



# Revista Iberoamericana de Argumentación

ἐπεὶ δὲ ταύτην τὴν ἐπιστήμην ζητοῦμεν

**Director**  
Luis Vega

**Secretaria**  
Paula Olmos

**Edición Digital**  
Roberto Feltrero

## Argumentos sobre derechos humanos: algunos intentos de fundamentación

Cristina Corredor

*Departamento de Filosofía  
Universidad de Valladolid  
Plaza del Campus s/n  
47011 Valladolid  
corredor@fyl.ua.es*

### RESUMEN

En este artículo se examinan algunos intentos de fundamentación de los derechos humanos. Se utiliza para ello, como herramienta de análisis, el esquema de Toulmin, con el fin de hacer explícita no solo la estructura sino también la función de los distintos argumentos. Después de presentar los dos grandes enfoques fundamentadores que representan la concepción moral y la concepción política de los derechos humanos, se defiende que son las propuestas integradas en la concepción política las que mejor pueden aproximarse a una respuesta, en términos de procedimiento argumentativo, que permita la determinación del marco de derechos. Un examen crítico de dos muy relevantes (las de Rawls y Habermas) identifica algunas reservas importantes que pueden formularse a cada una. No obstante lo anterior, finalmente se defiende el valor de un procedimiento argumentativo en línea con las concepciones políticas para la resolución de los problemas vinculados con los derechos humanos.

**PALABRAS CLAVE:** derechos humanos, esquema de Toulmin, Habermas, problemas de fundamentación, Rawls.

### ABSTRACT

In this paper, some attempts to ground human rights are examined. Toulmin's schema is applied as an analytical tool in order to make explicit not only the structure but also the function accomplished by the arguments. After a presentation of the two main grounding approaches, namely, the moral view and the political view on human rights, it is contended that the proposals within the framework of the political view are in a better position to yield a response, in terms of an argumentative procedure able to determine the rights framework. A critical assessment of two very influential accounts (those by Rawls and Habermas) identifies some relevant conditions of rebuttal against both. Notwithstanding this, finally, the worth of an argumentative procedure in line with the political view is here vindicated as a means to solve problems relating to human rights.

**KEYWORDS:** Habermas, human rights, problems of grounding, Rawls, Toulmin's schema.



Copyright©CRISTINA CORREDOR

Se permite el uso, copia y distribución de este artículo si se hace de manera literal y completa (incluidas las referencias a la Revista Iberoamericana de Argumentación), sin fines comerciales y se respeta al autor adjuntando esta nota. El texto completo de esta licencia está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/es/legalcode.es>

## 1. INTRODUCCIÓN

La Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, recuerda en su preámbulo los «actos ultrajantes para la conciencia de la humanidad» a que han dado lugar los totalitarismos, sobre todo en la historia mundial más reciente. Se ha dicho que en la experiencia de estos actos y en la lucha contra ellos se fundamenta todo el régimen global de los derechos humanos a partir de 1945. La pregunta es si necesitamos, además, una justificación de carácter filosófico. Esta justificación puede entenderse en su sentido filosófico más fuerte, como una búsqueda de fundamentación última. O puede verse como una tarea más modesta, la de tratar de responder a los problemas que se plantean en la práctica: ya sea de aplicación de los principios generales en las situaciones concretas, o de conflicto entre derechos, o de consideración de las nuevas exigencias generadas por situaciones sociales e históricas emergentes, con el fin de dirimir cuáles merecen reconocimiento. Bajo cualquiera de los dos enfoques, necesitaremos hacer uso de la herramienta filosófica por excelencia: el razonamiento, y su expresión en el lenguaje mediante la argumentación.

En contra de la primera opción, la posibilidad de encontrar una fundamentación última para los derechos humanos, se manifestó hace algunos años el filósofo del derecho N. Bobbio. En una poderosa argumentación defendió que esta justificación en sentido enfático, entendida como fundamentación última, no era posible e incluso ni siquiera legítima. Mi convicción es que, incluso en el caso de que asumamos la tarea más modesta, relativa a problemas prácticos, en última instancia sólo podemos argumentar correctamente si suponemos que una justificación última ha de ser en principio posible. Aquí, sin embargo, no trataremos de respaldar esta afirmación. Lo que haremos es examinar con más detalle los argumentos de Bobbio, con el fin de determinar su carácter y posibles condiciones de refutación, para analizar a continuación algunos intentos de justificación filosófica de los derechos humanos y valorarlos desde el punto de vista de su calidad argumentativa. Trataremos de confrontar, con ello, las dos cuestiones que quedaban sujetas a la crítica de Bobbio: en primer lugar, si una justificación de este tipo es posible; y en segundo lugar si, de poder disponer de ella, este tipo de justificación puede prestar la base conceptual y argumentativa que se requiere para resolver los problemas concretos que se presentan en la práctica.

## 2. EL DESAFÍO DE BOBBIO

En su ensayo *Sobre el fundamento de los derechos del hombre* (Bobbio, 1991: 53-62), Bobbio pone en cuestión no sólo la eficacia práctica de una investigación filosófica sobre fundamentación de los derechos humanos, sino también la legitimidad de una tarea semejante. En sus argumentos apela, de diversas formas, a la tesis de la historicidad de los derechos, para preguntarse en primer lugar si un fundamento absoluto es posible y, en segundo lugar, si es deseable. Encontrar un fundamento, en su comprensión, sería presentar los motivos que justifican la elección que hemos hecho y que queremos que fuese hecha también por los otros, como vía para obtener un reconocimiento más amplio. Esta ilusión nace, para Bobbio, de la ilusión de que a fuerza de discutir razones y argumentos se encontrarán razones y argumentos irresistibles que nadie podrá negarse a aceptar. Ese fundamento último ya no podría ser ulteriormente discutido y debería ser obedecido sin discusión.

Frente a esta pretensión, Bobbio afirma que «toda búsqueda del fundamento absoluto está, a su vez, infundada» (Bobbio, 1991: 55), y ofrece cuatro argumentos para respaldar su afirmación. En primer lugar, arguye, está la dificultad de dar una definición de los derechos humanos que no sea tautológica ni remita la expresión a otras nociones igualmente necesitadas de definición. Las definiciones disponibles o bien son formales, y enuncian algo sobre el estatuto deseado para estos derechos sin decir nada del contenido, o bien las referencias al contenido introducen términos de valor que son siempre de dudoso alcance universal: pues, señala Bobbio, «son interpretables de modo diferente según la ideología asumida por el intérprete» (Bobbio, 1991: 56). En segundo lugar, los derechos humanos se han ido desarrollando y modificando con el cambio de las condiciones históricas, y del mismo modo en el futuro aparecerán nuevas pretensiones que no podemos ahora anticipar: pero «[n]o se comprende cómo se puede dar un fundamento absoluto de derechos históricamente relativos» (Bobbio, 1991: 57). En tercer lugar, Bobbio observa el carácter heterogéneo de la clase de los derechos humanos: entre ellos existen pretensiones muy distintas e incluso incompatibles entre sí, por lo que las razones que se aporten en cada caso divergirán de forma que parece difícil poder reconducir a razones o argumentos comunes. Se trata sobre todo de aquellos casos donde el reconocimiento de un derecho a una persona o grupo supone detraer otro derecho a otra persona o grupo. Bobbio observa que, en estos casos, la dificultad de la elección se resuelve limitando la extensión de uno de los dos derechos, de forma que el otro quede también salvaguardado en parte. Pero esto refuerza la conclusión de que no puede haber razones o argumentos idénticos o un fundamento común. En cuarto lugar, Bobbio

toma en consideración los casos en que los mismos derechos son invocados por los mismos sujetos, pero estos derechos resultan antinómicos entre sí. Aquí se refiere a la contraposición entre los derechos individuales de la tradición liberal, que garantizan libertades, y los derechos sociales que consisten en poderes (o, siguiendo el influyente enfoque contemporáneo de Amartya Sen, consisten en capacidades). Estos segundos hacen recaer sobre el Estado un conjunto de obligaciones positivas que generalmente introducen limitaciones sobre los primeros. En el diagnóstico de Bobbio, «[s]e trata de dos situaciones jurídicas tan distintas que los argumentos hechos valer para sostener la primera no sirven para sostener la segunda» (Bobbio, 1991: 59).

Si tomamos alguna distancia analítica con respecto al texto de Bobbio, vemos que su primer argumento es de carácter semántico: se refiere a la dificultad de encontrar una definición no circular y no más sujeta aún a indeterminación semántica que la propia noción que se define. Su segundo argumento es la tesis de la historicidad: el carácter histórico del desarrollo de los derechos humanos parece ser difícilmente conciliable con la tesis de que hay un fundamento último. Su tercer y cuarto argumentos tienen una misma raíz, pues plantean el problema práctico del conflicto entre derechos. Esto nos permite identificar tres importantes dificultades a las que tendrán que dar respuesta, al menos, los intentos de fundamentación que podamos examinar.

Pero Bobbio da un paso aún más radical, pues cuestiona también la legitimidad del intento de fundamentación. Lo hace a través de una pregunta: «Se trata de saber si la investigación del fundamento absoluto, si fuera coronada con éxito, [obtendría] el resultado esperado de conseguir más rápida y eficazmente el reconocimiento y la realización de los derechos humanos» (Bobbio, 1991: 60). Su respuesta es negativa, y lo es por lo siguiente. Bobbio reconoce en esta pretensión la tesis del racionalismo ético, que considera conectado históricamente con el iusnaturalismo, y según la cual los valores últimos no sólo se pueden demostrar como si fueran teoremas, sino que, una vez demostrados, se presentan con un carácter irrefutable e irresistible que asegura su realización. Frente a esta pretensión, él opone la experiencia histórica: ni los derechos humanos fueron más respetados cuando los filósofos y pensadores estaban de acuerdo en fundamentarlos en la esencia o naturaleza humana, ni parece que en el momento presente haya sido la resolución del problema de la fundamentación lo que ha permitido el establecimiento de un sistema internacional de derechos humanos universalmente reconocido. Por ello, Bobbio puede concluir:

El problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. Es un problema no filosófico, sino político (Bobbio, 1991: 61).

El reconocimiento de este problema político urgente tiene la fuerza de un imperativo moral. Pero si lo reconocemos así, frente a las múltiples amenazas y desafíos contemporáneos, aún podríamos preguntarnos y preguntar a Bobbio el por qué este es el problema de fondo: cómo justificar, ante alguien escéptico o simplemente indiferente, que existe una obligación de respeto, protección y garantía de los derechos humanos. Incluso si la respuesta es su reconocimiento positivo en el marco internacional de derechos (por insuficiente que esta positivación pueda ser aún en términos de garantías), seguiría pendiente el problema de qué justifica tal reconocimiento. Esta constatación tiene la fuerza de cuestionar, al menos, el proceder argumentativo de Bobbio: pues su ataque a la posibilidad de justificación conlleva su negativa a justificar lo que su propio razonamiento presupone. E incluso podríamos considerar que esta misma tarea de justificación es en sí misma una obligación moral. Por ejemplo, en la medida en que una de las amenazas que afecta a los derechos humanos sea la que manipula su definición (¿qué es y qué no es tortura?). O porque lo que parecía claramente establecido en el marco internacional resulta brutalmente cuestionado cuando cambian las condiciones económicas y, como resultado de ello, los poderes públicos quieren introducir modificaciones sobre derechos consolidados en una forma que no parece moralmente aceptable.

Constatar el carácter histórico del desarrollo de los derechos humanos no impide que consideremos imperativo intervenir sobre esas modificaciones para impedir las o corregirlas, tomando apoyo en una concepción o un conjunto de principios que consideramos que no deberían verse afectados por coyunturas del devenir histórico. También parece que, en los casos de conflicto entre derechos, la necesidad de encontrar una solución de equilibrio no excluye, en principio, que razonemos tomando en consideración criterios suficientemente generales y comunes, de modo que las limitaciones que introducimos salvaguarden algo así como el núcleo duro de los derechos humanos. Finalmente, muchas veces son los conflictos éticos generados por nuevos desarrollos científicos y tecnológicos los que impulsan el establecimiento de nuevos instrumentos, bajo la premisa de que los nuevos derechos han de responder a un mismo concepto fundamental. En todos estos casos, por tanto, parece estar presupuesto que el concepto de los derechos humanos no es contingente ni relativo (frente a la tesis de la historicidad). Y parece presuponerse así mismo que un mismo contenido conceptual suficientemente estable, lo que hemos llamado el núcleo duro

del concepto, permanece como referencia en la resolución de conflictos (frente a los argumentos que apelan al conflicto entre derechos).

### 3. LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONCEPTO DE DERECHOS HUMANOS

Ante el desafío de Bobbio, por tanto, podemos aún no renunciar al proyecto de fundamentación: podemos seguir preguntándonos de qué tipo debería ser un argumento que pudiera proporcionar el concepto mismo de derechos humanos (dando respuesta al argumento que hemos llamado semántico, y que apela a la imposibilidad de su definición), o pudiera determinar cuáles son los derechos que valen como derechos humanos (dando, por ejemplo, un procedimiento que permita determinar la aplicación del concepto en la práctica).

Este segundo es, para el filósofo del derecho R. Alexy, el problema de la fundamentación de los derechos humanos en un sentido preciso, y de él afirma que es «el problema más importante y más difícil en la discusión sobre derechos humanos» (Alexy, 2000: 27). El filósofo considera, por el contrario, que el concepto de derechos humanos en cuanto tal puede tratarse formal y analíticamente atendiendo a la forma y características esenciales del concepto. Así, afirma que los derechos a algo son relaciones normativas entre tres elementos: el titular (*a*), el destinatario (*b*), y el objeto (*G*) del derecho. Dependiendo de quienes sean *a*, *b* y *G*, del esquema resultan aplicaciones diferentes y derechos diferentes. Por ejemplo, «Si se escoge para *a*, el titular, a una persona natural; para *b*, el destinatario, al Estado; y para *G*, el objeto, la abstención de intervenir en la vida, libertad y propiedad, se obtiene un derecho de defensa dirigido al Estado, propio de la tradición liberal. Si, en cambio, se interpreta *G* como una acción positiva en forma de una prestación de ayuda médica o de asistencia, aparece así un derecho de prestación, como lo recomienda la línea del Estado social y lo enfatiza la línea socialista» (Alexy, 2000: 22).

Una ventaja de adoptar este tratamiento es que es neutral respecto a las diferentes concepciones de los derechos humanos. Aunque en este punto de nuestra reflexión no tengamos una completa seguridad de querer suscribir esta neutralidad –y, de hecho, vamos a volver sobre esta cuestión–, metodológicamente nos ayuda a avanzar: pues nos permite restringir la pregunta sobre los fundamentos a la cuestión, efectivamente crucial, de cuáles son los derechos que merecen reconocerse como derechos humanos, y hacerlo tratando de determinar a partir de qué principios podríamos derivarlos.

Dentro de nuestra tradición filosófica, en este punto es inevitable volver la vista a Aristóteles y recordar su estudio de las formas del razonamiento. En los *Tópicos* define el razonamiento como un discurso en el que, a partir de unas premisas adoptadas, se da necesariamente a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido, lo que hoy se denomina la conclusión. Y diferencia entre dos tipos fundamentales de razonamiento: los demostrativos y los dialécticos. Los razonamientos demostrativos parten de premisas verdaderas y primordiales, o de premisas cuyo conocimiento se origina a partir de otras primordiales y verdaderas. Los razonamientos dialécticos, a su vez, son aquellos que parten de premisas plausibles, aquellas que son en general aceptadas o aceptables en tanto que puntos de vista u opiniones. Por lo que respecta a las premisas que merecen ser llamadas verdaderas y primordiales, explica que son aquellas que tienen credibilidad no por otras, sino por sí y en sí mismas (cf. *Tópicos*, 100a -100b, en Aristóteles, 1994). En ambos casos, Aristóteles considera que la conexión entre premisas y conclusión ha de ser igualmente correcta, de acuerdo con un esquema silogístico deductivo o inductivo.

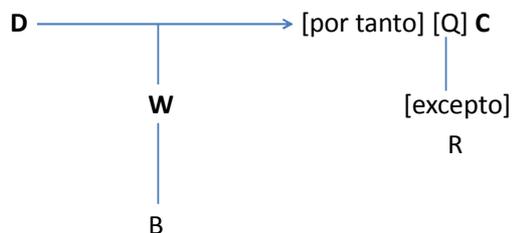
Parece que los principios que tendríamos que buscar, si queremos encontrar un fundamento sólido y seguro para los derechos humanos, son principios del primer tipo, premisas que podamos considerar verdaderas y primordiales en algún sentido filosófico fundamental. La dificultad de alcanzar estas premisas se anticipa fácilmente, si tenemos en cuenta que el propio Aristóteles remitía su conocimiento (cf. *Analíticos Segundos*, 19, en Aristóteles, 1994) a una capacidad especial, a la que llama *noûs* (que se ha traducido como intuición, visión, o intelección), y sobre la que hay gran divergencia acerca de cómo interpretarla. De acuerdo con una posible interpretación (cf. Smith, 2012), Aristóteles compara el *noûs* con la capacidad de percepción sensorial, para concluir que nuestra mente tiene la capacidad por naturaleza de reconocer los primeros principios del conocimiento.

Pero importa recordar que el conocimiento del que estamos hablando aquí es de carácter práctico: es relativo a normas de acción y a lo que permite establecer estas. Resulta fácil dudar de que podamos tener una intelección del tipo de la que postula Aristóteles, si atendemos al largo camino histórico al que hemos hecho referencia al comienzo, y que ha sido preciso recorrer hasta poder ver constituido un marco normativo internacional de derechos humanos aún hoy insuficientemente reconocidos. Pero si este argumento se puede considerar falaz, en la medida en que superpone el ámbito epistemológico de la justificación con el ámbito empírico de la experiencia histórica, y por precaución intelectual y provisionalmente concedemos la posibilidad de ese conocimiento fundamental que Aristóteles llamaba *noûs*, aún

podríamos tratar de examinar más detenidamente cuál sería la estructura de un razonamiento así basado en principios últimos.

En el marco de la teoría de la argumentación contemporánea, una de las aproximaciones más satisfactorias al análisis de los argumentos es la propuesta por S.E. Toulmin, de cuyo esquema haremos uso para nuestro examen de algunos intentos de justificación. De acuerdo con su análisis de la forma más general de los argumentos, estos pueden reconstruirse de acuerdo con el siguiente esquema:

Esquema de Toulmin (1958):



En su presentación original, el esquema incluye los siguientes elementos componentes: D (*data*) representa los datos, evidencia, pruebas, etc. (por tanto, las premisas aceptadas previamente); C (*claim*) es la afirmación de referencia cuya corrección o justificación el argumento pretende mostrar (la tesis o conclusión); W (*warrant*) es el garante que autoriza el paso inferencial de las premisas a la conclusión; Q (*qualifier*) es una calificación modal relativa al grado de fuerza justificatoria que la garantía confiere desde las premisas a la conclusión (puede instanciarse mediante adverbios como probablemente, plausiblemente, necesariamente, etc.); R (*rebuttal*) representa las condiciones de refutación o reservas que pueden cuestionar el argumento; y, finalmente, B (*backing*) es el respaldo del garante.

Con respecto al garante, Toulmin afirma:

(...) excepto si, en cualquier campo particular de argumentación, estamos preparados para trabajar con garantes de algún tipo, será imposible, en ese campo, someter los argumentos a una evaluación racional (Toulmin, 1958: 100; mi traducción, CC)

Ha habido un amplio debate especializado acerca de cómo entender esta noción, un debate en el que aquí no estamos en condiciones de entrar.<sup>1</sup> Toulmin se refiere a los garantes en términos de «reglas, principios, licencias de inferencia», y también como «estándares prácticos o argumentos canónicos», en un sentido que a veces ha parecido insuficientemente determinado. Y los caracteriza como «enunciados hipotéticos generales, que pueden actuar como puente y autorizan el tipo de paso al que nos compromete nuestro argumento concreto». En correspondencia con ello, continua, se pueden hacer explícitos en la forma: «Datos tales como D le habilitan a uno a obtener conclusiones o hacer afirmaciones tales como C», o, alternativamente, «Dados los datos D, uno puede asumir que C» (Toulmin, 1958: 98; mi traducción, CC). Asumiremos, por tanto, que los garantes son reglas generales de inferencia material, habitualmente implícitas (en tanto que reglas), que autorizan el paso desde lo que se asume a lo que se afirma o concluye, y que son constitutivos de la argumentación, tanto teórica como práctica.

En su análisis original, Toulmin añade además la posibilidad de un principio de un orden superior al garante y que dé respaldo a este. Al mismo tiempo, en una búsqueda de fundamentación más sólida, o cuando el propio garante sea cuestionado, puede hacerse necesario someter a este a un nuevo proceso de argumentación justificatoria, y la regla que desempeñaba la función de garante pasa a hacerse explícita en tanto que afirmación de referencia para la que se busca ulterior justificación. Este desarrollo recursivo es el que se pondría en funcionamiento cuando se necesita una fundamentación última. En los argumentos que vamos a examinar, y si asumimos la última formulación de Toulmin para los garantes, será preciso tomar en consideración el respaldo (*backing*) que se ofrece para ellos. Esta es la propuesta metodológica que proponemos seguir, con el objetivo de que este análisis aporte claridad respecto al proceso argumentativo y a la función que cumplen sus componentes en los distintos niveles de generalidad o abstracción.

Con esta herramienta analítica quizá podamos volver a nuestra pregunta por la justificación de los derechos humanos, tratando de identificar, en las propuestas disponibles, la función que cumplen los distintos argumentos, y viendo en qué medida podemos aceptar el último respaldo que se ofrece en ellos.

---

<sup>1</sup> Cf. e.g. el número monográfico de la revista *Argumentation* 19/3 (2005) para algunas de las posiciones recientes en el debate contemporáneo.

#### 4. EL CONCEPTO DE LOS DERECHOS HUMANOS: LA CONCEPCIÓN MORAL Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA

Al hablar de derechos humanos, se asume que son derechos que corresponden por igual a todas las personas y que, en algún sentido, estas ya siempre tienen. Sin embargo, el concepto de derecho tiene su ámbito de aplicación en el marco del derecho positivo, donde son las leyes las que, en el ámbito de cada Estado, los confieren a las personas bajo su jurisdicción. Como ha podido observarse, sin embargo, el concepto de derechos humanos no puede limitarse a los derechos positivos de ámbito estatal. Pues también hablamos de derechos humanos allí donde no han sido reconocidos jurídicamente y son vulnerados. La no identificación de los derechos humanos con derechos jurídicos se muestra incluso en que es el concepto mismo de derechos humanos el que se invoca para indicar el fundamento normativo de lo que se ve como una plasmación o concreción subsiguiente en el derecho positivo.

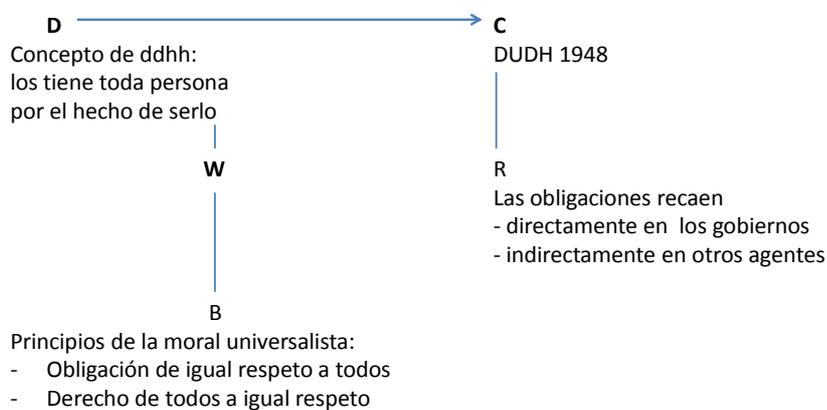
Esta intuición de que el concepto de derechos humanos hace referencia a derechos legítimos que toda persona tiene por el hecho de serlo, ha llevado a considerar que los derechos humanos deben entenderse como exigencias o derechos morales (cf. Menke y Pollmann, 2010: 31-32). El concepto de moral que aquí se hace entrar en juego es universalista, pues se refiere a las normas que conciernen al trato mutuo entre todas las personas. Las normas de la moral universal establecen que cada persona debe respetar a todas las demás como iguales. Este deber, esta obligación moral, se corresponde con el derecho moral de cada persona a ser considerada por todas las demás como igual. La obligación moral de un igual respeto a las demás personas y el derecho moral a ser respetada como igual por las demás personas son los dos aspectos complementarios del mismo reconocimiento moral.

De este reconocimiento moral derivarían el conjunto de los derechos humanos, de acuerdo con la concepción moral de los derechos humanos. Dentro de la tradición histórica, estos derechos morales se entendieron como derechos naturales anteriores a toda organización social. Contemporáneamente, se entienden más bien como criterios independientes de cada sociedad concreta y como puntos de vista invariantes para evaluar las circunstancias sociales, sin tener que suscribir la problemática idea de que son naturales.

Si tratamos de analizar el argumento anterior con la herramienta del esquema de Toulmin, tendríamos que tomar como premisa aceptada inicialmente la idea de que los derechos humanos son derechos que tiene toda persona por el hecho de serlo. Las

normas de la moral universalista constituirían el respaldo para la licencia inferencial o garante, al establecer la obligación de igual respeto a todas las personas y el derecho a ser respetado como igual por todas las demás personas. De aquí se tendrían que seguir, como conclusión, las obligaciones concretas que quedan enunciadas en la Declaración Universal y otras normas. El garante, de acuerdo con la formulación de Toulmin que antes recogíamos, afirmarí­a que a partir de la idea de derechos humanos asumida se está autorizado a concluir la Declaración Universal y otras normas.

La **concepción moral** de los derechos humanos



Ahora bien, una objeción fundamental contra esta concepción (y que actuaría como reserva, con un importante grado de fuerza, en el mismo esquema) es la que observa, en primer lugar, que la relación de reconocimiento moral existe entre todos los seres humanos a título individual, en sus relaciones recíprocas, y con independencia del marco de relaciones sociales, económicas o políticas en que se hallen inmersos y sea cual sea el orden político en el que se integran. Pero la misma objeción pone de manifiesto que los derechos humanos conllevan obligaciones que no se dirigen de modo directo a los iguales (cf. Menke y Pollmann, 2010: 33). Hablamos de vulneraciones cuando los responsables políticos están activamente implicados, o bien cuando fracasan en su obligación de proteger esos derechos. Si tenemos en cuenta el concepto formal de derechos humanos de Alexy, los destinatarios de esos derechos, es decir, los responsables de respetar, proteger y garantizar los derechos humanos son, en primer lugar, los gobiernos y quienes actúan en funciones estatales; así mismo, y en segundo lugar o de modo más indirecto, todos los agentes que pueden

tener influencia sobre los primeros, como las multinacionales que actúen a nivel global o los gobiernos de otros Estados u organizaciones internacionales; y, finalmente también todas aquellas personas que pueden influir políticamente.

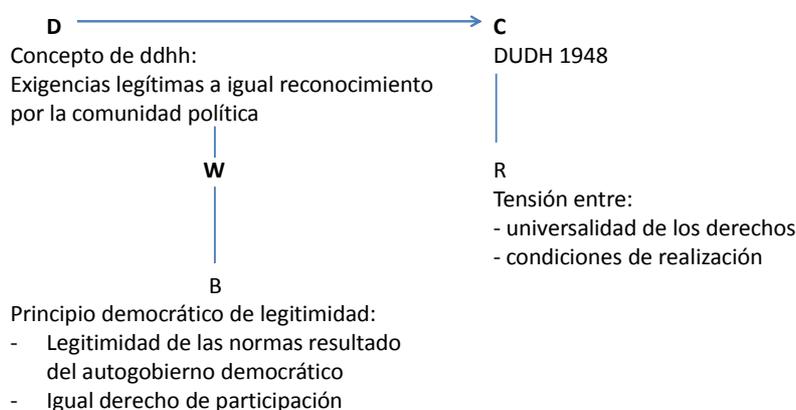
Este argumento lleva a la conclusión de que los derechos humanos son exigencias que se dirigen a la estructura política del orden público, y que por tanto no pueden ser antepuestos a la política de un modo externo desde un ámbito exclusivamente moral. Este punto de vista es el que adopta la concepción política de los derechos humanos.

De acuerdo con esta concepción política (cf. Menke y Pollmann, 2010: 36-37), los derechos humanos son primariamente exigencias que se dirigen, no al comportamiento de cada persona individual (como ocurre en el caso de los derechos morales), sino al orden político imperante en cada caso. A diferencia de los derechos morales, los derechos humanos deben entenderse de modo que emanen del compromiso político de todas las personas que son responsables del orden público, y de forma tal que, en correspondencia con ellos, haya obligaciones a las cuales están supeditados los responsables políticos de los órdenes públicos. Los derechos humanos serían las exigencias legítimas de todas las personas a un orden político que las considere como iguales a todas las demás personas que integran la misma comunidad política. Estas exigencias se dirigen, en primer lugar y en la forma de obligaciones, a los responsables del orden político, pero crean también la responsabilidad de cada persona para contribuir tanto como sea posible a la creación de ese orden. Al mismo tiempo, la concepción política de los derechos humanos defiende que estos sólo pueden entenderse como exigencias necesariamente obligatorias para el orden político si ellos mismos provienen del proceso de autogobierno político.

Si, de nuevo, nos dejamos guiar por el esquema de Toulmin, podemos identificar como premisa aceptada la que afirma que los derechos humanos son exigencias legítimas a igual reconocimiento por parte de la comunidad política. De aquí se seguirían las obligaciones concretas que quedan enunciadas en la Declaración Universal y otras normas. El principio que actúa como respaldo de la licencia inferencial es el principio que otorga legitimidad a las normas que son resultado del autogobierno democrático, reconociendo igual derecho a participar en ese autogobierno a todas las personas que integran la comunidad política y, al mismo tiempo, haciendo recaer sobre los responsables políticos la obligación de asegurar su cumplimiento. Como antes en la concepción moral, en el punto de partida tomamos

como premisa aceptada una intuición o idea del concepto mismo de derechos humanos, y la misma conclusión: los derechos humanos reconocidos en el sistema de derechos internacional. El garante autoriza a dar el paso desde la premisa asumida a la conclusión adoptada. Los principios que actúan como respaldo, sin embargo, difieren: ahora se trata de los principios de legitimación a través del autogobierno democrático, mientras antes se trataba de los principios de la moral universalista.

#### La concepción política de los derechos humanos



Podemos dudar de si ambas concepciones son tan antitéticas como puede parecer. Con frecuencia se recuerda que la propia Declaración Universal de los Derechos Humanos afirma en su artículo 28: «Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos». De acuerdo con lo que hemos visto, cada una de las dos concepciones de los derechos humanos ofrece una manera distinta de entender esta exigencia. La concepción moral de los derechos humanos entiende que cada persona tiene exigencias justificadas sobre el orden social e internacional porque posee con anterioridad unos derechos morales que deben ser respetados por todas las demás personas. La concepción política de los derechos humanos entiende que cada persona tiene exigencias legítimas sobre el orden social e internacional porque pertenece a una comunidad política que crea ese orden. Sin embargo, esta diferencia no afecta a la idea normativa fundamental, aunque ambas concepciones la interpreten de maneras distintas. Pues, como se ha podido observar (cf. Menke y Pollmann, 2010: 47), ambas coinciden en una misma razón común: el

derecho a igual consideración de todas las personas por parte del orden político en el que viven.

## 5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA: LA IDEA PROCEDIMENTAL DE JUSTICIA

Con todo lo anterior, sin embargo, parece que permanecemos en un ámbito filosófico extraordinariamente abstracto y no es fácil ver de qué manera, a partir del concepto formal de igual consideración de todas las personas, y con el respaldo de los principios de la moral universalista o del autogobierno democrático, podrían seguirse los contenidos concretos de los derechos humanos: pues la reconstrucción que hacíamos utilizando el esquema de Toulmin sugiere, más bien, que el potencial de posibles conclusiones que podríamos obtener aplicándolo permanece difuso e indeterminado. Lo que parece imponerse con fuerza es la idea de que, hasta aquí, si bien hemos logrado alguna claridad conceptual y analítica, no hemos avanzado gran cosa en la determinación de los contenidos concretos de los derechos humanos, en la respuesta a la pregunta por cuáles son los derechos que merecen reconocimiento.

Así enfocado el problema, mi convicción es que son las concepciones políticas las que pueden aproximarse a una respuesta satisfactoria. Pues lo que parece necesitarse aún es algún procedimiento que nos diga cómo dar contenido a los derechos humanos, decir cuáles deben ser estos. Y una respuesta a esta pregunta la encontramos en las concepciones políticas que basan los derechos humanos en una idea procedimental de la justicia. A ellas nos referiremos brevemente, en un intento de avanzar en el examen de los esfuerzos de fundamentación<sup>2</sup>.

Estas concepciones las encontramos representadas por dos importantes filósofos contemporáneos: J. Rawls y J. Habermas. En la propuesta de Rawls, los derechos humanos son uno de los fines de la justicia. De los principios de la justicia se seguiría para Rawls una asignación de derechos y deberes desde las instituciones

---

<sup>2</sup> La opción aquí adoptada entraña dejar fuera de un examen más detenido la conceptualización de los derechos humanos en términos de libertades (A. Sen) o capacidades (M. Nussbaum). De acuerdo con esta concepción, los derechos humanos estarían entrañados por dos principios generales. El primero afirma que la libertad de alcanzar el bienestar es un bien moral fundamental; el segundo afirma que esa libertad ha de entenderse en términos de capacidades (o libertades sustanciales) humanas, es decir, oportunidades reales de hacer y ser aquello que cada persona tiene razones para considerar valioso.- A este enfoque, que conlleva una concepción moral de los derechos humanos, puede objetársele que presupone asunciones sustantivas muy fuertes en relación con cuáles sean esas capacidades o libertades sustanciales, que en ausencia de otra justificación hay que considerar dadas. Así mismo, se ha objetado también a su carácter centrado en el individuo, lo que hace de los procesos de entendimiento y acuerdo sociales meros instrumentos desde el punto de vista del bienestar individual. A pesar de estas reservas, el enfoque de capacidades -como se conoce genéricamente a esta concepción- tiene sin embargo extraordinarios méritos teóricos y prácticos que no pueden valorarse aquí.

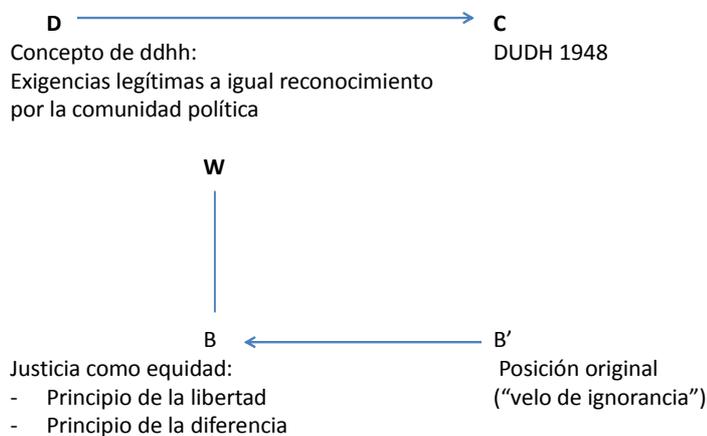
básicas de la sociedad. Y estos principios establecen la distribución apropiada de beneficios y cargas de la cooperación social. La tesis de Rawls afirma:

Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar (...) Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales (Rawls, 2006: 17)

Para poder valorar el intento fundamentador de Rawls, es preciso atender a cuáles son los principios morales o las reglas fundacionales que aseguran las libertades y derechos que no pueden ser cuestionados. La noción de justicia que presta respaldo fundamentador a los derechos y libertades es una noción de justicia como equidad, que viene constituida por dos principios (Rawls, 2006: 67-68). El primero afirma que cada persona debe tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales, compatible con un esquema similar de libertades para los otros. El segundo establece que las desigualdades sociales y económicas han de resolverse de modo que: i) resulten en un mayor beneficio para los menos aventajados de esa sociedad, y ii) los cargos y puestos estén disponibles para todos bajo condiciones de igualdad de oportunidades. El primero de los dos principios es conocido como el principio de la libertad. El segundo recoge la idea de que la inequidad sólo está justificada si favorece a los más desposeídos, y se conoce como el principio de la diferencia. Rawls afirma que los dos principios deberían ser elegidos por todos los participantes en una posición original imaginaria, en la que determinarían conjuntamente los principios de justicia básicos de la sociedad detrás de un «velo de ignorancia» que les impediría conocer las condiciones y características específicas de las personas a las que representan (su estado de salud, capacidades naturales, posición social, etc.)

Adoptando metodológicamente el esquema de Toulmin, podemos considerar que la premisa aceptada sería la que expresa el concepto de derechos humanos propio de la concepción política (los derechos humanos son exigencias legítimas a igual reconocimiento por parte de la comunidad política) y la conclusión alcanzada debería ser el marco internacional de los derechos humanos. El garante es la regla o licencia inferencial que permite el paso de la premisa a la conclusión, estableciendo que lo primero autoriza a obtener lo segundo. A su vez, este garante contaría con el respaldo de primer nivel que constituyen los dos principios de justicia, cuya formulación obtiene un respaldo ulterior del experimento de la posición original.

La concepción política de los derechos humanos: J. Rawls



Aunque han sido muchas las objeciones que se han podido formular y el debate sigue abierto, para nuestra discusión tiene especial interés la crítica que ha formulado T. Pogge (cf. Pogge, 2002). Esta crítica toma en consideración el trabajo más reciente de Rawls sobre el liberalismo político (cf. Rawls, 1993) para constatar que aquí aplica, en el ámbito internacional, principios muy diferentes de los que aplicaba en su *Teoría de la justicia* al ámbito nacional. Pogge observa, en primer lugar, el rechazo de Rawls a considerar que el principio de la diferencia sea un requisito de la justicia global, argumentando que es inaceptable que un pueblo cargue con los costes de las decisiones tomadas por otro pueblo. En el análisis de Pogge, sin embargo, el mundo en su conjunto puede considerarse ajustado a la descripción ofrecida por Rawls para el orden económico nacional, por lo que no considera justificada su negativa a aplicar el principio de la diferencia también en el orden económico global. Incluso si, como parece seguirse del trabajo citado, ahora Rawls estaría dispuesto a aceptar un principio más débil aunque no irrazonable de justicia económica liberal, todavía tendría que justificar por qué no acepta como justo el mismo criterio mínimo de justicia económica también en el orden internacional.

Esta discusión es de especial importancia cuando se considera la realización de los derechos amparados por el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966). Pues aquí no se trata de derechos de libertad negativa que imponen al Estado obligaciones de no intervención, sino de derechos positivos de acceso a bienes cuya realización exige una acción política continuada. Pogge

defiende, con sólidos argumentos, que la situación en los países más desfavorecidos es resultado de las decisiones y acciones que se adoptan en los países desarrollados. No podemos entrar en esta discusión aquí. Pero sí importa constatar que, de acuerdo con el diagnóstico crítico de Pogge, la teoría procedimental de la justicia de Rawls presenta una dificultad sistemática y de principio si pretende servir como fundamento para el sistema de los derechos humanos: pues vulnera el universalismo moral que la teoría había asumido, en la medida en que «[e]lude la obligación de demostrar que su aplicación de principios morales diferentes para los esquemas institucionales global y nacional no equivale a una discriminación arbitraria a favor de las sociedades prósperas y en contra de los pobres globales» (Pogge, 2001: 143). Encontramos aquí, en los términos del esquema de Toulmin, una poderosa condición de refutación que actúa como reserva frente al intento fundamentador de Rawls.

Podemos ahora tratar de tomar en consideración la otra concepción a que nos hemos referido, también procedimental y también articulada a partir de una noción de justicia que proporciona respaldo fundamentador a una comprensión política de los derechos humanos. Habermas parte de la constatación de que el derecho positivo adquiere legitimidad sólo cuando su imposición fáctica por parte del Estado está basada en la pretensión de un procedimiento racional para la producción del derecho. Esta legitimidad, en las modernas sociedades postconvencionales, se asienta sobre dos principios: la soberanía popular y los derechos humanos. Aunque en la práctica estos dos principios aparecen con frecuencia en una tensión difícil, Habermas afirma que existe un nexo interno conceptual entre derechos humanos y soberanía popular: pues, de acuerdo con la tesis que defiende, los derechos humanos institucionalizan las condiciones comunicativas para la formación de una voluntad política racional (cf. Habermas, 2000: 152).

Para Habermas, lo que hace posible el orden social es la comunicación lingüística (cf. Habermas, 1987). Y en ella, en las estructuras mismas de la comunicación, se encuentran presupuestas las condiciones para la búsqueda de un entendimiento racional con los otros basado en el acuerdo. Esto es así porque, al comunicarnos, nos vemos impelidos por la fuerza del habla a buscar el acuerdo. Con nuestros actos de habla elevamos pretensiones de validez (de verdad, corrección normativa, o sinceridad respecto a lo que decimos) que constituyen una oferta dirigida a la persona interlocutora para que acepte lo que decimos. Nuestros actos de habla están avalados por esta pretensión: por las razones que podríamos aportar para respaldar su verdad, corrección o sinceridad. Si la persona interlocutora acepta nuestro acto de habla, la interacción posterior se conduce de acuerdo con este

entendimiento alcanzado. Cuando no lo hace, la pretensión de validez que habíamos elevado queda cuestionada, y el desacuerdo que surge sólo puede dirimirse ofreciendo explícitamente las razones que respaldaban nuestro acto de habla, que resulta de este modo sujeto a crítica y revisión. Con este movimiento nos situamos en un ámbito de uso del lenguaje especial, al que Habermas da el nombre de discurso: es el ámbito de la argumentación racional orientada al acuerdo. En el discurso argumentamos orientándonos por la obligación, inmanente a la acción comunicativa, de buscar un acuerdo que sea la base de expectativas fiables y de una coordinación de las acciones ulterior.

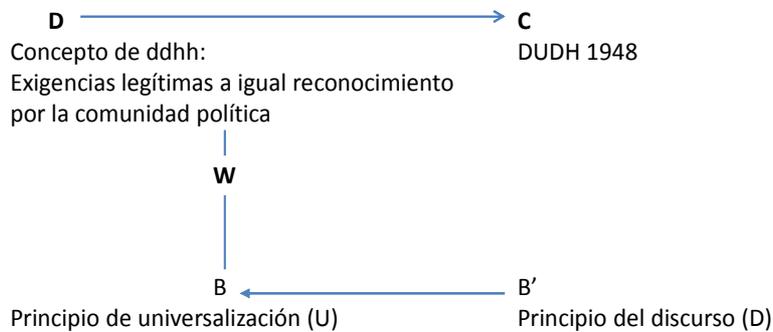
El intercambio de razones es de especial importancia en el contexto de los procedimientos en los que lo que se pretende establecer son las normas válidas de acción que las personas que integran una comunidad política se dan a sí mismas. En este contexto, Habermas enuncia un principio fundamentador que se refiere a normas de acción en general, y al que denomina el principio del discurso:

D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que [pueden] verse afectados por ellas [podrían] prestar su asentimiento [en tanto que] participantes en discursos racionales (Habermas, 1992: 172; traducción revisada, CC).

En los discursos en los que se trata de cuestiones morales, el principio del discurso adopta la forma de un principio de universalización o principio moral, en tanto que especificación del primero. El principio moral resulta del principio general del discurso «para aquellas normas de acción que sólo pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos» (*ibid. supra*).

Si de nuevo tratamos de reconstruir el argumento a partir del esquema de Toulmin, en la posición de premisa aceptada hemos de situar el concepto político de los derechos humanos: el de que son exigencias legítimas a igual trato por parte de la comunidad política. De este concepto se seguirían como conclusión los derechos reconocidos en el marco internacional de los derechos humanos. El garante que afirma que, si se acepta lo primero, entonces se está autorizado a concluir lo segundo, encuentra respaldo en el principio de universalidad o principio moral. Éste, a su vez, está respaldado por el principio del discurso, en tanto que es el resultado de aplicar este último bajo la condición adicional de tener en cuenta lo que está en el interés de todos por igual.

La concepción política de los derechos humanos: J. Habermas



U: principio D "para aquellas normas de acción que *sólo* pueden justificarse desde el punto de vista de si se tienen en cuenta por igual los intereses de todos"

D: Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que pueden verse afectados por ellas podrían prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales

No sólo para garantizar la fuerte exigencia que representa el principio moral, sino en general para garantizar que el intercambio de razones será racional, se precisa que el discurso se conduzca respetando unas reglas que tienen su fundamento en la estructura racional del habla, y que están presupuestas en toda argumentación en tanto que, al optar por la justificación ante las otras personas, estamos optando por el entendimiento y no por la violencia u otras formas estratégico-instrumentales de interacción.

Las reglas de la argumentación racional presupuestas en la estructura del habla se pueden presentar con la siguiente formulación, que Habermas toma de Alexy (cf. Alexy, 1995):

1. Todo el que puede hablar puede tomar parte en el discurso
2. [Regla de justificación:]
  - a. Todos pueden cuestionar cualquier afirmación.
  - b. Todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso.
  - c. Todos pueden exteriorizar sus criterios, deseos y necesidades.
3. A ningún hablante puede impedírsele ejercer la salvaguardia de sus derechos fijados en (1) y (2), cuando dentro o fuera del discurso predomina la fuerza.

Estas reglas de la argumentación hacen operativo, por decirlo así, el principio del discurso. Garantizan el derecho de todos y cada uno a participar, así como las condiciones de igualdad, simetría y ausencia de coacción de esa participación. Ponen

de manifiesto el carácter universalista de la teoría y hacen visible el modo en que este procedimiento puede facilitar la legitimidad de los acuerdos adoptados en lo que atañe a las normas comunes. Finalmente, Habermas defiende que el derecho y las instituciones políticas han de verse como una institucionalización de procesos comunicativos discursivos, y sólo así pueden considerarse legítimas. El sistema internacional de derechos debería poder verse, igualmente, como el resultado de un proceso discursivo universal.

Un punto de especial dificultad en la argumentación de Habermas es su consideración de que los derechos humanos no encuentran su fundamento porque sean el objeto de un acuerdo tomado en el discurso, aun cuando este debería ser un resultado esperable. Pues, en su propuesta fundamentadora, afirma que los derechos humanos han de verse como las condiciones que hacen posible la participación, en condiciones de igualdad y ausencia de coacción, en los procedimientos discursivos de deliberación y decisión. En cuanto tales, han de considerarse ya presupuestos en la base de la estructura racional de la acción comunicativa. Si quisiéramos reflejar este importante elemento en el esquema de Toulmin, tendríamos que incluir en el concepto mismo del discurso los dos aspectos que mencionamos: las reglas de procedimiento que lo articulan, y las condiciones de participación en libertad, igualdad, simetría y ausencia de coacción que son constitutivas de su práctica.

Esta consideración de los derechos como condiciones posibilitadoras ha llevado a algunos críticos a objetar que el argumento de Habermas es circular, pues lo que obtiene en su conclusión son los mismos derechos que, en tanto que condiciones, están presupuestos constitutivamente ya antes en el discurso: es decir, están ya incorporados en la formulación del principio que actúa como último respaldo en esta propuesta de fundamentación. Ante esta objeción, puede aceptarse que, en la propuesta de Habermas, el principio del discurso actuaría como respaldo en el paso a la determinación de las normas de derechos humanos. Esto sería así cuando se tratara de trasladar al derecho positivo las normas que han merecido reconocimiento en un proceso discursivo jurídico. Sin embargo, para Habermas los derechos humanos no encuentran su fundamento porque sean el resultado de un proceso discursivo llevado a cabo en determinadas condiciones ideales, sino porque constituyen las condiciones de posibilidad del proceso mismo: desde el punto de vista de su fundamentación, los derechos humanos no son el objeto de un acuerdo tomado en el discurso, sino las condiciones para la participación en el proceso discursivo de deliberación y decisión. Los derechos están desempeñando, por tanto, funciones

distintas en las dos posiciones estructurales diferenciadas en que aparecen en el esquema.

Pero de entre las críticas que se han formulado contra la propuesta fundamentadora de Habermas, es especialmente incisiva la que ha formulado C. Lafont cuando observa: «whatever constraints Habermas has built into the discursive procedures that he recommends for judging the justice of norms, they can only be considered appropriate constraints because and to the extent that they are likely to lead to just outcomes» (Lafont, 2003).<sup>3</sup> En su discusión considera posibles interpretaciones de la concepción de la justicia de Habermas, para llegar a la conclusión de que los requerimientos discursivos para la aceptabilidad racional (las reglas del discurso, en condiciones de igualdad, simetría y ausencia de coacción) pueden considerarse condiciones necesarias para una práctica sólida de comprobación de las pretensiones morales, sólo en tanto no existe una condición suficiente de la corrección moral que sea epistémicamente accesible para nosotros. Esta sería, de acuerdo con su diagnóstico, la única razón para que necesitemos una regla operativa de argumentación, como es el principio moral, cuando queremos someter a comprobación nuestras pretensiones morales. Pero, concluye Lafont, estas reglas de aceptabilidad racional no constituyen, por sí mismas, el significado de «moralmente correcto»: no pueden verse como condiciones necesarias y suficientes para la determinación de ese concepto.

En su propia propuesta, la corrección moral trasciende la justificación, lo que sólo dejaría la vía abierta a una estrategia realista: «one has to recognize that the justice of norms is not a function exclusively of our epistemic attitudes (even under ideal discursive conditions)» (*ibid.*)<sup>4</sup> De acuerdo con esta propuesta, la justicia de las normas depende de condiciones epistémicas y no epistémicas: requiere de la aceptación de las personas afectadas, en tanto que condición necesaria para que podamos decir que una norma es justa; pero esta aceptación, por sí misma, depende a su vez de que pueda afirmarse que la norma es justa en función de alguna condición suficiente que no está constituida por el reconocimiento u otras actitudes. De hecho, el propio Habermas ofrece una posible solución a esta aporía cuando afirma que lo justo es lo que está en el interés de todos por igual. Esta formulación sustantiva es la que Lafont recoge en su propia propuesta. Sin embargo, en la presentación original del

<sup>3</sup> «sean cuales sean las constricciones que Habermas ha integrado en los procedimientos discursivos que recomienda para juzgar la justicia de las normas, estas solo pueden considerarse constricciones apropiadas porque y en la medida en que sea probable que conduzcan a resultados justos» (mi traducción, CC)

<sup>4</sup> «se ha de reconocer que la justicia de las normas no es exclusivamente función de nuestras actitudes epistémicas (incluso bajo condiciones ideales)» (mi traducción, CC)

intento fundamentador de Habermas permanece irresuelta la tensión entre el principio del discurso (que no presupone ninguna condición sustantiva) y de universalización (que parece requerirla, si la crítica de Lafont es correcta, en términos semejantes a los que acabamos de formular).

En este punto parece hacerse preciso recapitular y preguntarnos por la incidencia que el conjunto de argumentos expuestos tiene sobre nuestra pregunta por la necesidad y posibilidad de fundamentar los derechos humanos.

## 6. CONCLUSIÓN. ¿ES POSIBLE UNA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE LOS DERECHOS HUMANOS?

En el curso de nuestra discusión hemos podido encontrar tres posibles estrategias de fundamentación. La primera consistiría en buscar una definición del concepto de derechos humanos a partir de otros conceptos que pudieran considerarse más fundamentales o mejor determinados, o en obtener el concepto a partir de otros con este carácter por algún otro procedimiento. En este intento, el escepticismo de Bobbio respecto a la indeterminación semántica que afectaría igualmente a otras nociones posibles no parece refutado. Sin embargo, podemos tomar en consideración la necesidad de poder, al menos, contar con criterios de significado que nos permitan decir cuándo una práctica cae bajo la categoría de vulneración de un derecho: cuándo esa práctica es discriminación o es tortura, por ejemplo. Los conceptos de derechos humanos no tienen bordes elásticamente difusos, o no consideramos que puedan tenerlos: pero requieren un esfuerzo conceptual que permita precisar su aplicación en la práctica.

Una segunda estrategia de fundamentación sería la que apela a principios de los que derivar, o en virtud de los cuales inferir, los contenidos de los derechos humanos. Gran parte del esfuerzo de las concepciones que hemos revisado consistía, precisamente, en tratar de identificar estos principios. Hemos visto cómo la concepción moral y la concepción política coinciden en buscar apoyo, en un sentido que podíamos reconducir al esquema de Toulmin, en la misma idea de igual consideración de todas las personas. Pero surgía entonces la dificultad de cómo llegar a establecer, a partir de principios tan abstractos, los contenidos concretos de derechos humanos.

Por ello hemos tomado en consideración, finalmente, dos propuestas de fundamentación de los derechos en una concepción procedimental de la justicia, con la esperanza de que el procedimiento proporcionara precisamente un método para determinar esos contenidos concretos. En este punto, hemos encontrado el problema

de respaldar el intento justificador mediante principios que resultan cuestionados (a través de la crítica de Pogge al principio de la diferencia de Rawls, o a través de la crítica de Lafont al principio de universalización de Habermas). Pero sería precipitado concluir que del carácter problemático de los intentos disponibles se sigue la imposibilidad del proyecto en su totalidad.

Si lo que pretendiésemos fuera identificar unos primeros principios sustantivos, irrenunciables y autoevidentes, en efecto, la diversidad de propuestas obliga al escepticismo. Pero una concepción procedimental parece ser aplicable también cuando se busca algo más modesto: justificar una determinada decisión, ante conflictos y problemas reales y ante aquellas situaciones que demandan nuestra respuesta. Las personas afectadas aceptan las conclusiones que consideran justificadas a partir de principios que pueden reconocer y aceptar conjuntamente. Incluso si no tenemos garantía absoluta de que el resultado de una deliberación y un acuerdo final con las personas afectadas sea una norma moralmente correcta o justa, o un derecho que merece reconocimiento universal e incondicionado, esta reserva falibilista no anula por completo el valor que tiene el reconocimiento alcanzado. En este proceso, el esfuerzo por determinar con precisión los conceptos y enunciar con claridad los principios y normas propuestos, junto al examen racional de los argumentos de acuerdo con las reglas de un proceso de argumentación racional correctamente conducido, aparecen con un doble carácter: son el mejor procedimiento disponible, y constituyen una exigencia que no podemos eludir.

## REFERENCIAS

- Alexy, R. (1995). *Teoría del discurso y derechos humanos*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- (2000). "La institucionalización de los derechos humanos en el Estado constitucional democrático". *Derechos y Libertades* v/8, 21-42.
- Aristóteles (1994). *Tópicos (Libro I). Analíticos Segundos (Libro II)*. En: *Tratados de Lógica (Organon)*. Madrid: Gredos.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966). En: Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, URL: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/index.htm> (último acceso: 30.04.2013).
- Habermas, J. (1987). "Interludio primero: Acción social, actividad teleológica y comunicación". En: *Teoría de la Acción Comunicativa I* (cap. 3), Madrid: Taurus.
- (1992). *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta.
- (2000). "Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos". En: *La constelación posnacional* (pp. 147-166), Barcelona: Paidós.
- Lafont, C. (2003). "Procedural justice? Implications of the Rawls-Habermas debate for discourse ethics". *Philosophy & Social Criticism* 29, 163-181. (Se cita por una versión original previa facilitado por la autora, sin paginación).

- Menke, C. y A. Pollmann (2010). *Filosofía de los Derechos Humanos*. Barcelona: Herder.
- Pogge, T. (2002). "Universalismo moral y justicia económica global". En: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos* (pp. 123-154), Barcelona: Paidós, 2005.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (2006). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, R. (2012). "Aristotle's Logic". En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Ed.) (Spring 2012 Edition),  
URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/aristotle-logic/> (último acceso: 30.04.2013).
- Toulmin, S.E. (1958). *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

**AGRADECIMIENTOS:** Agradezco al comité organizador del *II International Workshop on Argumentation: new perspectives*, y muy en especial a Paula Olmos, su invitación a participar en este encuentro, así como a las personas asistentes el intercambio mantenido y que me ha ayudado a mejorar este trabajo. Algunas secciones de él se habían presentado antes, en una versión preliminar, en el *II Seminario Extraordinario de Filosofía* organizado en Valladolid, por lo que hago extensivo mi agradecimiento a sus responsables.

**CRISTINA CORREDOR:** Profesora titular de Lógica y Filosofía de la Ciencia en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid. Se ha especializado en filosofía del lenguaje, en particular en pragmática y actos de habla. Ha publicado el libro *Filosofía del lenguaje: una aproximación a las teorías del significado del s. XX* (Madrid: Visor, 1991), así como artículos especializados y contribuciones a volúmenes colectivos entre los que pueden citarse: "Significado conjunto: lo externo de la comunicación" (en *Ensayos sobre Lógica, Lenguaje, Mente y Ciencia*, Sevilla: Alfar, 2012); "Actos de habla" (en *Compendio de Lógica, Argumentación y Retórica*, Madrid: Trotta, 2011); y "The reflexivity of explicit performatives" (*Theoria* 24/66, 2009). Es además miembro del Observatorio de Derechos Humanos de la Universidad de Valladolid y del grupo de trabajo sobre Derechos humanos: problemas conceptuales y de fundamentación.