

población. El punto radica en que la deliberación nos puede ayudar mucho en materia de protección, pero, sin intervención, la bioética quedaría maniatada y no permitiría ir más allá del discurso.

Algunos movimientos sociales muestran que protección e intervención van de la mano. Para finalizar de algún modo este comentario, ese movimiento hindú que trata de proteger las semillas autóctonas del riesgo de desaparecer ante las transgénicas (lo cual no es simplemente un asunto biológico, sino también social y cultural), interviene claramente en esa mira mediante acciones que efectivamente las protegen y hacen que las comunidades planteen al mundo que hay otras formas de alimentar a la población. Ahí no hay sólo expertos (¡que los hay!), también hay experiencias en diferentes áreas del conocimiento, sea formal o informal, y todo eso cuenta en materia de protección e intervención. Ahí, el ejercicio de deliberación es cotidiano y la mezcla de saberes opera a plenitud.

Facilitar la discusión entre expertos y legos alrededor de un problema ha sido tarea de los comités de bioética en diferentes lugares del mundo, y en ellos es de rigor hoy la presencia de un profesional en bioética. Ahí se ejerce lo que pudiera llamarse una democracia comisionada. Como profesionales de la bioética, entre nuestras tareas está la de hacernos cargo de la deliberación entre los miembros de los comités con el objeto de llegar a consensos alrededor de los dilemas que llegan a estas instancias. Sin embargo, las sociedades requieren más que democracias comisionadas para poder hacerse cargo de una realidad multi-moral, porque,

aunque necesarios, estos comités no han sido suficientes y nada hace pensar, al menos en esta parte del mundo, que lo serán en un futuro si se acepta que la democracia representativa no es más que una entre varias maneras de hacer democracia.

FAVIO RIVAS MUÑOZ

Universidad Nacional de Colombia
farivasm@unal.edu.co

Respuesta al comentario de Christian Steve Ramos. “Villavicencio, Luis. ‘El constructivismo kantiano según Rawls como fundamento de los derechos humanos’”, *Ideas y Valores* LX/147 (2011): 280-282.

Agradezco el comentario de Christian Ramos y también a *Ideas y Valores* por propiciar este espacio de diálogo académico, tan escaso en esta parte del mundo universitario.

Intentaré hacerme cargo, brevemente, de algunas (son muchas y variadas en verdad) de las objeciones planteadas. En primer lugar, respecto de la presunta circularidad del argumento rawlsiano, baste insistir en que debemos distinguir cuidadosamente tres puntos de vista distintos para comprender adecuadamente el aparato justificador de la teoría: el punto de vista de las partes en la posición original, el de las ciudadanas y ciudadanos en una sociedad bien ordenada y el de usted y yo que estamos verificando si la justicia como equidad nos ofrece una comprensión plausible de la libertad y

la igualdad, valores fundacionales de la modernidad (Villavicencio 33). En cada una de esas perspectivas, las elecciones se fundan en razones distintas y cumplen funciones diversas. En efecto, la posición original no es nada más que un mecanismo de representación, no directamente justificatorio, cuya función es escenificar la concepción que los sujetos tienen de sí mismos. Comprendida la posición original de este modo, la objeción de que se trata de un mecanismo diseñado *ad hoc* para obtener un resultado previamente conocido no es pertinente, ya que es la consistencia con dichas concepciones la que le otorga sentido al artificio. A su turno, los ciudadanos de una sociedad bien ordenada justifican los principios de la justicia como equidad echando mano a un equilibrio reflexivo pleno, a través del cual han considerado las principales concepciones de la justicia que se encuentran en la tradición filosófica y las han ponderado de manera adecuada. Por último, los lectores de Rawls –aquellos que vivimos en las sociedades reales que no están bien ordenadas, pues tenemos visiones contrapuestas sobre el modo en que deben articularse la libertad y la igualdad– juzgamos la corrección de la justicia como equidad preguntándonos si es posible alcanzar una justificación pública que satisfaga la exigencia de un consenso, por superposición entre doctrinas comprensivas, en función de razones políticamente neutrales (cf. Rawls 1999 257-260 y 2002 55-65; Peña 2002 389-394 y 2011 185-194).

En segundo lugar, sobre la relación entre los derechos jurídicos y los derechos morales, y su protección en

aquellos ordenamientos jurídicos que no los reconocen, tiendo a simpatizar (debo reconocer que con algún recelo positivista) con el planteamiento de Alexy. La propiedad esencial que constituye al derecho, en opinión de Alexy, es su naturaleza dual, es decir, el concepto de derecho no sólo se compone de la dimensión real o fáctica (cuyo componente central es la pretensión de validez), sino también por la dimensión ideal o crítica que se vincula con la pretensión de corrección, consustancial al derecho y conforme a la cual cualquier regla puede ser invalidada si nos enfrentamos con una incorrección moral extrema. Luego, a mi modo de ver, alguna forma de no-positivismo incluyente –inspirada en la tesis de Radbruch de que la injusticia extrema no es derecho– es una buena respuesta al malestar que, con razón, pone de manifiesto el comentarista. Una regla jurídica podrá, entonces, perder su validez cuando es extremadamente injusta, o sea, cuando se vulneran los derechos humanos más básicos de las personas (Alexy 73-98).

Para terminar, me parece que la incomodidad con las conclusiones que planteé en torno a la cuestión de si es posible o no fundamentar objetivamente un catálogo universal de derechos humanos, se vincula directamente con la posición metaética que subyace al artículo y que aquí intentaré explicitar. Los enfoques metaéticos sobre el análisis del concepto de justicia suelen clasificarse en *cognoscitivistas* (si se considera que es posible discernir racionalmente entre juicios morales) y *no cognoscitivistas* (si se postula que no es posible discutir racionalmente en torno

a los juicios morales). Ahora bien, desde el punto de vista del modo en que podemos fundamentar nuestros juicios morales, podemos identificar tres grandes modelos: un cognoscitivism fuerte (el objetivismo), un cognoscitivism débil (el constructivismo) y un no cognoscitivism a secas (el subjetivismo) (cf. Álvarez 2002; Hare 1999; Nino 1996 y Squella, Villavicencio & Zúñiga 272-279). El modelo subjetivista de fundamentación de la moral –como postura metaética– nos remite al empirismo, más precisamente a Hume. En época más reciente, el rechazo del objetivismo ha llevado también a propuestas como la de Mackie (17-55), que llama a abandonar la creencia en la existencia de valores objetivos, pues ellos no serían más que actitudes del agente que él mismo adoptaría como pautas de referencia válidas para la acción moral. Mackie parte del reconocimiento del *escepticismo moral* en cuanto *doctrina negativa*, es decir, como aquella posición que intenta establecer lo que “no existe”: los juicios con valor objetivo o de verdad universal descansarían en la *teoría del error*, según la cual la apelación que hacemos constantemente a pretendidos principios de verdad que validarían nuestras afirmaciones morales, no quedaría confirmada por la mera invocación de tales principios. Según Mackie, estaríamos apelando a principios que creemos que se justifican por sí mismos, pero que en realidad no tienen ningún sustento ontológico, de modo que la argumentación moral, producto de tales principios, no sería más que un gran error. El problema del subjetivismo es que nos lleva, inevitablemente,

al relativismo moral, ya que no puede escapar del *dilema subjetivista*. El subjetivista debe elegir entre admitir que sus juicios de valor tienen la pretensión arbitraria de ser impuestos a otros o admitir el dudoso carácter moral de unos juicios de valor sin pretensión prescriptiva universal.

El modelo objetivista, por su parte, se caracteriza por postular que existen valores éticos objetivos y un modo de conocerlos. Es, por lo tanto, no escéptico en relación con los problemas propios de la metaética teórica. Probablemente, el mejor ejemplo de una fundamentación objetivista de la moral es la ética de las virtudes aristotélica que, en palabras de MacIntyre, se funda en la oposición entre el ser humano tal como es y el ser humano tal como sería si realizara su naturaleza esencial. La ética es la disciplina que nos ilumina el camino para poder transitar desde el primer momento al segundo, en el marco de tres ideas que no pueden olvidarse si se quiere mantener la racionalidad objetiva de la ética: la idea de una naturaleza humana inapropiada, la concepción de las reglas de una ética racional y la noción de una naturaleza humana como podría ser si realizara su *telos esencial*.

[Llamar] bueno a algo es por lo tanto también formular un juicio factual. Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación, tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son. Pero, una vez que desaparece de la moral

la noción de propósitos o funciones esencialmente humanas, comienza a parecer implausible tratar a los juicios morales como sentencias factuales. (MacIntyre 84)

Con todo, el modelo aristotélico es insatisfactorio al menos por dos razones: en primer lugar, choca con el ideal de la autonomía individual y, en segundo lugar, en medio del pluralismo propio de las sociedades modernas, ya no parece factible determinar cuál podría ser el *telos* esencial del ser humano. El problema del modelo aristotélico es que no puede lograr sentar las bases de una moral que sea, al mismo tiempo, interna y externa.

¿Qué nos queda para intentar contrarrestar la inconformidad ante la imposibilidad de fundamentar un catálogo de derechos humanos básicos con validez universal? El único camino metaético que subsiste –filosóficamente convincente– es alguna forma de cognoscitividad débil, cuyo representante más conspicuo es el constructivismo, siendo una de sus versiones más sofisticadas la justicia como equidad de Rawls. La teoría constructivista, obviando las diferencias entre la gran variedad de modelos posibles, concuerda con establecer ciertas condiciones procedimentales que harían que los resultados a los que se llegue tuvieran propensión universal. Bajo unas condiciones “ideales” o “hipotéticas”, las conclusiones morales a las que llegarían los sujetos satisfacerían el requisito de la imparcialidad y, por tanto, tendrían vocación prescriptiva universal. En palabras del propio Rawls: “el constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral

debe comprenderse como un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construcción de principios de justicia, no hay hechos morales” (Rawls 1999 213). De manera simplificada, el constructivismo moral aplicado a la filosofía política pretende sentar las bases para la aceptación de un modelo de organización social y política que *construya* ciertos principios morales capaces de ser aceptados por todos los que forman parte de la comunidad política.

La característica más destacada del constructivismo es que se hace cargo de dos intuiciones, en principio contradictorias, pero ampliamente compartidas por los hombres y mujeres que habitamos la modernidad: en primer lugar, que no existen valores objetivos, pero que eso no implica que no sea posible encontrar la forma de aplicar alguna clase de “objetividad” a los asuntos prácticos, de manera que podamos diseñar un procedimiento que nos permita abordar nuestros desacuerdos morales desde un punto de vista imparcial hacia nosotros mismos y los demás. Y, en segundo lugar, tiene una mejor explicación ante la práctica algo paradójica de que todos actuamos, sobre todo cuando discutimos asuntos éticos que nos parecen relevantes, como si existieran realmente valores objetivos, atribuyendo a ciertas ideas, usualmente contradictorias entre sí, un valor intrínseco. Sostener que no hay valores objetivos no equivale, entonces, a defender la tesis de que no existen cosas que todo el mundo valora. Puede haber, perfectamente, un acuerdo entre las personas para calificar una conducta

como buena o mala, y de esos acuerdos surgirán entonces los valores intersubjetivos. El reto ético reside en encontrar los argumentos que todo agente moral aceptaría si se colocara, de buena fe, en las condiciones ideales de deliberación que modelan las intuiciones morales que comparte con los demás sujetos morales. A eso apostamos en las democracias occidentales modernas.

Bibliografía

- Alexy, R. *El concepto y la naturaleza del derecho*, Bernal, C. (trad.). Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Álvarez, S. *La racionalidad de la moral*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Hare, R. *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Vergés, J. (trad.). Barcelona: Ariel, 1999.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*, Válcárcel, A. (trad.). Barcelona: Crítica, 1987.
- Mackie, J. *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*, Fernández, T. (trad.). Barcelona: Gedisa, 2000.
- Nino, C. "Justicia". *El derecho y la justicia*, Laporta, F. & Garzón, E. (eds.). Vol. 11. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta/CSIC, 1996.
- Peña, C. "Equilibrio reflexivo, constructivismo y razón pública. El problema de la realidad y la justificación en filosofía política". John Rawls: Estudios en su memoria. *Revista de Ciencias Sociales* [Universidad de Valparaíso - Chile] 47 (2002): 333-437.
- Peña, C., Seleme, H. & Vallespín, F. *Estudios sobre Rawls*. Madrid: Fundación Coloquio Jurídico Europeo, 2011.
- Rawls, J. *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Rodilla, M. A. (trad.). Madrid: Tecnos, 1999.

- Rawls, J. *La Justicia como equidad. Una reformulación*, Francisco, A. (trad.). Barcelona: Paidós, 2002.
- Squella, A., Villavicencio, L. & Zúñiga, A. *Curso de filosofía del derecho*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 2012.
- Villavicencio, L. "El constructivismo kantiano según Rawls como fundamento de los derechos humanos". *Frónesis* 17/1 (2010): 23-52.

LUIS VILLAVICENCIO MIRANDA

Universidad de Valparaíso /
Universidad Diego Portales - Chile
luis.villavicencio@uv.cl

Giusti, Miguel. "El humanitarismo, ¿un nuevo ideal moral?", *Isegoría Revista de filosofía moral y política* [Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España] 46 (2012):151-165.

El filósofo peruano Miguel Giusti hace un análisis en torno al concepto "humanitarismo" que poco a poco ha venido imponiéndose en el lenguaje del derecho internacional. El objetivo del autor es descifrar las presunciones teóricas a partir de las cuales se ha constituido esa visión intuitiva y moral de "humanidad" que, a su vez, ha llevado a la clasificación de ciertos actos como "crímenes de lesa humanidad". En este sentido, su análisis alude a los planteamientos de Hannah Arendt (1906-1975) en *La condición humana* y en *Eichmann en Jerusalén*, acerca de su interpretación del término "crimen contra la humanidad". El propósito de