

UNA FILOSOFÍA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES. APROXIMACIONES Y POSIBILIDADES (I).

Román Rodríguez Salón; Jesús Oduber Delgado**

Recibido: 19/02/2015 Revisado: 27/01/2015 Aceptado: 29/02/2015

RESUMEN

La pregunta por los fundamentos de los derechos desvela existencia caótica de especialización disciplinar y persistencia de lenguaje teórico e institucional amplio y desregulado, vago e impreciso; ambas cuestiones oscurecen la comprensión de los derechos fundamentales: cada cultura disciplinar imprime las referencias lingüísticas de su propia cultura epistemológica, que genera enfrentamientos e indisposición comunicativa por ausencia de normatividad epistémica para regular racionalmente la aprehensión y comprensión de sus bondades específicas. Así, se analiza la posibilidad que brinda la filosofía, con su gran capital intelectual, para resolver obstáculos provenientes de aquella ausencia, al tiempo que, al reparar sobre la filosofía que resulta posible tras las transformaciones contemporáneas admite el tono irónico respecto a si es posible una filosofía de los derechos fundamentales que requiere contextualizar el alcance de tal posibilidad.

Palabras clave: filosofía, derechos fundamentales, lenguaje de los derechos, culturas de la especialización disciplinar, normatividad epistémica.

A PHILOSOPHY OF FUNDAMENTAL RIGHTS. APPROACHES AND POSSIBILITIES (I).

ABSTRACT

The question about rights fundamentals reveals chaotic existence of specialization discipline and persistence of theoretical and institutional large and unregulated, vague and imprecise language; both issues obscure the understanding of fundamental rights: each culture discipline prints the linguistic references of his own epistemological culture, which generates conflicts and communicative ill for lack of epistemic normativity to rationally regulate the apprehension and understanding of their specific advantages. Thus, the possibility offered by the philosophy, with its great intellectual capital, to resolve obstacles from that absence is analyzed, while, to repair

* Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes-Venezuela; Abogado y Magister en Ciencia Política (ULA); Magister en Administración Pública del Instituto Ortega y Gasset-Universidad Complutense de Madrid; Doctor en Ciencias Humanas de la Universidad de Los Andes; Doctorando en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. PEI Nivel C.

* Profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Los Andes-Venezuela; Magister en Ciencias Políticas. Ex-Diputado a la Asamblea Nacional de Venezuela.

on the philosophy that it is possible after the contemporary transformations supports the ironic tone of whether it is possible a philosophy of fundamental rights that requires contextualizing the scope of such a possibility.

Keywords: philosophy, fundamental rights, language rights, cultural discipline specialization, epistemic norms.

1.- Introducción. Filosofía, horizonte y convergencia

En su hazaña pragmática de múltiples banderas que convergen en el postulado davisiano según el cual “lo propio de una sociedad [democrática]... es no tener otra noción de la verdad salvo que es algo más probable de conseguir mediante el miltoniano encuentro libre y abierto de opiniones que de cualquier otro modo” (Rorty1996: 16), Richard Rorty ha tocado la fibra de un Programa inter-cultural de la filosofía en el que ésta ejerce un profundo rol comprensivo: la filosofía se pliega a la tesis de que “las pretensiones de verdad son pretensiones de validez universal e intercultural” (Rorty1996: 16).

Es la tesis pragmática de finales del siglo XIX, reconstruida por Rorty, según la cual la verdad como faro de guía del conocimiento no puede imponerse desde unas culturas disciplinares especializadas -ni siquiera desde el pensamiento filosófico- sobre las ‘otras’ culturas disciplinares de la teoría social, precisamente porque tampoco puede ser establecida allende los valores que constituyen a cada una de esas culturas.

La crítica rortyana aparece como una respuesta indirecta y, no obstante, amplia y profunda frente la popularidad plebiscitaria que ganó la tesis de la superación de la filosofía como realización (Marx), que corroe la estructura básica de la filosofía desde mediados del siglo XIX. En términos históricos, desde finales del siglo XVIII el impacto de la Revolución había empujado a la seguridad de la filosofía al abismo de la reflexión: “la Revolución Francesa había mostrado que la totalidad del léxico de las relaciones sociales, y la totalidad del espectro de las instituciones sociales, podrían sustituirse casi de la noche a la mañana” (Rorty1998: 23), pues, frente a la dinámica de la historia del hombre poco valen los programas filosóficos fundadores, al menos en sus versiones estereotipadas.

Si la filosofía pretendía seguir anclándose en la dinámica vida histórica, en el espíritu del mundo moderno que describía Vico, sus objetivos debían transformarse: “a partir de ese momento el objetivo de la filosofía ya no fue la inmortalidad, sino la necesidad: la consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente” (Arendt 2002: 161). Ese anclaje condujo a que, desde mediados del siglo XIX, a la filosofía se le exigiera una buena parte de realización: “en Hegel y en Marx, el poder de la negación, motor que hace avanzar la historia, se deriva de la habilidad de la Voluntad para actualizar un proyecto: el proyecto niega tanto el ahora como el pasado y, por ello, amenaza el presente duradero del yo pensante” (Arendt 2002: 271), pero la filosofía como realización se niega a sí misma cuando se aleja de su pretensión transformadora, correctora, crítica y reguladora.

Ante tal realidad, la filosofía comienza una especie de renuncia al absoluto que sería traducida, unas veces como superación de sí misma a través de su realización (Marx) y, otras veces como pragmatización del conocimiento: bien, una filosofía que se adscribe al canon de lo científico (Raichenbach), bien, una filosofía que se convierte en pragmática universal (Apel, Gadamer, Rorty).

Desde la lucha contra la contingencia que se fragua en la filosofía del siglo XIX, y tras el inicio del largo camino hacia la renuncia adorniana del absoluto a mediados del XX, pretender una verdad desde la autoridad kantiano-trascendental de la filosofía, e imponerla sobre las nuevas esferas culturales producto de la racionalidad y la tecnificación del mundo Occidental moderno, representa un absurdo que, sea cual fuere el camino que la filosofía tome para arribar al presente, ella misma y por principio debe superar mediante el reconocimiento de ese absurdo y su combate crítico a efectos de trascenderlo. Ese es el inicio de una auto-imagen de la filosofía contemporánea, una que no se hace borrosa allende las transformaciones que ha sufrido a lo largo del siglo XX.

En este marco de transformaciones, “con el retroceso del pragmatismo y el ascenso del empirismo lógico durante los años que siguieron al final de la segunda guerra mundial, la filosofía americana adquirió una fisonomía decididamente apolítica, cientificista. [Ello no obstante, algunos filósofos como] James, Dewey y Mead no se limitaron a participar en las discusiones especializadas de los filósofos, sino que también lo hicieron en la discusión pública sobre los temas importantes del momento” (McCarthy 1990: 49), reivindicando de nuevo o, acaso, reconstruyendo el puente de interés cognoscitivo entre la filosofía y la difícil situación histórica del hombre -su juego de la vida-.

Como herederos de la tradición de aquellos autores, aunque sin embargo no tan dispuestos a ser pragmáticos insertos en la plebiscitarización de los fundamentos de la filosofía contemporánea en los que la filosofía misma queda encerrada en las vinculaciones irrelevantes de opiniones abiertas y no en el esfuerzo disciplinado por la verdad y la crítica, Richard Rorty junto a Jürgen Habermas y el propio Thomas McCarthy han estimulado un interesante debate sobre la superación ya no de la filosofía, sino de la metafísica a través de la realización universal e intercultural de la filosofía; superación que ocurriría tanto en la investigación social como en la práctica de la fundamentación y en la crítica filosófica en busca de instituciones más justas y menos crueles. En sus propias palabras Rorty:

Afirma que una concepción antirrepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación [en el que ciudadanos y filósofos se vieron envueltos, organizadamente, tras el fin de la guerra], pero que la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen. Esta cultura es un ethnos que se enorgullece de su sospecha de etnocentrismo -de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros, en vez de su posesión de la verdad. (Rorty 1996: 16)

La filosofía encontraría su realización -en parte irónica- sobre la base de su fuerza comprensiva, es decir, de su capacidad legítima para diseñar la arquitectura de puentes entre las diferentes culturas que constituyen la amplia estructura del capital intelectual de nuestra civilización.

A medida que la filosofía logre superar las barreras y los obstáculos (etnocentrismo) de las diferentes culturas que se instalan en la sociedad democrática o, acaso, en la comunidad de científicos, recuperará una parte importante de su fuerza de realización, esto es, se colocará en posición de estar-ahí como conocimiento-de-comparación, que al estilo terapéutico de Wittgenstein será destinado a, de un lado, arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje académico-investigativo por la vía de la semejanza y la desemejanza y, de otro lado, asumir la pretensión de establecer un orden en nuestro conocimiento científico, uno de los muchos órdenes posibles; nunca el Orden, con mayúscula, simplemente órdenes a favor del conocimiento.

Tomada de forma crítica, esta realización de la filosofía supondría que “no hay un único método en la filosofía, si bien hay realmente múltiples métodos, como diferentes terapias” (Wittgenstein 2002: 133), en definitiva, hay múltiples culturas al interior del marco del conocimiento, nunca una cultura única ni superior a las demás, pero ello no debe llevar a la confusión ni al epígrafe inicial “todo vale”. Desde allí, el marco de la filosofía estaría constituido por enlaces de semejanza y desemejanza, por órdenes y juegos de lenguajes multidimensionales, comunicados e identificables generalmente de forma distante y exigua, aunque no por ello, de forma indisciplinada y poco comprensiva.

Tales enlaces informan la existencia de espacios delimitados, de construcciones cognoscitivas con fronteras pre-diseñadas, de culturas filosóficas y científicas cuyos lenguajes -en el sentido de Saussure- establecen formalmente un adentro y un afuera reglamentario a partir del cual se establecen su comunicación e identidad.

En estos enlaces, la filosofía tendría la función de hacer posibles y de fundamentar su constitución, crear estructuras de imbricación y validez de los diferentes lenguajes a través de la apertura inter-cultural que supere el etnocentrismo, es decir, que supere la autoridad y la fuerza como instrumento de mediación y comunicación intercultural. En ello sería posible concentrar la pretensión de superación de la filosofía a través de su realización: una fuerza comprensiva de construcción de puentes inter-culturales que atraviesen el escarpado terreno entre las múltiples culturas dentro de la filosofía misma, cuya vista panorámica sea excepcionalmente representativa de su auto-imagen, al tiempo que representativa del inmenso riesgo pero también de la extraordinaria riqueza comprensiva que resulta de transitar aquella escarpada geografía.

Esta no representa una pretensión novedosa: la filosofía y la metafísica han intentado crear ese enlace a nivel atómico y de validez universal en el pensamiento moderno, una fuerza de gravitación inter-cultural que permita hablar de “una filosofía primera” (Feuerbach), o corregir el error de Hume en base al cual abdica el pensamiento filosófico frente a la inexperiencia y a las limitaciones del pensamiento humano -error que sólo podría ser superado, según algunas creencias neo-humeanas de la filosofía contemporánea -como las de H. Putnam (1997: 201)-, si consiguiéramos un método, una forma de pensar trascendente que nos permitiera “saltar fuera de nuestra mente -intentar elevarse por encima de las contingencias históricas que llenaron nuestra mente hasta llegar a las palabras y creencias que contiene actualmente... [a partir de lo cual] hagamos de la necesidad virtud e intentemos y nos contentemos con enfrentar unas partes de nuestra mente con otras” (Rorty 1996: 31-32)-; pero ello sería, sin duda, un error derivado más que una solución primera.

Frente a esta posibilidad de esquizofrenia auto-inducida por la pretensión de intentar una asepsia mental imposible, lo que sí resulta novedoso es que, tras el advenimiento del pensamiento post-metafísico -en el que “el horizonte de la Modernidad se desplaza” (Habermas 1990: 13-19) y en el que, al tiempo, está de vuelta la pretensión de “la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces” (Habermas 1990: 155-187)-, la construcción de los “enlaces” inter-culturales que se intentan contemporáneamente ha de apoyarse en un postulado diferente a la búsqueda de un resultado único, pues frente a ese otro postulado según el cual debemos saltar fuera de nuestra propia mente y ejecutar un proceso de dejar a un lado nuestros vocabularios etnocéntricos y modificarlos contraponiéndolos entre sí, se opone ese otro que defiende la posición de que

Se trata de un proceso de reforma y ampliación más que revolución. Así pues, la imagen de saltar fuera de nuestra mente -a algo externo desde donde podemos volvernos y mirar hacia ella-

debe sustituirse. La imagen alternativa es la de una mente que gradualmente se vuelve mayor y más fuerte y más interesante por la adición de nuevas opciones –nuevos candidatos a creencias y deseos, expresados en vocabularios nuevos. El medio principal de este crecimiento... es la ampliación gradual de nuestra imaginación mediante el uso metafórico de viejas marcas y ruidos. (Rorty 1996: 32)

Si se toman las producciones y referencias filosóficas como culturas existentes dentro de una comunidad de investigadores y académicos, de autores y biógrafos, entonces estaríamos en posición de afirmar la necesidad y, también, la legitimidad de estar abiertos a los encuentros con otras culturas reales y posibles, con el afán de convertir dicha apertura en instrumento esencial de la imagen integrativa de la filosofía, reivindicada frente al etnocentrismo de la propia cultura de la ciencia normal contemporánea que se enfrenta, de nuevo, a la realización de la filosofía por otros medios distintos al pensamiento y a la búsqueda de la verdad. Sería, en definitiva, una filosofía que se enorgullece de enriquecerse y de ampliar su propio capital mediante la síntesis y el uso de viejas marcas y ruidos de sí misma, que logra su honor al luchar contra el etnocentrismo y a través de su capacidad de aumentar la libertad y apertura de encuentros que ella misma hace posible frente a la imposibilidad comunicativa interdisciplinaria de las ciencias sociales contemporáneas; es una filosofía integrativa, crítica y reconstructiva. En fin, sería una filosofía que parte del supuesto de que

Carece de utilidad señalar las contradicciones internas de una práctica social, o deconstruirla, a menos que se pueda idear una práctica alternativa –a menos que se pueda esbozar al menos una utopía en la que el concepto o la distinción quedaría obsoleto-. Después de todo, toda práctica social de cualquier complejidad, y todo elemento de semejante práctica, contiene tensiones internas. Desde Hegel, los intelectuales hemos estado atareados en expurgarlas. Pero carece de fundamento mostrar estas tensiones a menos que se tenga alguna sugerencia para resolverlas. (Rorty 1996: 34)

2.- Hacia una filosofía de los derechos

Precisamente, son estos resultados de la hazaña filosófica de Rorty los que interesa traducir a los efectos de “mejorar” esa condición de contingencia gramatical –hiperlaxitud conceptual y discursiva- del lenguaje contemporáneo de los derechos fundamentales, tanto del lenguaje teorizador como del lenguaje práctico-institucional.

En tal sentido, en los últimos años esta condición contingente del lenguaje de los derechos ha dificultado su aprehensión como tema de estudio y de debate amplio, debido a una ausencia prolongada de reglas gramaticales que establezcan regulaciones y referencias expresas de su construcción y uso en el marco de las ciencias sociales (Ferrajoli 2001: 267; Bobbio 1991:21; Palombella 2006: 15; y Alexy 1993: 22).² No obstante, la pretensión de una teorización de los derechos y de una mejora sustancial de la capacidad de privar a las instituciones de los derechos de la crueldad no abdica frente a este problema estructural de la pragmática de los derechos, pues contemporáneamente aún “la ciencia de los derechos fundamentales se ve confrontada con la tarea de dar respuestas racionalmente fundamentadas a las cuestiones vinculadas a los derechos fundamentales” (Alexy 1993: 24), cuestión que resulta de recibo si reparamos en que, además de la norma jurídica, el derecho es, también y principalmente, garantía de su cumplimiento.

Si, como ha dicho N. Bobbio respecto a los derechos humanos, fundamentar es “presentar motivos para justificar la elección que hemos hecho y que queremos que fuese hecha también por otros...” (1991: 54), al tiempo que si, como sostiene R. de Asís Roig, “todo concepto de los derechos humanos presupone una toma de postura sobre su justificación y toda justificación parte de un concepto previo de derechos

² Estos autores dan muestra de la contingencia actual del lenguaje teórico y práctico de los derechos fundamentales caído en retórica y vacuidad referencial.

humanos” (2012: 16), entonces el modo de entender los derechos (el concepto, el qué) y la justificación o fundamento (el porqué de los derechos que justifica su existencia) aparecen indisolublemente unidos y, por tanto, se puede considerar, como señala R. Aguilera Portales, “que los derechos humanos urgen y precisan de una mayor clarificación y dilucidación conceptual y fundacional que no es incompatible con una defensa efectiva, firme y radical de los mismos” (2007: 47): muy contra, contribuye a disminuir el nivel de i-realización de su programa societal.

Por ello, el trabajo teorizador se hace partícipe de la búsqueda de alternativas más allá de los intentos actuales de definición y clasificación, y es en este punto donde una panorámica de la filosofía y las posibilidades de reconstrucción de un horizonte filosófico, abierto e integrador, de los derechos fundamentales se convierte en imprescindible. Puede afirmarse, recordando el Prólogo a la Fenomenología de Hegel, “que el sentido [teórico y discursivo de los derechos] se halla tan fuertemente enraizado en lo terrenal [y lo plural], que se necesita la misma violencia [que se utilizó para extraerlo del mundo del pensamiento] para elevarlo de nuevo [a conceptos integradores]” (1999: 11).

Desde este ángulo, una ciencia comprensiva de los derechos permite ver lo errático que es pretender saltar fuera de las teorías de los derechos hasta ahora producidas y dispuestas en el mercado intelectual, confrontarlas entre sí y extraer alguna savia viva que alimente al árbol del conocimiento. Al contrario y siguiendo las pretensiones rortyanas, una ciencia comprensiva de los derechos comprometida con su fundamentación se planteará como finalidad ampliar su propio capital intelectual al intentar enriquecerse mediante la síntesis y el uso de viejas y nuevas marcas y ruidos de los intentos de teorización y fundamentación de los derechos fundamentales y de sus garantías, intentos desarrollados a lo largo de la modernidad y, por qué no, de épocas anteriores.

Ha quedado claro y ha sido validado consensualmente que “no existe casi ninguna disciplina en el ámbito de las ciencias sociales que no esté en condiciones de aportar algo a la problemática de los derechos fundamentales desde su punto de vista y con sus métodos” (Alexy 1993: 27), sólo que siempre a partir de la visión parcelada de las especialidades disciplinares con correlato inevitable, a saber, la ausencia de comunicación idónea entre las mismas, al extremo que se ha dicho con verdad que, por un lado,

Los pensadores tienden a enfatizar que los derechos humanos contienen los principios de una nueva moral universal, [... Por otro lado,] Los Teóricos de la política, y los mismos políticos, por el contrario, menosprecian casi siempre los aspectos propiamente morales para incidir en el papel estratégico que juega la universalización de los derechos humanos en el proceso de globalización, [...] Por último, los juristas suelen considerar netamente prioritaria su formulación y fijación mediante tratados o convenciones internacionales vinculantes, que proporcionen exigibilidad, seguridad y garantía a los derechos humanos, mientras que las vertientes moral y política resultan ser secundarias, si no ya simple ideología o literatura, que podría producir espejismos peligrosos. (Rubio Carracedo 2001: 427-454)

Con lo cual, el resultado de este parcelamiento no se hace esperar, a saber, ambigüedad, fragmentación, compartimentos estancos y, en fin, caos en la articulación y realización del programa de los derechos humanos.

En tal sentido, si, como se acaba de indicar ut supra, dicha cuestión ha quedado clara entonces sería erróneo buscar en un salto “afuera” los fundamentos de una teoría general de los derechos fundamentales o, acaso, las posibilidades de construcción de una gramática general, regulativa y referencial, del lenguaje de los derechos. El núcleo del error estaría representado por ese proceso de auto-inducción hacia la esquizofrenia, generado por la búsqueda de “semejanzas y desemejanzas”

dentro y fuera del océano de conceptos, categorías y significados de los derechos fundamentales en el marco de las ciencias sociales contemporáneas, en un mismo nivel epistemológico especializado del que ha producido aquellos conceptos, categorías y significados.

Ciertamente, la búsqueda de la síntesis de los discursos sobre los derechos es un trabajo pendiente de la ciencia de los derechos fundamentales, pero tiene una utilidad meta-teórica y no cuenta con ninguna fuerza fundamentadora, así como tampoco podría ser una solución a los actuales problemas de regulación y referencialidad denunciados que conforman la estructura pragmático-lingüística de los derechos fundamentales. Al contrario, un proceso de teorización que pretenda respuestas racionalmente fundamentadas a los problemas de los derechos debe, por un lado, establecer su propio canon de selección crítica del capital teórico actual de los derechos fundamentales: lo que supone superar el nivel epistemológico que ha producido aquellos problemas; y, por otro lado, construir su fórmula de reconstrucción e integración de los ruidos y marcas diseñadas por el moderno discurso de los derechos fundamentales: lo que constituye, en sí, un nivel diferente y trascendente.

Este doble procedimiento reconstructivo, permite quedarse dentro del océano de teorías y discursos sobre los derechos, pero explorando zonas que, en busca de recursos y aportes, hayan atravesado por un pre-estudio geológico específico, lo que implica quedarse en la zona, pero no en el mismo nivel, de la actual teorización. De modo que, no es un procedimiento cognoscitivo dirigido a saltar fuera de las teorías existentes, sino que conduce a la reconstrucción selectiva, exploratoria pero también aportadora de la actual situación y contenido del campo pragmático de los derechos fundamentales. Con esto, se aprueba la condición rortyana de que no podemos, sin consecuencias graves, dedicarnos a analizar las contingencias, errores y tensiones de las teorías de los derechos fundamentales, tratando de expurgarlas, sin tener un constructo alternativo que permita “contar” con un asidero válido para las pretensiones de una ciencia de los derechos fundamentales racionalmente fundamentada.

En contraste, lo que una filosofía comprensiva y constructiva del tipo hasta aquí enunciado aportaría a la teorización es la recuperación de la preocupación por la fundamentación de los derechos fundamentales: una teoría que empieza por especificar qué fragmento del discurso científico de los derechos enlazan con qué fragmentos del discurso práctico de los derechos, a fin de que las marcas y los ruidos de uno y otro discurso, emitidos por determinados entes encajen unos con otros en una pauta coherente, una pauta que puede encajar a su vez en nuestra explicación general de la interacción entre discursos, entornos, reglas y referencias modernamente producidas sobre los derechos, sus instituciones, sus garantías, luchas y contradicciones.

Si tomamos en serio el adagio de Maurizio Fioravanti de que “cada tiempo histórico produce su propia cultura de los derechos, privilegiando un aspecto respecto a otro...” (Fioravanti 2006: 24), entonces sería válido establecer que cada tiempo histórico produce también su propia cultura de la teoría de los derechos, privilegiando algunos métodos y temas sobre otros. La ciencia de los derechos fundamentales tendría una imagen cultural, constituida por tramas de significación, y la pretensión de la investigación queda así centrada en la interpretación crítica o la reconstrucción de esa urdimbre de significados; una búsqueda implacable de significaciones. Esto supondrá un contenido específico de la filosofía que será utilizado por la ciencia de los derechos fundamentales, uno que se inserte directamente en las fuentes modernas de las significaciones actuales de los derechos y que no pretenda salirse de ellas, sino

analizarlas a profundidad y de manera selectiva, en otro nivel epistemológico al tradicional.

Lo que suponemos es que, con ciertas modificaciones de forma, esa filosofía comprensiva que se enorgullece de su lucha contra el etnocentrismo, contra la pretensión de univocidad aportadora de alguna interpretación cultural de los derechos excluyente de otras interpretaciones reales y posibles, serviría para cumplir el objetivo que persigue una ciencia general de los derechos fundamentales, que no es otro que la fundamentación racional del discurso y la práctica jurídica y política de los derechos a fin de dar respuestas a sus problemas y a sus propias promesas incumplidas: universalidad, vinculación, integración, legitimación, fundamentación. Allende sus ventajas, contra esta suposición se levantan las testaciones e invalidaciones científicas de la filosofía e, incluso, las propias críticas provenientes de la transformación de la filosofía en el siglo XX: el ascenso excluyente de la especialización en las ciencias sociales y lo accesorio de la filosofía para el conocimiento científico.

Desde un marco reconstructivo del conocimiento, una teorización de los derechos fundamentales que pretenda construir, haciendo frente a los riesgos, puentes de tránsito comprensivo entre las escarpadas fronteras de las disciplinas especializadas que conforman las ciencias sociales contemporáneas, debe superar estos obstáculos iniciales generados por las incomodidades científicas, para presentarse, como en el adagio wittgensteiniano, como “un método con ejemplos [con el que] se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema” (2002: 133). Así entendida, una filosofía útil para la teorización de los derechos fundamentales contribuye a eliminar la densidad de, y ayuda a penetrar, los obstáculos hacia la edificación exitosa de respuestas racionalmente fundamentadas a las demandas de los derechos en el contemporáneo Estado social y democrático.

No obstante, ello sería posible si y sólo si se logran superar dos cuestiones importantes: en primer lugar, la obstrucción que representan la falta de claridad de algunos debates sobre la transformación contemporánea de la filosofía, puesto que, tal superación representa parte de la realización de la filosofía misma y, también, de la retribución de la ciencia de los derechos al aporte de la filosofía; y, en segundo lugar, el eclipse de la razón occidental contemporánea respecto a las significaciones que desagarran el actual contenido de los derechos humanos, permeándolos de la vacuidad a la que los ha condenado el pensamiento político reciente, conforme a la cuales, y para decirlo al estilo leninista que nos proporciona S. Zizek:

...lo que «los derechos humanos de las víctimas sufrientes del Tercer Mundo» significan realmente hoy, en el discurso predominante, es el derecho de las potencias occidentales a intervenir política, económica, cultural y militarmente en los países del Tercer Mundo que decidan en nombre de la defensa de los derechos humanos. La referencia a la fórmula de la comunicación de Lacan (en la que el remitente recibe su propio mensaje devuelto del receptor-destinatario en su forma invertida, es decir, verdadera) viene muy al caso aquí. En el discurso reinante del intervencionismo humanitario, el Occidente desarrollado está recibiendo del Tercer Mundo discriminado su propio mensaje en su forma verdadera. (2005: 96-97)

3.- Perspectivas de la transformación de la filosofía y contradicciones a superar

A mediados del siglo XX, Theodor Adorno escribía:

La cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretenerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual... hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía. La liquidación de la filosofía se ha emprendido hoy con una seriedad

como jamás se diera por parte de la ciencia, en especial de la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso... con ayuda de los más precisos métodos de la crítica epistemológica, la lógica más avanzada...ha restringido exclusivamente a la experiencia todo conocimiento ampliable en sentido propio... la filosofía se convierte exclusivamente en instancia de ordenación y control de las ciencias particulares, sin poder permitirse añadir nada sustancial de su propia cosecha a los hallazgos de aquella. (1991: 82-84)

Esta representa una de las primeras observaciones críticas sobre la transformación contemporánea de la filosofía,³ pues la propia filosofía determinada idealmente por su finalidad constitutiva, “el absoluto”, había experimentado un primer esbozo de cambio, desde la autoridad hacia la finalidad, cuando Hegel propuso una “filosofía real” encarnada en la búsqueda de la verdad en la totalidad del espíritu, la libertad y el pensamiento.⁴ En tal sentido, la filosofía se presenta como un tipo de conocimiento que no cede contra la pérdida del horizonte abierto y más profundo del conocimiento mismo, que no se pliega a funciones instrumentales específicas, sino a la crítica de la situación social y espiritual existente en una trama de significaciones históricas en constante transformación. En fin, es una filosofía que no permitiría válidamente los intentos de “disolverla en las ciencias particulares” (Adorno 1991: 84) como, acaso, ocurriría con la lógica racionalista y empirista del Círculo de Viena y de las Escuelas de teoría social norteamericanas de la post-guerra.

Para autores y biógrafos como Theodor Adorno, “quien... elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento” (1991: 73). Esa Filosofía Primera o Gran Filosofía, con la que desde “la proclamación de la autonomía de la razón y de los métodos de las ciencias naturales...” (Berlín 2001: 59) se inicia el Proyecto Filosófico de la Modernidad, aparece, afirma Adorno, como reclamando aquella oscura y penosa tradición que en el siglo XVIII estimulaba David Hume, de que la filosofía y todo conocimiento humano es una mera ilusión: Hume, junto a los escépticos modernos, representa “el escéptico más devastador, que no solamente destruyó las pretensiones de la filosofía tradicional sino que también demostró que el conocimiento, de cualquier clase, es una ilusión” (Berlín 2001: 258); y hasta su figura pueden rastrearse las fuentes del antirracionalismo alemán al cual Adorno parece reconocer como, en parte, legítimo y necesario de retomar para “salvar” la filosofía.

Pero si debemos renunciar al programa del absoluto, que Hegel proclamó con tanto afán en los pequeños fragmentos del Primer Programa de un Sistema del Idealismo Alemán (1978: 219-220) el cual representaba una de las pocas versiones integrativas del post-desgarramiento moderno sufrido por las estructuras del mundo-de-la-vida, entonces ¿para qué la filosofía? La respuesta del mismo Adorno resulta paradójica, pues la filosofía aparece situada como instancia de ordenación y control, ya no al servicio de, sino junto a la teoría social, pero y de allí la paradoja, Adorno no contradice la figura del antirracionalismo de Hume ni se preocupa por superarlo o abandonarlo del todo. Sin embargo, debe reconocerse que esta es una oportunidad para la filosofía en el marco de un conocimiento que se convierte, de suyo, en “un saber técnicamente utilizable” (Habermas 1986: 79); porque como instancia de ordenación y control la filosofía invita a una doble reflexión interior-exterior:

³ No obstante, se produce luego de múltiples ataques y críticas duras a la filosofía por parte del Círculo de Viena, especialmente de Rudolf Carnap, y también por parte de teóricos como Georg Lukacs y George Simmel, para quienes la estrecha relación entre filosofía e ideología burguesa aseguraban un destino común entre el declive del liberalismo y el de la filosofía moderna: al respecto, George Simmel (2006: 24); Georg Lukacs (1958: 4).

⁴ Parafraseando a Richard Rorty, Hegel exigía de los profesores de filosofía la incorporación del espíritu del mundo y no solamente el trabajo en su especialidad, de manera que ya en el siglo XIX Hegel “atribuye a la filosofía la tarea de someter a concepto de modo enciclopédico los contenidos diseminados de las ciencias” (Habermas 1989: 15).

Por un lado, a luchar a su favor a partir de un horizonte más amplio, el filosófico, más que a atacarla sin diseñar un contendiente de igual peso y medida que compense sus deficiencias reconstruyendo parte de la filosofía y de sus aportes, asignando valor y peso a los ruidos no escuchados, a los cambios de tono, a las transformaciones del concepto de mundo; Por otro lado, la filosofía ha abandonado ya su pretensión metafísica, y para mostrarlo, bien valen las palabras que Adorno cita de Walter Benjamín:

No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de los cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente. Una tarea a la que la filosofía sigue estando vinculada, porque su chispa luminosa no sabría inflamarse en otra parte que no fuera contra esas duras cuestiones. (1991: 89)

Estas palabras de Benjamín reconocen la virtud finalista a la que se debe abocar el conocimiento, tanto científico como filosófico, una virtud que también Michael Oakeshott ha reconocido y promovido en sus escritos contemporáneos: “no se trata sólo de mantener intacta la herencia intelectual, sino de recuperar continuamente lo que se ha perdido, restaurar lo que se ha descuidado, reunir lo que se ha disipado, reparar lo que se ha corrompido, reconsiderar, reformar, reorganizar, volver más inteligible, reimprimir y reinvertir” (2001: 185). Esa es la herencia que desde Hölderlin ha permeado el desarrollo del pensamiento filosófico del siglo XVIII, que fue retomada para el sistema de la filosofía real por Hegel en el tránsito al siglo XIX, que fue duramente criticada por Marx a la mitad de este siglo y que a mediados del siglo XX fue analizada en su transformación por Theodor Adorno. Sin embargo, en el cambio de la filosofía anunciado por Adorno, conservar los elementos que posibilitan esta virtud finalista también se han transformado, pues

Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad... tiene que aprender a apañárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora... lo particular parecía representar a lo general; y sacrificar los grandes problemas de cuya grandeza pretendía antes salir fiadora la totalidad, mientras que hoy la interpretación se escapa entre las anchas mandíbulas de los grandes problemas. (1991: 90)

La transformación de la filosofía anunciada por Adorno parece haber tocado también a la herencia hölderliniana; sin embargo, ello no abre totalmente el camino para que desde su punto de vista teórico y metodológico las ciencias sociales se planteen el objetivo de construir una herencia totalmente nueva del conocimiento, de similar profundidad a la que vigila hoy día la filosofía, esa función le pertenece sólo a ella y esto parece no tener discusión. Siendo así, volvemos al inicio de la crítica rortyana: “carece de utilidad señalar las contradicciones internas de una práctica social [o de la filosofía misma], o de construirla, a menos que se pueda idear una práctica [o filosofía] alternativa” (1996: 34). Aún con el anunciado cambio de Theodor Adorno, la filosofía tiene oportunidad de gestar un vuelco a su favor, mediante el uso reconstructivo de viejas marcas y ruidos que le circundan, y ello es algo que la filosofía no debe despreciar o algo que la ciencia pueda obstruir con sus críticas.

De modo que, tras el cambio anunciado por Theodor Adorno, aún permanece la interrogante ¿para qué seguir con la filosofía? Interrogante que planteó Jürgen Habermas, ahora con mayor amplitud y profundidad, a principios de los años 70 del siglo XX:

Hoy hay que preguntarse si la forma del espíritu filosófico no se ha transformado por segunda vez. Pues si entonces [con Adorno] encontró su final lo que retrospectivamente ha sido llamado Gran filosofía, hoy parece que son los grandes filósofos los que se ven afectados por el mismo destino. Tras abandonarse la pretensión de proseguir de forma sistemática la “philosophia

perennis”, se impuso durante el siglo y medio último un tipo de filosofía que se presentaba asociada a maestros y escritores de gran influencia; pero se acumulan los indicios de que también este tipo de pensamiento encarnado en filósofos individuales está perdiendo fuerza (2000: 15).

Esta segunda transformación, en boga desde los años sesenta, conduce a interrogarse también si “queda todavía por satisfacer otro interés aún más inquietante, el de saber si después del hundimiento de la filosofía sistemática y de la desaparición de los grandes filósofos, la filosofía sigue siendo todavía posible y, si lo es, para qué sigue siendo menester filosofar” (Habermas 2000: 23).

A pesar de la transformación que Adorno observó en la filosofía, aún esta conservaba, siguiendo la cita de Walter Benjamín y de Michael Oakeshott, esa virtud finalista de integración, de reparo, de interpretación y de reconstrucción del capital intelectual de la historia humana, como bien lo había propuesto la Ciencia Nueva de Vico. Sin embargo, tras la pérdida de esas fuentes que son los Programas de la gran filosofía y los Programas de filósofos y biógrafos con autoridad ilustrada, la posibilidad de una filosofía válida invita a preguntarse, por igual, si es posible una función de ella junto a las operaciones de la ciencia y la teoría social, a donde han venido a refugiarse muchos de los Programas y filósofos del siglo XIX y XX.

En tal sentido, hasta mediados del siglo XX, era posible observar dos procesos aparejados en el marco del conocimiento científico: uno, dirigido a la crítica del pensamiento metafísico, al cual se confundía con la filosofía y el quehacer de los filósofos y, otro, dirigido a la crítica de los sistemas de pensamiento sobrevivientes tras el cambio de la filosofía hecho por Theodor Adorno, preferentemente los sistemas basados en la autoridad de los autores y biógrafos de los que la filosofía extraía su savia para alimentar el árbol del conocimiento, y en los que aún parecía encontrar refugio contra la tempestad del cambio inexorable. En este segundo proceso, la filosofía aún ofrece a la ciencia un gran blanco de disparo, puesto que reclama para sí las operaciones de una instancia judicial suprema, cuestión que ocurre “cuando la filosofía separa las esferas axiológicas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica en función de rasgos formales, al tiempo que las legitima en sus respectivos límites [con los que] se comporta como instancia judicial suprema y no solamente frente a las ciencias, sino frente al conjunto de la cultura” (Habermas 1989: 12).

El implacable ataque contra esta pretensión guardada de la filosofía condujo, entre tanto, a profundizar la crítica del conocimiento y la lógica científica en los propios límites que tal crítica se había dado desde el advenimiento del positivismo lógico de mediados del siglo XX. Sin embargo, aunque esa crítica haga renunciar a los autores y biógrafos respecto a la idea de que la filosofía pueda hacernos conocer algo que nadie más alcance con tanta exactitud, ello no debe suponer que los fines de la filosofía y su función fundadora hayan desaparecido y se hayan exiliado totalmente del sistema del conocimiento humano.

Tal suposición sólo apoya la tesis según la cual “con la extinción de la filosofía, también debe desaparecer la idea de que el poder trascendental que suponemos unido a la idea de la verdad o de la libertad sea una condición necesaria para establecer formas humanas de convivencia” (Habermas 1989: 13). Aunque la filosofía no encuentre el deseado refugio y/o apoyo en buena parte de los intelectuales, esto es, “aunque la filosofía abandone las funciones difíciles de acomodadora y de juez, puede y debe mantener otras más modestas como las de vigilante e intérprete” (Habermas 1989: 14). He aquí la respuesta a la posibilidad existencial y funcional de la filosofía, luego de sus transformaciones sucesivas a lo largo del siglo pasado.

Tras la aparición de las primeras consecuencias de los cambios en la filosofía contemporánea, centradas en la presencia de un déficit de fundamentación axiológica que surge desde el declive de la filosofía trascendental que observó Adorno, “la idea de la fundamentación se sustituye por la de la comprobación crítica” (Habermas 1989: 17):

Después de Hegel, el pensamiento filosófico ha pasado a un medio distinto. Una filosofía que sea consciente de las... transformaciones estructurales... ya no puede entenderse como filosofía, se entiende a sí misma como crítica. En actitud crítica frente a la filosofía del origen, renuncia a una fundamentación última y a una interpretación afirmativa del ente en su conjunto. En actitud crítica frente a la definición tradicional de las relaciones entre teoría y praxis, se entiende a sí misma como el elemento reflexivo de la actividad social. En actitud crítica, finalmente, frente a la autocomprensión elitista de la tradición filosófica, se atiene a la idea de una ilustración universal, que se ha de extender también a ella misma. (Habermas 2000: 29)

En tal sentido, la filosofía convertida en crítica (de sí misma y de la vida social del hombre) contribuye “no solamente a conservar un espacio para estrategias teóricas muy ambiciosas en el ámbito interno de los sistemas científicos, sino también a ofrecer sus servicios de intérprete hacia el exterior, para establecer una mediación entre el mundo de lo cotidiano y una modernidad cultural que se ha retraído a su esfera autónoma” (Habermas 1989: 28). Con este papel de vigilante e intérprete la filosofía se asegura, también, un espacio de oxigenación que le es propio, pero que se asemeja a ese gran blanco dispuesto para un nuevo ataque por parte de la razón científica. Si bien, frente a las transformaciones de la filosofía es necesario contribuir filosóficamente y no huir empiristamente, esa contribución debe poder establecer un fuerte defensivo contra las críticas de una razón científica empeñada en materializar “la muerte de la filosofía”.

Karl Otto Apel ha comprendido esta última versión de interpretar la transformación contemporánea de la filosofía. Desde su pragmática universal, Apel coloca como parangón a la aporía del criticismo científicista de Charles Pierce, para quien

...la comunidad de experimentación y de interpretación reemplazaría a la época del apriorismo solipsista basado en la evidencia y establecería de forma metódicamente controlable... aquel consenso valorativo que, en la época que precedió... al método a priori de los grandes pensadores individuales, se obtuvo coactivamente utilizando el método de la autoridad [de la razón y la filosofía]. (1985: 12).

Contra la presentación de Pierce y los “poseedores de la razón”, bien vale una crítica filosófica constitutivamente defensiva, pues dado que resulta “imposible medir con criterios científicistas la validez o la eficiencia de una explicación” (*Ídem*) de relaciones sociales y sentidos culturales —debido a que tales criterios han abandonado demasiado rápido el interés por la fundamentación y por los elementos trascendentales de la práctica de la ciencia y de sus procesos de validación—, entonces filosofar sobre la existencia de problemas grandes y estructurales, que hacen imprescindible pensar en aquella fundamentación y en sus elementos trascendentales invalida las posibilidades de existencia y crítica de la comunidad de experimentación e interpretación científica o, al menos, permite observarla como incompleta:

A mi juicio [afirma Apel], el problema central de una transformación de la filosofía en la era de la ciencia queda planteado en esta aporía [del criticismo científicista]. Considero que su solución fue desacertada, tanto por parte de quienes quisieron superar la filosofía reduciéndola a ciencia o a lógica de la ciencia, como por parte de los que siguieron aferrados a la pretensión de la gran filosofía indiferentes al gran paradigma del método científico y de la racionalización (parcial) de la interacción y comunicación humanas, que en él se presupone; esta pretensión en la era de la ciencia tenía que extraviarse en lo irracional o disolverse en lo privado, en lo carente de todo compromiso. (1985: 12)

Frente a esta condición real, aquella comunidad se ha propuesto diseñar la estructura argumental de los problemas de la investigación, que representan a su vez la fuente de origen y el *leit motiv* del conocimiento científico, desde, y respetando, los límites de su propia racionalidad. Siendo que estos límites son resultado del acusado proceso de racionalización, tal pretensión coloca al mundo de cabeza: “la racionalidad de los métodos científico-filosóficos tiene que medirse por el tipo y grado de complejidad de los problemas que se nos plantean, y no a la inversa” (Apel: 1985: 18).

En algún momento de la investigación, del camino hacia el conocimiento de los problemas y de la búsqueda sin término de sus soluciones, aclaraciones o superaciones, se hará necesaria la interpretación filosófica, la reflexión sobre los fundamentos y sobre los elementos trascendentes que constituyen el marco o el contenido de un problema de investigación o, cuando menos, una interpretación no-científicamente elaborada, que bien podría ser literaria. Esta necesidad arrastrará, quieran o no, a los investigadores honestos a plantearse la posibilidad de acudir crítica y reflexivamente a la filosofía y a la literatura (por ejemplo), y tendrán que reconstruir los puentes destrozados por la guerra que la comunidad de experimentación e interpretación le ha planteado a la filosofía y a los otros ámbitos culturales del conocimiento.

Además, si tomamos en serio la crítica al etnocentrismo, encontramos que tampoco la comunidad unida por la razón científica, como parte de la cultura del conocimiento de la civilización, tiene fortaleza legítima para operar a favor de la muerte de la filosofía y/o de otras culturas del pensamiento y la reflexión humanas, pues ¿qué es el conocimiento científico para hacerse de la totalidad del conocimiento? ¿Acaso, como resultado de la racionalización moderna, el conocimiento científico cuenta con el nivel de criticidad suficiente para exponer y explotar los problemas de la racionalización técnica e instrumental del mundo, a partir de los cuales el desencanto conduce a la pérdida de la razón, de lo humano, de la libertad y, también, de los fundamentos de los derechos de cada quién?

He aquí algunos de los argumentos más acabados para reivindicar a la filosofía frente a sus transformaciones contemporáneas, y frente a la necesidad de que, allende los cambios constitutivos y funcionales, hoy la filosofía aparezca como instrumento crítico imprescindible para responder a los retos integrativos de la teorización y crítica de temas clave para el desarrollo de las sociedades democráticas actuales, como lo es ayudar a construir respuestas racionalmente fundamentadas a los problemas teóricos y prácticos de los derechos fundamentales en el marco del Estado social y democrático de Derecho.

Queda, pues, para la segunda parte de este artículo, intentar esbozar algunas cuestiones importantes respecto a lo que ha de decir la filosofía, o, quizás mejor, a lo que le corresponde a la filosofía en la fundamentación de las respuestas esperables de los derechos fundamentales que, como ya hemos dicho anteriormente, aparecen vaciados de contenido al delimitarse y diluirse (no sin dosis importantes de crueldad) en el derecho de las potencias occidentales a intervenir política, económica, cultural y militarmente en los países del Tercer Mundo que decidan en nombre de la defensa de los derechos humanos -“derecho a “intervenir pacíficamente” lo cual en última instancia es un derecho a la invasión” (Rancière 2004: 300)-, cuestión que, en parte, se debe al “formalismo” en esos derechos que criticaba el joven Marx, y a la concepción que de los mismos se maneja y sus implicaciones en la realización de su programa societal.

En efecto, nos guste o no, “desde hace algún tiempo, los esfuerzos de numerosos científicos se están encaminando a producir vida también «artificial», a cortar el último

lazo que sitúa al hombre entre los hijos de la naturaleza [para cambiarlo] por algo hecho por él mismo” (Arendt 1998: 15), o, para decirlo con otras palabras más elocuentes que la misma autora refiere en otro lugar, aunque fuere para fomentar la fragmentación del mundo, “el hombre del siglo XX ha llegado a emanciparse de la Naturaleza [tanto como] el hombre del siglo XVIII se emancipó de la Historia, [hoy] igualmente extrañas a nosotros. [...] En esta nueva situación, [...] la humanidad ha asumido efectivamente el papel atribuido antaño a la Naturaleza o a la Historia” (Arendt 2004: 377) y, por tanto, no se justifica la persistencia de una concepción esencialista de los derechos del hombre incompatible con la referida emancipación de los derechos, que para la acuñación del programa societal de los derechos humanos los considera como adscritos a la mera condición humana del hombre sin otro rasgo característico que refiera a la pertenencia a una comunidad, es decir, el hombre en su condición de ciudadano, propia de la vida política, puesto que con dicha persistencia se promueve una concepción de derechos humanos tan periclitada como regresiva en sus implicaciones, como en efecto lo resalta Hannah Arendt:

La concepción de los derechos humanos, basada en la supuesta existencia de un ser humano como tal, se quebró en el momento en que quienes afirmaban creer en ella se enfrentaron por vez primera con personas que habían perdido todas las demás cualidades y relaciones específicas — excepto las que seguían siendo humanas. El mundo no halló nada sagrado en la abstracta desnudez del ser humano. [...] la abstracta desnudez de ser nada más que humanos era su mayor peligro. Por obra de ello eran considerados como salvajes y, temerosos de acabar por ser considerados como bestias, insistieron en su nacionalidad, el último signo de su antigua ciudadanía, como el único vestigio de su relación con la Humanidad. Su desconfianza hacia los derechos naturales, su preferencia por los derechos nacionales, proceden precisamente de su comprensión de que los derechos naturales son concedidos incluso a los salvajes. Burke había temido ya que los derechos naturales «inalienables» confirmarían sólo el derecho del «salvaje desnudo» y por eso reducirían a las naciones civilizadas al estado de salvajismo. Porque únicamente los salvajes no tienen algo a lo que recurrir que no sea el hecho mínimo de su origen humano, las personas se aferran aún más desesperadamente a su nacionalidad cuando han perdido los derechos y la protección que tal nacionalidad les daba. Sólo su pasado con su «herencia vinculante» parece confirmar el hecho de que todavía pertenecen al mundo civilizado. Si un ser humano pierde su status político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, el caso es necesariamente opuesto. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante. Esta es una de las razones por las que resulta mucho más difícil destruir la personalidad legal de un delincuente, la de un hombre que ha asumido la responsabilidad de un acto cuyas consecuencias determinan ahora su destino, que la de aquel a quien se le han denegado todas las responsabilidades humanas comunes. (2004: 378-379)

De modo, pues, que los derechos humanos no pueden caer en la trampa ontológica, en esa suerte de destino ontológico en donde “cualquier diferencia entre democracia y totalitarismo languidece, y toda práctica política prueba estar presa de la trampa biopolítica.” (Rancière 2004: 301)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ADORNO, Theodor (1991). *La actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós.
- AGUILERA PORTALES, Rafael (2007). *Universalidad de los derechos humanos y crítica de las teorías de la naturaleza en el pragmatismo de Richard Rorty*. Universitas, Revista de Filosofía, Derecho y Política, n. 5, Enero, Madrid, pp.47-75.
- ALEXY, Robert (1993). *Teoría de los derechos fundamentales*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- APEL, Karl Otto (1985). *La transformación de la filosofía*. Tomo I. Madrid, Taurus.
- ARENDRT, Hannah (1998). *La Condición Humana*. Barcelona, Paidós.
- _____ (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona, Paidós.
- _____ (2004). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.

- ASÍS ROIG, Rafael (2012). *Concepto y fundamento de los derechos humanos*, En Tamayo Acosta, Juan José (Coord.). *Diez palabras claves sobre derechos humanos*. Navarra-España, Verbo Divino, pp.15-54.
- BERLÍN, Isaiah (2001). *Contra la corriente. Ensayos de historia de las ideas*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- BOBBIO, Norberto (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid, Sistema.
- FERRAJOLI, Luigi (2001). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid, Trotta.
- FIORAVANTI, Maurizio (2006). *Derechos fundamentales*. Madrid, Trotta.
- GADAMER, Hans Georg (1993). *Verdad y método, Tomo I*. Salamanca, Sigueme.
- HABERMAS, Jürgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.
- _____ (1989). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.
- _____ (1990). *Conocimiento post-metafísico*. Madrid, Taurus.
- _____ (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid, Taurus.
- HEGEL, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1999). *Fenomenología del Espíritu*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- LUKACS, Georg (1958). *La crisis de la filosofía burguesa*. Buenos Aires, Siglo XX.
- MCCARTHY, Thomas (1990). *Filosofía y teoría crítica en los Estados Unidos*. Revista Isegoría, N°1, p.49-84.
- OAKESHOTT, Michael (2001). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- PALOMBELLA, Gianluigi (2006). *La autoridad de los derechos*. Madrid, Trotta.
- PUTNAM, Hilary (1997). *La herencia del pragmatismo*. Barcelona, Paidós.
- RANCIÈRE, Jacques (2004). «Who is the Subject of the Rights of Man?», *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, by Duke University Press, pp. 300/309.
- RORTY, Richard (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona, Paidós.
- _____ (1998). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.
- RUBIO CARRACEDO, José (2001). *Problemas en la universalización de los derechos humanos*, Revista Diálogo Filosófico, N° 51, Junio/Septiembre, pp. 427-454.
- SIMMELL, George (2006). *Problemas fundamentales de la filosofía*. Madrid, Ediciones Espuela de Plata.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (2002). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Critica.
- ZIZEK, Slavoj (2005). *Contra los derechos humanos*, *New Lef Review*, N° 35, Julio/Agosto, pp.85-99.