasiano, antes de abandonar consiste más bien en desarrollar una –construcción discursiva– de esa validez normativa.

Empero, para solucionar el problema de la validez solipsista –la validez que se obtiene como resultado de un análisis a partir del imperativo categórico–, Habermas (1999, pp. 66-67) aboga por un criterio de validez moral que sea el resultado de una construcción comunicativa. Donde *validez* significa ahora que las normas morales pueden encontrar el asentimiento de todos los interesados en la medida que estos examinen conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos. Así *el sentido de la validez deontológica de los*

juicios y normas morales, es el giro de una objetividad del conocimiento que surgía en la certeza privada de un sujeto, a un concepto de validez como resultado de un giro lingüístico inmerso en una práctica pública de justificación.

Sin embargo, existen varios problemas al momento de generar una noción de validez categórica; puesto que la validez del “respeto a la ley” no puede ser obtenida, ni de la mera prudencia; ni del contextualismo cultural; ni menos de relacionar la fundamentación y la validez de las proposiciones descriptivas con la validez de los juicios morales. Habermas sostiene que mediante tales procesos, en el mejor de los casos, sólo es posible obtener simples estados de aceptabilidad contextual, o caer en posiciones morales heterónomas. La teoría de Platón es para Habermas un ejemplo de una derivación inapropiada de los juicios morales de las proposiciones descriptivas –que se plantean en el horizonte de la verdad–. Sobre todo, porque la teoría platónica sostiene como postulado la unidad entre epistemología y ontología; donde la verdad no puede ser alcanzada independientemente del ser, trayendo como consecuencia que la idea más alta de bien es obtenida a través de una contemplación intelectual trascendente.

En segundo lugar, Habermas considera que no es posible obtener una validez categórica a través de la prudencia, pues aunque Aristóteles fue el primero en distinguir entre razón teorética y razón práctica; uno de los problemas aristotélicos es precisamente que rebaja la razón práctica en tanto que capacidad de juicio, al nivel de una facultad inferior del conocimiento. De igual forma, la relación entre *phrónesis* y *episteme* no permite una comprensión moral análoga al conocimiento, debido a que Aristóteles vincula el saber prudencial derivado de la capacidad para el juicio práctico, con la simple probabilidad, y por esta vía no es posible hallar la obligatoriedad de las reglas morales, pues se pierde su carácter cognitivo.

En tercer lugar, el contextualismo cultural también es incapaz de proporcionar un sentido fuerte de validez. Pues aunque Habermas (1999, p. 267)

reconoce que frente a la violación de normas entran en juego diferentes clases de sentimientos que no sólo poseen un contenido proposicional, sino que son susceptibles de ser entendidos bajo el carácter de juicios implícitos. Las proposiciones que resultan de dichos sentimientos no sólo no suministran una base cognitiva, sino que resultan problemáticos porque ellos se dirigen inherentemente a una comprensión empirista de la validez normativa. En tal sentido, el carácter prescrito de la norma descargaría su cumplimiento en la amenaza de sanciones internas o externas, que no pueden considerarse como razones sobre las cuales las leyes se fundamentan.

Para Habermas el problema de fondo, es que esta concepción no se adecua ni a la validez intrínseca, ni a la necesidad de fundamentación de las normas morales. Además, ella no puede justificar cabalmente el complejo modo de validez de las normas jurídicas, tal y como son entendidas en los procesos de legitimación del derecho moderno, el cual debería poder ser seguido por “respeto a la ley”. Un problema que Habermas considera se puede trasladar al contractualismo:

El contractualismo no se obliga a ir tan lejos. En la medida en que retrotrae la validez de las normas morales a un compromiso entre egoístas racionales –es decir, a una feliz armonización de sus respectivos intereses– salvaguarda un contenido cognitivo a las discusiones morales. Pero de la suma de motivos racionales que mueven a cada individuo a dar su consentimiento a la luz de sus propias preferencias no se explica todavía el carácter específicamente obligatorio de las normas acordadas; es decir, no se explica la obligatoriedad deóntica con la que nosotros, como miembros de una comunidad moral, esperamos, unos de otros, un determinado comportamiento. Para el sentido categórico de validez normativa que se refleja en el fenómeno del “respeto a la ley” Kant propuso una traducción racional. Con la descripción revisionista del contractualismo desaparece esta pretensión de validez incondicionada de las máximas que solo puede ser justificadas bajo el punto de vista de la universalización. (Habermas, 1999, p. 265).

Habermas considera que en este caso la validez de las normas morales es construida mediante un compromiso realizado por egoístas racionales, que si bien salvaguarda un contenido cognitivo de las discusiones morales, este contenido se encuentra determinado por las preferencias de los participantes del contrato.

En cuarto lugar, el concepto fuerte de validez puede pretender una validez *prima facie*, dado que sólo pueden tenerse en cuenta aquellas consecuencias y efectos secundarios que hemos previsto en el momento de la fundamentación. Como problema subsecuente de la validez *prima facie* se presenta la necesidad de un nivel de aplicación del discurso, en el cual, del conjunto de normas existentes se realiza un discernimiento hermenéutico sobre qué normas corresponden a cada caso. Este problema surge como resultado del universalismo abstracto de toda ética cognitivista; puesto que en el proceso de fundamentación se separan los contenidos particulares relativos a la vida buena, de aquellos aspectos normativos comunes en el discurso (Habermas, 2000, p. 122). De tal manera, se produce la necesidad de un nivel de aplicabilidad de la norma, el cual a su vez exige una aclaración argumentativa específica, que no se encuentra garantizada por un principio de universalización:

Por esta razón, la aplicación de normas exige una aclaración argumentativa específica. En ella la imparcialidad del juicio no puede estar garantizada a su vez por un principio de universalización, en lo que respecta a las cuestiones de aplicación sensible al contexto de la razón práctica tiene que hacerse valer más bien con un principio de adecuación. En efecto, aquí hay que mostrar cuál de las normas que ya se presuponen válidas es adecuada para un caso dado a la luz de todas las características de la situación relevantes (Habermas, 2002, p. 123).

El problema de la validez, *prima facie*, prefigura la existencia de otro, se trata de la *reserva falibilística*. La reserva *falibilística* específica que las normas bien fundamentadas han de tener validez en un sentido que siempre requiere de una com-

plementación de la variabilidad histórica de los hechos mismos. De tal manera, el proceso de fundamentación no puede garantizar *un saber futuro* más allá de la *providencialidad existencial*. Esto quiere decir que las normas fundamentadas han de tener un sentido en el que pueden determinar acciones futuras en tanto han sido consideradas sus circunstancias típicas y sus efectos generales.

En quinto lugar, tenemos el problema de las “descripciones éticas densas”. Habermas opina que en todas las comunidades lingüísticas los hombres desarrollan representaciones normativas con los cuales se identifica la comunidad entera; estas representaciones permiten instaurar una “descripción ética densa” que no puede ser confundida con el sentido de validez categórico de las normas morales. En este orden de ideas, el contextualismo le plantea un reto a la ética del discurso, éste diseña una concepción que haga justicia a una intuición realista de mundo, sin necesidad de recurrir a la idea de una correspondencia entre oraciones y hechos. Frente a ello, Habermas (2002, p. 273) sostiene la necesidad de crear una noción de validez análoga al concepto de verdad de las ciencias naturales que bien se puede obtener mediante los procesos de argumentación.

Es importante tener en cuenta, que mientras el concepto de “verdad” se encuentra ligado a una pretensión que apunta más allá de todas las evidencias potencialmente disponibles; “la validez” se apoya en una práctica discursiva de justificación que cambia con los estándares de cada caso. Así, en el plano de la razón práctica, la ética del discurso crea un concepto de “validez” análogo al de “verdad”, denominado “aseverabilidad idealmente justificada”, entendido éste como un concepto “discursivo de verdad”:

[...] El predicado “correcto”, a diferencia del predicado “verdadero”, ve agotado su sentido en “la aceptabilidad idealmente justificada”. La validez deontológica de los enunciados morales carece de las connotaciones ontológicas de la validez veritativa –una referencia que trascienda la justificación misma–, en la validez deontológica aparece la idea regulativa de la inclusión

de seres –en principio extraños entre sí– en un mundo inclusivo –y por ende universal– de relaciones interpersonales bien ordenadas. (Habermas, 2002, p. 274).

Este concepto “discursivo de verdad” se encuentra inmerso en un giro lingüístico que ha desplazado los criterios de “objetividad” del conocimiento, desde la certeza de un sujeto hacia las prácticas públicas de una sociedad. Empero, el concepto de la “aseverabilidad idealmente justificada”, según el mismo Habermas, ha de superar los siguientes problemas. Primero: dado que no podemos confrontar nuestros juicios morales con una realidad que en ella misma no esté impregnada de lenguaje, no podemos acudir a ningún tipo de enunciados que se legitimen por sí mismos y que pudieran servir de primeros principios para una cadena causal de fundamentación; por lo tanto, no podemos realizar ningún tipo de deducción semántico-deductiva.

Segundo: aunque aceptemos que un enunciado es coherente y consistente con el conjunto de creencias y valores de una comunidad, este hecho no proporciona una razón suficiente para fundamentar un sentido de verdad como validez normativa, pues el alcance de dicha validez no trascendería un nivel de justificación contextual. Ni siquiera podemos aceptar como verdadero un enunciado que ha devenido de un proceso discursivo en el que ha sucedido como el argumento más brillante y más fuerte; dado que requerimos de un uso cauteloso del predicado verdadero. El uso cauteloso del predicado verdadero nos recuerda la circunstancia de que las mejores razones pueden ser refutadas a la luz de las mejores evidencias posteriores.

Tercero: si bien es cierto, que la práctica de la justificación que satisface determinados requisitos ideales, permite la inclusión completa de todos los afectados, al mismo tiempo que posibilita la participación de todos sin ninguna coacción. Resulta contraintuitivo que un enunciado ha de ser verdadero basándose en su capacidad de supervivencia en un mundo de relaciones inter-

personales bien ordenadas (Habermas, 2002, p. 274) Así la brecha entre verdad y justificación no se cierra tampoco con una idealización de las condiciones bajo las que discurren los procedimientos de justificación actuales; no podemos saber si los enunciados que hoy consideramos justificados, bajo condiciones aproximadamente ideales, podrán efectivamente confirmarse en el futuro frente a todos los intentos de refutación. Por lo tanto, debemos darnos por satisfechos con la aceptabilidad racional en condiciones ideales como una prueba suficiente de la verdad; sin que ello implique la falsedad del concepto discursivo de verdad sino el estado de su insuficiencia.

Segunda parte. Validez versus decisiones empíricas y multiculturalidad

Como lo expresa María del Rosario Guerra (2007, p. 33), en forma general, se presentan las siguientes posturas en torno a la relación derechos humanos y multiculturalidad: en primera instancia, la imposición y expansión de los principios y las libertades básicas de las democracias liberales a los demás pueblos del mundo; segundo, aceptar la existencia de la diferencia, de un mundo plural respetando el estilo de vida de cada grupo siempre y cuando se respeten los derechos humanos; y en tercer lugar, además de respetar la diferencia, permitir el desarrollo de las culturas minoritarias.

John Rawls (2001, p. 136) es un claro exponente de la primera y la segunda tendencia, el filósofo norteamericano en *Justice as fairness. A restatement*, establece una distinción entre cinco concepciones de una sociedad caracterizada por cinco esquemas de distribución económica: 1) Un *capitalismo de intervención mínima* (*laissez-faire*² capitalismo); 2) Un *capitalismo del bienestar*

(welfare-state capitalismo); 3) Un *estado socialista* con una economía central (state socialism with a comand economy); 4) Una *democracia de la propiedad privada* (property-owning democracy); y 5) Un *socialismo liberal o democrático* (liberal (democratic) socialism). Rawls abiertamente defenderá una economía de la propiedad privada, en primera instancia, pues si bien no todos las formas de sociedades liberales cumplirán todos los elementos de la justicia como imparcialidad y equidad, al menos una sociedad liberal decente deberá defender la existencia de los derechos humanos y su implementación en toda la estructura de la sociedad.

Charles Taylor (1995, p. 246) considera que posiciones liberales como las de Rawls y Dworkin plantean serias dificultades, ya que una dimensión adecuada de la dignidad humana y de la ciudadanía sólo puede hallarse por medio de una adecuada exploración de la dimensión ontológica de la identidad y de la comunidad. Como lo expresa Taylor (1994, pp. 74-75), en la *Ética de la articulación*, la pregunta por la identidad y la cultura, en la dimensión ética, es determinante porque las personas son agentes en búsqueda de significación y reconocimiento de su propia existencia. Una persona sólo puede definir lo que es por medio de los aspectos que definen su identidad, y la identidad sólo es realizable en una dimensión de autenticidad que retrotrae el trasfondo, la libertad autodeterminada y la capacidad de autocreación de un *sí mismo*. En esta perspectiva, y en relación con la tercera tendencia expresada por Guerra, encontramos la posición de Will Kymlicka (1995, p. 366). Kymlicka, frente al asunto de la multiculturalidad, considera que debe asumirse una posición de defensa fundada en una concepción de la justicia que respete los derechos de las minorías. Es decir, el giro hacia el multiculturalismo significa combinar los *derechos universales individuales* con los derechos comunitarios o étnicos de un grupo específico.

2 En francés la expresión *laissez-faire* significa literalmente: “dejar hacer”. En inglés el significado es el siguiente: “1. the theory or system of government that upholds the autonomus character of the economic order, believing that government should intervene as little as possible in

the direction of economic affairs.” (Costello R. *et ál.*, 1991, p. 758).

Esta perspectiva de Kymlicka encuentra resonancia en la objeción al universalismo de los derechos morales, incluidos los derechos humanos, esgrimida por Alasdair McIntyre (2001, p. 34). McIntyre piensa que la sociedad moderna se encuentra en una decadencia moral por asumir la existencia de normas interpersonales auténticamente objetivas, a partir de las cuales se puede proveer una justificación racional y una corrección normativa de acciones y juicios concretos. MacIntyre (2001, p. 37) cree que a la postre, el recurso de un principio universal a partir del cual, nosotros los individuos concretos, tomamos decisiones, se basa exclusivamente en las preferencias de la voluntad individual del agente en el momento de establecer su juicio. Esto quiere decir que no existe algo así como una llamada validez (Habermas y Kant) o una objetividad como razonabilidad de las acciones (tipo Rawls), sino que el juicio o la deliberación en torno a una acción depende, principalmente, del conjunto de preferencias subjetivas de quienes tienen la capacidad de tomar la decisión.

No obstante, el problema no es tan simple como lo expresa Rawls (2003, p. 79) los derechos humanos son distintos de los derechos constitucionales o los derechos defendidos por los regímenes de una tradición liberal, o de otro tipo de instituciones de carácter político. Este punto de vista de Rawls parece otorgarle importancia a la perspectiva iusnaturalista, sobre todo porque los derechos humanos ocuparían un lugar definitivo en el ejercicio de lo correcto en términos políticos, morales y jurídicos, los cuales en una lectura inicial del positivismo, parecen estar reducidos al ejercicio político-jurídico pragmático de los compromisos que los gobernantes de una nación estén dispuestos a aceptar y a respetar. Pero la perspectiva de Rawls (2003, p. 79) no es del todo clara, como lo expresa él mismo en *The law of people*, a renglón seguido, en *Derechos de gentes*, los derechos humanos están constituidos por una clase especial urgente de derechos que restringen la justificación racional para llevar a cabo conflictos armados y que especifican límites a la autonomía interna de los regímenes. En consecuencia, la validez u objetividad de los

derechos humanos estaría supeditada a lo que él denomina: *el segundo contrato social entre naciones*. Aquí los derechos humanos parecerían ocupar el papel que los principios de la justicia ejercen al interior del concepto objetividad como razonabilidad. Rawls (1993, pp. 114-116) en *Political liberalism* expone la idea de una objetividad como razonabilidad, esta concepción está basada en la presunta existencia de un punto de vista de la razonabilidad y racionalidad estructurado a partir de la existencia de unos principios de la justicia que sirven de marco jurídico, político y moral para establecer juicios. El carácter universalista de estos principios se derivaría del proceso denominado constructivismo político, donde los procesos de deliberación y elección racional han pasado por diversos niveles de la representación expresados por los procedimientos de la posición original y el consenso *traslapado*.

En Rawls, al igual que en Habermas, estos juicios gravitan en el campo de la validez de la ley moral, por consiguiente, la determinación de la voluntad por la razón práctica, no ha de estar limitada ni por disposiciones casuales, ni por la biografía o la identidad personal. Pues, si se desea alcanzar el nivel de obligatoriedad de las normas morales, como la obtenida por Kant a través del imperativo categórico, la ética del discurso no puede satisfacer sus expectativas, ni siquiera con un concepto de validez que ha devenido únicamente de la aquiescencia de una comunidad; ha de preguntarse necesariamente por la perspectiva de la incondicionalidad de las normas desde un plano universal.

Puesto que el concepto discursivo de verdad, que propone Habermas por medio de la "validez intersubjetiva" ha de requerir una lectura pragmática, que le permita operar con un mayor grado de certeza discursiva que la obtenida por la vía de lo directamente relacionado con la experiencia, este nivel categórico parece obtenerse al centrar la mirada en las prácticas adquiridas de comunicación. Desde nuestro punto de vista existe una gran ventaja en este planteamiento, puesto que las prácticas adquiridas de comunicación se apoyan

en una red situada en un amplio trasfondo de convicciones compartidas que poseen un nivel de validez *performativo*. Para Habermas (2002, pp. 279-280) estas prácticas son “ciertas” en sus contextos subjetivos, pero al introducirse en el plano discursivo, obtienen el valor de enunciados hipotéticos cuya validez es sometida al examen argumentativo de los discursos prácticos. De esta manera, Habermas no desconoce el punto de vista planteado por Taylor y Kimlycka, sólo que las proposiciones y los procesos normativos derivados de los contextos y las variaciones cualitativas entran en el proceso intercomunicativo como enunciados probabilísticos que deberán generar su propia anuencia.

En la lectura pragmático-discursiva la aceptación de un enunciado hipotético, depende exclusivamente de razones; así se pasa de una “acreditación pre- reflexiva” que se da por establecida en cada uno de los contextos, hacia una “acreditación consensuada” obtenida a través de convicciones normativas intersubjetivas: “la acreditación no tiene lugar aquí en el seno de una práctica perfectamente diferenciada del discurso, sino que se produce [...] en el medio de la comunicación lingüística” (Habermas, 2002, p. 283).

Habermas (2002, p. 175) considera que la vía del acuerdo sustancial por medio de consensos en los cuales los hombres discuten sobre sus valoraciones fuertes y sus concepciones de bien, necesariamente tiene que fracasar, debido al escenario pluralista contemporáneo y a la tensión de fuerzas que se producen en su interior. En lugar de ello, si partimos de los elementos comunes existentes en las formas de vida comunicativa, podemos hallar estructuras con contenido normativo, que a su vez pueden servir de fundamento a las orientaciones comunes de la sociedad. En tal sentido, el consenso discursivo no se guía por la idea de un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual. El acuerdo discursivo tiene la perspectiva de un equivalente de la fundamentación sustantiva tradicional, pero valiéndose de las obligaciones ya enraizadas en las prácticas comunicativas de la sociedad.

De este modo, el consenso alcanzado discursivamente no constata la existencia de ningún hecho en el mundo, lo que produce es la capacidad de fundamentar una norma, cuya característica principal es la de “merecer” un reconocimiento intersubjetivo: “No entendemos la validez de un enunciado normativo en el sentido de la *existencia* de un estado de cosas, sino por la capacidad de *ser digna de reconocimiento* que posee la norma correspondiente (sobre la que queremos fundar nuestra práctica).” (Habermas, 2002, p. 284). Este es, justamente, el núcleo del concepto de validez deóntica de los juicios morales, donde el punto de vista moral sólo es realizable en condiciones comunicativas que aseguren la participación de todos en la evaluación y aceptabilidad de las normas. Llegamos así a la formulación de la validez deóntica bajo el siguiente principio denominado principio “D”: “Sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico” (Habermas, 2000, p. 16). En este principio podemos dilucidar los siguientes elementos: primero, validez significa que las normas pueden encontrar el asentimiento de todos los interesados, en la medida en que estos conjuntamente participen en los discursos prácticos. Por lo tanto, una validez legítima requiere de una aceptación pública; donde el consentimiento se expresa a través de proposiciones hipotéticas que merecen ser reconocidas.

Segundo, el instrumento de confrontación y aceptación son los discursos prácticos. Estos discursos poseen tres características esenciales; se trata de discursos que se fundamentan en la libertad de la voluntad y consisten en un ejercicio de la autonomía, empero por “libertad” se concibe la relación comunicativa de sujetos legisladores que se entienden, al mismo tiempo, como autores de las normas a las que se someten como destinatarios. En segundo lugar, en los discursos prácticos se asumen puntos de vista morales. El punto de vista moral es un ejercicio del uso moral de la razón práctica, por lo tanto, se trata de un punto en el que se realizan juicios imparciales, los cuales han de ser universalizables y al mismo

tiempo son imperativos de la razón (Habermas, 2000, p. 17).

En consecuencia, el proceso de fundamentación de la ética del discurso requiere de la complementación del principio "D" por parte de otro principio, el principio "U", el cual asume en los discursos prácticos el objetivo de una regla de la argumentación; su enunciado es el siguiente: "En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno, tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna" (Habermas, 2000, p. 16). El principio "U" es un proyecto de autolegislación de personas libres e iguales, cuyos argumentos se analizan bajo la óptica de la universalidad por medio de la referencia a un mundo social idealmente esbozado. La idea básica es la de realizar una proyección de las presuposiciones generales que rigen la comunicación, con el propósito de adoptar la figura de la formación de un juicio plenamente inclusivo e imparcial, sin dejar de considerar que la pregunta moral fundamental es la de cómo pueden regularse legítimamente las relaciones interpersonales.

Este es un elemento fundamental de la perspectiva de Habermas (1999, p. 74), quien en su texto: *Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral*, sostiene que la ética del discurso se interesa por un contenido de la moral de igual respeto y solidaridad para con todos. Por este motivo es importante realizar dos aclaraciones alrededor del principio "U". En primera instancia, las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas entran en el juego del lenguaje bajo la forma de razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes. Esto quiere decir que los datos que son considerados en "U" deben evitar una marginación de las autocomprensiones del "yo" y de las visiones de mundo de los participantes; por el contrario ha de asegurarse una sensibilidad hermenéutica para un espectro suficientemente amplio de contribuciones.

En segunda instancia, la asunción de una perspectiva de reciprocidad universalizada (de cada cual, por todos) exige además de empatía (*Einfühlung*), la intervención en la interpretación de *la autocomprensión* y la visión del mundo de participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus autodescripciones y de las descripciones de los demás y del lenguaje mismo. Finalmente, las razones aportadas se desembarazan del sentido relativo del actor de los motivos de la acción, y bajo el punto de vista de la consideración simétrica adoptan un sentido epistémico.

Conclusiones

El concepto de validez intersubjetiva de Habermas tiene la ventaja que al estructurarse sobre las interacciones lingüísticas puede dar respuesta a las preguntas, que desde el plano empírico y desde el multiculturalismo, se realizan en torno a la legitimidad de los procesos cognitivos de la razón práctica. Puesto que tal noción, a través del reconocimiento de los procesos prereflexivos, del mundo de la vida, de las variaciones cualitativas y de los contextos de transfondo, introduce la pregunta ontológica y por la identidad que con razón reclaman los comunitaristas.

Sin embargo, esto no quiere decir que los puntos de vista de pensadores como Taylor y MacIntyre estén errados. Todo lo contrario, desafortunadamente para nosotros, quienes defendemos la importancia de la validez moral en la toma de decisiones políticas y jurídicas, pensadores como MacIntyre tienen razón, en el sentido que el mundo no se mueve por un principio moral de respeto al deber. Los análisis iniciales de Peter Singer, Hardt-Negri, Chomsky y del mismo Habermas parecen otorgarle fuerza al argumento de que en el plano internacional lo que se prioriza es la decisión pragmática, útil y conveniente y no la perspectiva moral por medio de consensos. Pero, ésta es precisamente una de las funciones importantes de la filosofía, no simplemente describir el mundo existente, sino plantear cuestionamientos

y perspectivas a la reducción empírica en la que nos encontramos. El hecho de que Estados Unidos de Norteamérica emplee los derechos humanos como excusa para llevar a cabo una justificación de su política exterior, habla mal de la ideología norteamericana, no en sí mismo del papel fundamental que están llamados a ejercer los principios morales. Una cosa es permitir que el capitalismo y la política exterior norteamericana se adueñen del papel que mundialmente ejercen los derechos humanos, otra muy distinta el lugar que ellos deben realmente desempeñar en la escena política y jurídica internacional.

Así, el planteamiento de la validez intersubjetiva no puede por sí sola resolver los problemas que en términos de facticidad experimentamos alrededor de los derechos humanos; pero en términos de deber ser, esta noción de validez permite articular importantes conceptos para el ejercicio de la razón práctica, como la pretensión de dirimir los conflictos por una vía pacífica de la autocomprensión y el entendimiento recíproco. Además, la validez intersubjetiva de Habermas tiene la ventaja que se mueve en tres horizontes donde debemos ubicar una justificación racional de los derechos humanos, el triple horizonte de lo moral, lo político y lo jurídico.

Referencias

- Arango, R. (2008). *Derechos humanos como límite a la democracia. Análisis de la ley de Justicia y Paz*. Bogotá: Editorial Norma.
- Chomsky, N. (2002). *El miedo a la democracia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Guerra, M. (2007). Multiculturalismo y derechos humanos: limitar, tolerar o fomentar lo diferente. En *Andamios*, Vol. 3. No. 6.
- Kymlicka, W. (1995). Justice and Minority Rights. In Goodin, R. & Pettit, P. *Contemporary Political Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers 1997.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Editorial Debate.
- Hardt, M. & Negri, A. (2005). *El imperio*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2002). Ética discursiva. En Gómez, C. (2002). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. & Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Husserl, E. (1984). La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Traducción de Hugo Steinberg. México: Folios.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Marx, K. (1982). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Rawls, J. (2003). *The Law of People. With the idea of public reason revisited*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Singer, P. (2003). *Un solo mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Taylor, C. (1995). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Taylor, C. (1994). *La ética de la articulación*. Barcelona: Ediciones Paidós - I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.