

# LA IDEA DE DERECHOS EN ALASDAIR MACINTYRE Y CHARLES TAYLOR: UN CONTRAPUNTO COMUNITARISTA<sup>1</sup>

GONZALO GARCÍA PINO

ANÁLISIS  
POLÍTICA

*El pensamiento comunitarista es una de las corrientes más dinámicas de la filosofía política y moral de nuestro tiempo. Sin embargo, en el debate propio de la filosofía del derecho ocupa un espacio que no se condice con su actual relevancia. El propósito de este trabajo es descriptivo e interpretativo y tiene por objeto reconstruir el concepto de "derechos" de dos epígonos del pensamiento comunitarista: Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, como contrapunto entre autores muy disímiles. Este trabajo se aproxima metodológicamente a la reflexión sobre sus críticas a las Teorías de la Justicia manejando concepciones acerca de los "derechos" (subjetivos) y "justicia", que son fundamentales para entender su crítica a la Ilustración y sus desarrollos, en general; y a su expresión formalizada y formalista de John Rawls en particular, entendido como paradigma de la recuperación y reformulación del proyecto normativo de la modernidad.*

## I. PLANTEAMIENTO E HIPÓTESIS ORIENTADORAS

El pensamiento comunitarista es una de las corrientes más dinámicas de la filosofía política y moral de nuestros tiempos en gran medida por la profundidad y originalidad de su crítica al mundo liberal en torno a los límites del programa moderno o ilustrado y de la racionalidad de que es portadora.

Sin embargo, en el debate propio de la filosofía del derecho ocupa un espacio que no se condice con su actual relevancia<sup>2</sup>. Ello es particularmente preocupante puesto que algunos de sus principales autores (Sandel, MacIntyre y Taylor) ofrecen una respuesta directa a los planteamientos sobre la Teoría de la Justicia que, básicamente, ha sostenido John Rawls<sup>3</sup> y que han continuado otros autores como Thomas Nagel, Brian Barry o Bruce

1 El autor agradece los comentarios recibidos por este trabajo del Catedrático de Filosofía Dr. Carlos Thiebaut y de Tatiana Rincón en su estada en la Universidad Carlos III de Madrid.

2 Un ejemplo de este hecho se puede verificar en Rodríguez-Toubes Muñiz, Joaquín, *La Razón de los Derechos*, Tecnos, 1995, Madrid. Este texto ofrece una amplia descripción de las perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos dedicando dos páginas a Alasdair MacIntyre como un ejemplo de escepticismo en la fundamentación de los derechos humanos, bajo el parágrafo de "vicios ocultos". En otros textos la descripción es mínima o inexistente.

3 J. Rawls, *Teoría de la Justicia*, 1ª Edición en inglés en 1971, traducción de María Dolores González al castellano, Fondo de Cultura Económica, 1ª Reimpresión, 1985, México.

Ackerman o que ha reformulado el propio Rawls<sup>4</sup> y matizado Ronald Dworkin. Así es posible encontrar explicaciones sobre el 2º Rawls (de *El Liberalismo Político*) sin hacer la más mínima alusión al comunitarismo que está en la base de éste o que es su objeto de respuesta.

¿Por qué esta aparente irrelevancia jurídica del comunitarismo? Un primer intento de explicación se debe justamente al propósito del comunitarismo: establecer la prioridad del debate del bien por sobre lo justo o la primacía de lo sustantivo en torno a la buena vida frente al procedimentalismo de la noción de justicia. Ello pone en el centro del debate las cuestiones éticas fundamentales y su proyección sobre los modelos de vida deseables. En la periferia, otros temas como la idea de justicia entendida en términos procedimentales o justicia como imparcialidad. Es importante recalcar que sólo esta dimensión de la justicia, la de la imparcialidad, que permita sentar las bases de una convivencia y consenso por superposición<sup>5</sup> es la que se sitúa en la periferia del pensamiento comunitarista y no así la discusión sobre la noción predominante de justicia en una sociedad que es parte de la reflexión sobre el Bien. En un sentido desmedido de los términos, es un debate que se articula como Filosofía vs. Derecho.

Esto nos lleva a entender que los comunitaristas dediquen una menor porción de su reflexión a los asuntos propios de la Teoría de la Justicia. Pero justamente ese paso es fundamental en este pensamiento para abrirse camino hacia la ontología o el debate entre individualistas y holistas. Su reflexión sobre la primacía de los debates sustantivos en torno a los fines y modos de vida de una sociedad pasa por analizar que las propuestas procedimentalistas llevan en sí una opción de un determinado Bien, ya sea como lenguaje desarticulado de una moral heredada sin el contexto que la respaldaba (MacIntyre); por el yo que se describe en el liberalismo y por la opción universalista y homogénea que se deriva de éstas, resistentes al desenvolvimiento moral de las sociedades en la historia y entre sí, sincrónica y diacrónicamente consideradas.

Entonces para dar el paso metodológico reflexionan sobre la *Teoría de la Justicia* manejando concepciones de "Derecho" (disciplina), "derechos" (subjetivos) y "justicia", que son fundamentales para entender su crítica a la Ilustración y sus desarrollos, en general; y a su expresión formalizada y formalista de la Teoría rawlsiana de la Justicia, en particular, como paradigma de la recuperación y reformulación del proyecto normativo de la modernidad.

Por ende, el debate sobre el concepto de "derechos" no es periférico sino que central en la crítica comunitarista y su análisis exige desde la Filosofía Jurídica pronunciamientos más acabados.

Una tendencia de "solución del problema comunitarista" desde el punto de vista del Derecho ha pasado por tomar algunas expresiones sostenidas por Alasdair MacIntyre en

4 J. Rawls, *El Liberalismo Político*, Traducción castellana de Antoni Domènech, Crítica, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996. La primera edición inglesa es de 1993 de Columbia University Press, Nueva York.

5 J. Rawls, *El Liberalismo Político*, 1996, pp. 165-205. Aquí Rawls se encarga de explicar "el modo en que la sociedad democrática bien ordenada de la justicia como equidad puede establecer y preservar la unidad y la estabilidad dado el pluralismo razonable que la caracteriza". De esta manera, se aboga por un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables. Su razonabilidad está dada porque ninguna de estas doctrinas resultan adecuadas como la concepción política para un régimen constitucional.

*Tras la Virtud*<sup>6</sup> y asumirlas como una posición “fuerte” de negación a los derechos humanos, cuestión que se predica –a su vez– como argumento “fuerte” para reprocharle implícitamente “moralidad” a esta corriente en su tratamiento en sede iusfilosófica. ¿Cómo será posible que a fines del siglo XX se sostengan posiciones negadoras de los derechos humanos? ¿Será racional o moralmente posible sostener esta argumentación sin caer en contradicciones o incoherencias? En fin, la carga de la prueba se ha invertido y aparentemente corresponderá al pensamiento comunitarista justificar estas “irracionalidades” en el mundo del Derecho<sup>7</sup>.

El propósito de este trabajo será descriptivo e interpretativo: tendrá por objeto reconstruir el concepto de “derechos” de dos epígonos del pensamiento comunitarista: Alasdair MacIntyre y Charles Taylor, como contrapunto que ilumine la no tan homogénea expresión de esta corriente de pensamiento. Con ello se pretende explicar la mirada de los derechos, después de pasar por la filosofía moral, y no anteponer la reflexión sobre lo justo antes de una ponderación de los bienes relevantes para una sociedad.

## II. DERECHOS Y MORAL EN ALASDAIR MACINTYRE

*Tras la Virtud* representa un cambio radical de enfoque sobre nuestros juicios y reflexiones morales, puesto que “hemos perdido –en gran parte, si no enteramente– nuestra comprensión tanto teórica como práctica de la moral”<sup>8</sup>. Tan sólo poseemos fragmentos descontextualizados de una moral antigua y que usamos como retazos sin orden ni sentido, salvo el sometimiento a las reglas de la lógica y la coherencia.

Así para MacIntyre estamos entregados al emotivismo<sup>9</sup>, bajo cualquiera de sus formas y no podrán las filosofías dominantes –analítica o fenomenológica– detectar las claves de nuestros desórdenes en el pensamiento y la práctica moral. Ejemplos de este fracaso son variados, pero se articulan en torno a la naturaleza del desacuerdo moral actual<sup>10</sup>, los

- 6 “Hay una escisión entre el uso de las expresiones morales, que es emotivista, y su significado, que se presenta como si estuviese fundamentado. **No existen los derechos humanos; los intentos de dar buenas razones para creer en ellos han fracasado.** (...) La apelación contemporánea a las intuiciones es señal de que algo funciona bastante mal en una argumentación. Y decir que su existencia no puede ser demostrada, pero que ello no significa que no sea verdadera también puede servir para los unicornios. **El concepto de derechos humanos –como el de utilidad– es una ficción generada como sustitutivos de los conceptos de una moral más antigua y tradicional,** de modo que cuando se enfrentan a las pretensiones que apelan a tales conceptos tradicionales no hay medio racional de decidir prioridades. **La ficción de los derechos suministra un simulacro de racionalidad al proceso político moderno,** pero en la realidad predomina la arbitrariedad de la voluntad y del poder.” Esta cita está tomada literalmente de Rodríguez-Toubes, 1995, pp. 115-116, pero que no acredita plenamente que corresponda a una transcripción exacta de los párrafos pertinentes de MacIntyre.
- 7 Rafael de Asís Roig sostiene que el Comunitarismo se inscribe dentro de las posiciones iusfilosóficas que niegan ideológicamente la fundamentación de los derechos humanos por su crítica radical a la tradición moderna y liberal y por su cambio de enfoque a la noción de justicia y derechos. Ver “Apuntes” Curso de Concepto y Fundamento, Doctorado en Derechos Fundamentales del Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, de la Universidad Carlos III de Madrid.
- 8 A. MacIntyre, *Tras la Virtud*, Traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987, p. 15.
- 9 “El emotivismo es la doctrina según la cual los juicios de valor, y más específicamente los juicios morales, no son nada más que expresiones de preferencias, expresiones de actitudes o sentimientos, en la medida en que éstos posean un carácter moral o valorativo” en *Id.*, p. 26.
- 10 Ver *Id.*, Capítulo 2 La naturaleza del desacuerdo moral actual y las pretensiones del emotivismo, pp. 19-39.

cuales están caracterizados por la inconmensurabilidad conceptual de las argumentaciones rivales –esto es la utilización de conceptos normativos o evaluativos completamente diversos en los cuales se fundan, lógicamente, pretensiones no sólo diferentes sino contradictorias–, por la presentación engañosa o descontextualizada de juicios morales propios o arbitrarios como argumentaciones racionales e impersonales –sea como reglas de justicia, generosidad o deber– y, finalmente, por el recurso de las argumentaciones rivales a tratar ahistóricamente la filosofía moral –como si fuera un continuo invariable de reflexión común y libresca entre autores significativos– nos abstraemos del medio cultural y social en el cual surgieron tales expresiones o reflexiones.

De esta manera, MacIntyre afirma que “lo que la moral fue ha desaparecido en amplio grado, y que esto marca una degeneración y una grave pérdida cultural”,<sup>11</sup> lo cual lo lleva a enfrentar un doble desafío de identificar y describir la moral perdida del pasado y evaluar sus pretensiones de objetividad y autoridad; así como ratificar que nos encontramos en la edad moderna en una cultura específicamente emotivista.

La reflexión argumental de *Tras la Virtud* nos sitúa en un horizonte en el cual el debate sobre aspectos iusfilosóficos no puede ser tomado con valoración en sí mismo. Sólo es parte del marasmo filosófico y moral en el cual vivimos, diría MacIntyre. Esta afirmación sería contundente como para abandonar la pretensión de encontrar un concepto de justicia o derechos en MacIntyre. No obstante, éste al utilizar en más de una ocasión el ejemplo de los derechos y de la justicia, como modos encontrados o rivales de argumentación moral respecto de determinadas cuestiones sociales o valóricas, nos abre una línea de reflexión que tiene consecuencias relevantes para el derecho o modos de enjuiciamiento que es necesario tener en cuenta.

## El concepto de “derechos”

El autor inglés sostiene que ha fracasado el proyecto ilustrado de justificación racional de nuestros juicios morales, entre otras cosas por la escisión entre historia e ideas, entre teoría y práctica, entre tradición y cambio, entre razonar sobre el hombre que sobre las funciones del hombre, entre juicios categóricos e hipotéticos, etc. De esta manera, “los juicios morales son supervivientes lingüísticos de las prácticas del teísmo clásico”,<sup>12</sup> pero extraídos del contexto y sentido que le dieron origen y contenido.

Este hecho tiene consecuencias políticas y sociales innegables. Y así lo entendieron los filósofos morales en su tiempo. Esta razón era el fundamento del intento de sustentar la soberanía moral del nuevo agente moral individual, que, liberado de la jerarquía y de la teología, buscaba un nuevo status en el cual asentar esta pretensión.

Dos procesos de reflexión asumieron esta tarea. Uno era fundar una teleología nueva para las reglas morales y que se constituyó en el *utilitarismo*. El otro proceso fue encontrar un nuevo status categorial que justificara las reglas morales y que devino en el racionalismo de impronta kantiana.

El utilitarismo en su intento fundacional de nuevas reglas morales confundió las motivaciones psicológicas posibles (aversión al dolor y atracción al placer) con su paso a la tesis

11 *Id.*, p. 39.

12 *Id.*, pp. 84-85.

moral (búsqueda de la felicidad). Asimismo, al no ser clara la noción de felicidad, por no ser un concepto simple, no podía proveernos de algún criterio para nuestras elecciones claves. La felicidad tiene diversas maneras de expresarse y es inconmensurable tanto cualitativa como cuantitativamente. Por tal razón, MacIntyre expresa que "la felicidad es un pseudoconcepto útil para múltiples usos ideológicos pero nada más que eso"<sup>13</sup>.

En su análisis, agrega que en la evolución del pensamiento utilitarista se dan cuenta de estas sucesivas dificultades categoriales desde Bentham hasta Sidgwick, pasando por Stuart Mill. Será Sidgwick el que sostendrá que "nuestras creencias morales básicas tienen dos características, no forman unidad de ninguna especie, son irreductiblemente heterogéneas y su admisión es y debe ser inargumentada"<sup>14</sup>. O sea, que las creencias morales no son más que intuiciones y, en términos de MacIntyre, un refuerzo considerable al carácter inconmensurable de las mismas.

En conclusión, apelar al principio de utilidad por su naturaleza intuitiva, incierta e inconmensurable no es más que apelar a una *ficción*, y el "uso de una ficción conceptual para una buena causa no la hace menos ficticia"<sup>15</sup>. Y en ello compite con otras ficciones, entre las cuales destaca la noción de *derechos*.

Cabe hacer notar, antes de pasar al análisis del racionalismo de origen kantiano, que el utilitarismo ha tenido en su seno diversas actitudes respecto de los derechos. En general, se le reprocha a esta corriente de pensamiento de no concebir los derechos "como una protección moral (y eventualmente jurídica) del individuo frente a las acciones de otros, incluso a veces frente a acciones buenas de otros. Los derechos humanos degradan moralmente las acciones que los violan, por ventajosas que sean, salvo que estuviesen a su vez protegidas por derechos de igual o más peso"<sup>16</sup>. Pero frente a esta objeción hay quienes han intentado fundar "en el espíritu de Mill" los derechos dentro del principio de utilidad y quienes "en el espíritu de Bentham" se muestran escépticos respecto a éstos<sup>17</sup>. De esta manera, la perspectiva tradicional de confrontación entre el utilitarismo y los derechos humanos no es unívoca, aunque sí genérica. Sobre todo, aquello se advierte con más claridad en las tesis consecuencialistas que intentan responder las objeciones morales del utilitarismo<sup>18</sup>.

El proyecto de recomposición de la moral sobre base racionalista no utilitarista tiene el sello kantiano de fundamentar en la naturaleza de la razón práctica la autoridad de la invocación de las reglas morales. Así se pretende demostrar "que la autoridad y la objetividad de las normas morales son la autoridad y objetividad que corresponden al ejercicio de la razón"<sup>19</sup>.

MacIntyre quiere demostrar no sólo el hecho de que fracasa el proyecto ilustrado, sino el porqué recurriendo para ello al análisis que hace Alan Gewirth de los derechos. Éste

13 *Id.*, p. 89.

14 *Id.*, p. 90.

15 *Id.*, p. 90.

16 Rodríguez-Toubes, *Id.*, p. 282.

17 Así en R.G. Frey "Act. utilitarianism, consequentialism, and moral rights" en R.G. Frey (ed.) *Utility and Rights*, Basil Blackwell, Oxford, 1985, citado por Rodríguez-Toubes, *Id.*, p. 283.

18 Un ejemplo de este tipo de reflexión es P. Pettit, "El Consecuencialismo", en P. Singer (Ed.), *Compendio de Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 19915, pp. 323-336.

19 *Id.*, p. 91.

sostiene el vínculo entre *prerrequisitos para el ejercicio de la actividad racional* tales como la concurrencia de ciertas necesidades básicas de libertad y bienestar, a las cuales –lógicamente– se ha de tener derecho. Si pretendo un derecho por poseer ciertas características, “estoy lógicamente comprometido a mantener que cualquiera que posea las mismas características posee también este derecho”<sup>20</sup>. La crítica del autor inglés apunta a diferenciar entre la universalidad necesaria propia para el ejercicio de la racionalidad versus la pretensión concreta de poseer un bien necesario. El derecho genérico versus la pretensión –*revestida de derecho*– hace que uno venza al derecho de otros, que concurren unos pocos al goce de bienes necesarios para todos. Esta ambivalencia deja al desnudo la arbitrariedad de la idea de derechos. *Arbitrariedad no sólo en sí misma, sino que en cuanto razón para justificar moralmente decisiones.*

Esta es una demostración del fracaso del proyecto ilustrado que no logra salvar la idea de un agente moral autónomo y de una justificación racional y secular para sus lealtades morales. Este “fue el precio pagado por la liberación frente a lo que parecía ser la autoridad externa de la moral, tradicional, fue la pérdida de cualquier contenido de autoridad para los posibles pronunciamientos morales del nuevo agente autónomo”<sup>21</sup>. Por eso para MacIntyre hay una pregunta que carece de respuesta concluyente y convincente hasta ahora: “¿por qué habría de hacerle caso nadie?”<sup>22</sup> En términos jurídicos, ¿de dónde emana la autoridad de mi derecho para que se imponga, persuada o se asegure?

Con esta argumentación sostiene el fracaso del proyecto de reformulación neokantiana de la moral. Sin embargo, en su descripción de este fenómeno, MacIntyre se extiende en una serie de consideraciones sobre los derechos en sí mismos que no hacen mella a la conclusión antes indicada. Es más, la reafirma de manera categórica. No obstante, el análisis se suele centrar en la famosa frase de MacIntyre de que “no existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios”, frase expresiva pero ambigua al fin y al cabo. Por esta razón y sin eludir este aspecto entraré a un apartado más específico que es la reflexión sobre las características de los derechos en MacIntyre.

### **Características de los derechos en MacIntyre**

Es posible advertir en MacIntyre cuatro atributos esenciales en los derechos: son históricos, contextuales o relativos como primera señal de identidad; son instrumentos de manipulación; son ficciones y, por último, están subordinados a la ley divina y natural.

a) **Derechos históricos, contextuales o relativos.** En primer lugar, los derechos humanos son una clara expresión *histórica* y sólo son entendibles en ese contexto. En este sentido, MacIntyre reivindica una reflexión global sobre el objeto unitario de nuestros juicios morales dentro de los cuales la idea de derechos ocupa una posición relevante. Esto no es más reflejo que su tesis general sobre la moralidad, “de que al menos los temas de filosofía moral (los conceptos normativos y valorativos, las máximas, los argumentos y los juicios sobre los que el filósofo moral investiga) no pueden encontrarse sino encarnados en la realidad histórica de unos grupos sociales concretos y, por tanto, dotados de las caracte-

20 *Id.*, p. 93.

21 *Id.*, p. 94

22 *Id.*, p. 94.

rísticas distintivas de la existencia histórica. (...) La moral que no es moral de una sociedad en particular no se encuentra en parte alguna”<sup>23</sup>.

En la misma línea, ello implica que los derechos son **contextuales**, puesto que “presuponen la existencia de un conjunto de reglas socialmente establecidas”<sup>24</sup>. Las pretensiones, por más que estén justificadas moralmente, se han de apoyar en instituciones y prácticas concretas de una comunidad. Es esto lo que le da sentido a un derecho, su interpelación precisa y clara a una sociedad que previamente ha valorado la existencia de los mismos. La autoridad de la cual emanan los derechos no surge de ellos mismos, sino que de la sociedad que los ha validado y en las formas en que lo haya hecho. Por esta razón, MacIntyre sostiene que “aquellas formas de conducta humana que presuponen cierto fundamento de autoridad –como el derecho– siempre tienen un carácter específico y socialmente local y que la existencia de tipos concretos de instituciones o prácticas sociales es una condición necesaria para que la noción de la pretensión de poseer un derecho constituya un tipo inteligible de actuación humana”<sup>25</sup>.

Además, los derechos son **relativos**, en cuanto no poseen en sí mismos rasgos universales que den cuenta de algún principio consustancial a la condición humana. Esta es una constatación fáctica en el presente y en la historia. Las reglas que sostienen los derechos son sólo expresiones de períodos históricos concretos y que al margen de ellos –antes, durante o después, diacrónica o sincrónicamente– carecen de sentido.

b) **Derechos-instrumentos**. En segundo lugar, los derechos son **instrumentos de manipulación**. Esta tesis, más novedosa y específica que la primera, apunta a una doble consideración de la idea de los derechos: como no interferencia y como manipulación. En primer lugar, MacIntyre se sostiene en la primera imagen de los derechos típicamente liberales que han sido concebidos como derechos de no interferencia, derechos o libertades negativas en la terminología de Isaiah Berlin<sup>26</sup>. Con ello se quiere expresar que los derechos son un coto vedado, una fortaleza de la persona humana, un resguardo ante la arbitrariedad, un espacio privativo del individuo o un refugio contra toda intromisión. Esta idea fuerte de derechos se traduce en que el reconocimiento de los mismos implica una obligación de abstenerse de intervenir en tal espacio. Y el primero llamado a no hacerlo es el Estado.

En ese espacio se es plenamente soberano y, por tal razón, “se deduce que los demás *no deben interferir* con mis intentos de hacer o tener lo que sea, sea para mi propio bien o no”<sup>27</sup>. “Por derechos (...) quiero decir aquellos derechos que se dicen pertenecientes al ser humano como tal y que se mencionan como razón para postular que la gente no debe interferir con ellos en su búsqueda de la vida, la libertad y la felicidad”<sup>28</sup>. Aun cuando MacIntyre reconoce expresamente la existencia de la dimensión positiva de los derechos su razonamiento discurre con las imágenes de los derechos como no interferencia, cuestión que queda aún más patente con la siguiente consecuencia.

23 A. MacIntyre, *Tras la Virtud*, “Epilogo a la Segunda Edición Inglesa”, p. 325. Una explicación más reciente de este punto se puede encontrar en A. MacIntyre, *Tres Versiones Rivalentes de la Ética*, Traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Rialp, Madrid, pp. 238-240.

24 *Id.*, p. 93.

25 *Id.*, p. 93.

26 I. Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Traducción B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez Salmones, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 211 y sgtes.

27 *Id.*, p. 93.

28 *Id.*, p. 95.

Los derechos aparecen como **instrumento de manipulación**. Es una manera de proteger ya no sólo pasivamente la privacidad y la autonomía –como se desprende de la imagen de la *no interferencia*–, sino que los derechos son el vehículo de salvaguarda de dicha autonomía personal. Es ver los derechos en movimiento e interactuando con los derechos de otros. Esta relación o intercambio la hacen agentes morales y, por eso, se expresan y hablan en el lenguaje de los derechos. Sin embargo, parece ver MacIntyre que lo que hay detrás no son sino relaciones de manipulación, de fuerza o de poder, pero que al estar revestidos de racionalidad han adoptado la terminología de derechos. Esta idea la expresa de la siguiente manera: “Cada uno de nosotros está acostumbrado a verse a sí mismo como un agente moral autónomo; pero cada uno de nosotros se somete a modos prácticos, estéticos o burocráticos, que nos envuelven en *relaciones manipuladoras* con los demás. Intentando proteger la autonomía, cuyo precio tenemos bien presente, aspiramos a *no ser manipulados* por los demás; buscando encarnar nuestros principios y posturas en el mundo práctico, no hallamos manera de hacerlo excepto dirigiendo a los demás con los *modos de relación fuertemente manipuladores* a que cada uno de nosotros aspira a resistirse en el propio caso”<sup>29</sup>.

Así los derechos ofrecen una resistencia más segura y que nos libera de la obligación de justificar moral, social o políticamente una decisión. Sin decirlo, MacIntyre intuye uno de los poderosos argumentos de la idea de derechos: los derechos se invocan, no se justifican. Los derechos tienen fuerza expresiva y significativa muy superior a la argumentación de sostener un interés individual o una necesidad personal. Los derechos ponen contra la pared a quien quiera negarlos, a quien quiera interferir, a quien quiera manipularnos. La carga de la prueba recae plenamente en el violador, en el interventor o en el manipulador. En síntesis, es un lenguaje moralmente fuerte, pero que al no reflejar un único patrón moral indudable y sólido, y al no poder apelar a una autoridad plena incontrarrestable (*recordar lo de ¿por qué habría de hacerle caso nadie?*), no es más que un lenguaje inconmensurable y abierto a la expresión del arbitrio y del poder.

c) **Derechos-ficciones**. Ello es lo que lleva a sostener, en tercer término, que los **derechos son unas ficciones**. Son ficciones, puesto que tratan de proveernos de un criterio objetivo e impersonal pero no son capaces de hacerlo. Son ficciones porque no corresponde su significado con las formas que se usan. Son ficciones porque al fundamentarlos sólo se apela a intuiciones. Son ficciones porque al ser inconmensurables con otros significados no sirven para dar prioridad a un juicio moral sobre otro, a un derecho sobre otro. Son ficciones porque sólo enmascaran una apariencia de racionalidad que deja al descubierto los propósitos de los derechos en el marco de la construcción de un agente moral autónomo. Y MacIntyre argumenta en un sentido categórico expresando que como son ficciones no existen los derechos. Y los derechos no existen porque no hubo una expresión que los reconociese de esa manera antes del 1400. Y “naturalmente de esto no se sigue que no haya derechos humanos o naturales; sólo que hubo una época en que nadie sabía que los hubiera”<sup>30</sup>. Y la práctica ha indicado lo difícil que es responder a esta interrogante, concluyendo MacIntyre que estos derechos no existen “por el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen”<sup>31</sup>. Incluso la Declaración Uni-

29 *Id.*, p. 94.

30 *Id.*, p. 95.

31 *Id.*, p. 96.



versal de los Derechos Humanos no constituye una refutación a esta tesis, puesto que en el seno de las Naciones Unidas se consolidó bajo la expresa condición de no dar razones, bajo la premisa de no preguntar el porqué, como diría Jacques Maritain.

Por de pronto, cabe concluir con la reiteración en la obra de MacIntyre de este planteamiento. A título de ejemplo hemos revisado su obra *Tres Versiones Rivales de la Ética*<sup>32</sup> para verificar esta tesis ya planteada. En ella podemos encontrar el cuarto atributo esencial de los derechos humanos en el autor inglés: **los derechos están subordinados a la ley divina y natural**.

d) **Derechos subordinados a la ley divina y natural**. En primer lugar –y sin el propósito de excederme en la explicación de elementos centrales de este texto pero ajeno a nuestra reflexión– confirma la inconmensurabilidad de los modos rivales de argumentación moral. Sin embargo, advierte que es posible concebir a uno de éstos como superior al otro. En este libro MacIntyre opone tres modelos diversos de investigación moral: el enciclopédico, el genealógico y el tradicional o tomista. Estos tres modelos se oponen como teorías morales rivales y también como proyectos de construcción de formas rivales de narración moral. Pero para que prevalezca una sobre otra Dante proporcionó una posible respuesta: “prevalece sobre sus rivales la narración que es capaz de incluir a sus rivales dentro de ella, no sólo de volver a contar las historias de sus rivales como episodios dentro de su historia, sino de contar la historia del relato de las historias de sus rivales como tales episodios”<sup>33</sup>.

Curiosamente, uno de los ejemplos que utiliza MacIntyre para demostrar el error de olvidar la diferencia en los modos de narración moral y sólo caer en la argumentación moral sistemática, es el caso de Maritain y su interpretación de los derechos humanos. MacIntyre sostiene que Maritain formuló una teoría de los derechos humanos encerrada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en varios sentidos errónea. Primero, que ofrece una reconstrucción tomista con una pretensión epistemológica inadecuada y similar a la sostenida por el positivismo, el idealismo, el racionalismo, etc. O sea, la configura como un modo de argumentación moral inconmensurable. Segundo, otro error es extraer una tesis en torno a los derechos humanos basada en Tomás de

32 A. MacIntyre, *Tres Versiones Rivales de la Ética*, Traducción de Rogelio Rovira, Ediciones Rialp, Madrid, 1992.

33 *Id.*, p. 114, 1992. “La estructura narrativa de la enciclopedia es una estructura que viene dictada por la creencia del progreso en la razón. La vida del individuo adquiere una estructura narrativa con sentido en la medida que participa en ese progreso. (...) La narración de los temas enciclopedistas es una denigración del pasado y una apelación a principios pretendidamente eternos. Para el genealogista, esta apelación a principios racionales eternos tiene, como hemos visto, la función de ocultar un pasado que no se ha descartado de hecho en absoluto, y la concepción comprensiva y unitaria de la razón, en cuyo nombre se hace esta apelación, tiene la correspondiente función de proporcionar un estatuto privilegiado e injustificado a quienes identifican sus propias afirmaciones y sus propios argumentos con las liberaciones de la razón concebida de este modo. (...) La narración del enciclopedista reduce el pasado a mero prólogo del presente racional, mientras que el genealogista se esfuerza en la construcción de su narración contra el pasado, incluyendo lo que del pasado se percibe como oculto en la supuesta racionalidad del presente. La narración tomista, a diferencia de estas dos, no trata al pasado ni como mero prólogo ni como algo contra lo cual hay que luchar, sino como eso de lo que tenemos que aprender, si es que hemos de identificar y de movernos hacia nuestro telos más adecuadamente, y como eso a lo que tenemos que interrogar, si es que hemos de conocer qué cuestiones tenemos que plantear de inmediato e intentar responder, tanto de manera teórica como práctica. Esta reapropiación del pasado de un modo que dirige el presente hacia un futuro particular - y sin embargo, eterno- tiene lugar en dos niveles interrelacionados, el de la investigación teórica y el de la encarnación práctica de dicha investigación”. *Id.*, pp. 111-112, 1992.

Aquino. Es así como siguiendo al Aquinate sugiere la noción de derechos de la idea “según la cual todo ser humano tiene dentro de sí un conocimiento natural de la ley divina y de ahí que todo ser humano tenga deberes para con todo otro ser humano”<sup>34</sup>. Sin embargo, Maritain actúa como el enciclopedista, utiliza categorías actuales para insertarlas en el pasado sin que ellas existieran en tal contexto. En Tomás de Aquino no hay derechos ni puede haberlos. “Según la concepción tomista, los derechos que son normativos para las relaciones humanas se derivan de la ley divina y sólo por ella quedan garantizados, la ley divina que, quienes no tienen los recursos que proporciona la autorrevelación de Dios, la aprehenden como la ley natural. La ley es primaria; los derechos secundarios”<sup>35</sup>. Cuestión que es radicalmente inversa en la concepción de derechos de la modernidad. En tal sentido, se abunda en el argumento de los derechos como históricos o relativos. Asimismo, MacIntyre reitera la idea de derechos como ficciones, puesto que “las personas sencillas se llevan a engaño al dar expresión moral a esas capacidades (derechos), debido a que dan asentimiento a teorías filosóficas falsas”<sup>36</sup>. Así los derechos constituyen una mascarada que envuelve relaciones manipuladoras para con los más débiles.

Hacia el final del trabajo haremos un examen crítico y comparativo de estos autores. Sin embargo, a modo de síntesis estableceremos en un cuadro las principales tesis jurídicas en materia de derechos de MacIntyre.

### CUADRO 1

#### *Los derechos en MacIntyre*

Concepto	Explicación
Carácter de los derechos	Derechos Históricos o Relativos
Descripción de los derechos	Derechos-Manipulación y derechos como no interferencia
Esencia de los derechos	Derechos como ficción. Inexistencia de los derechos
Jerarquía	Primaclía de la ley divina y natural sobre los derechos

### III. LA FILOSOFÍA COMUNITARISTA EN CHARLES TAYLOR COMO MARCO PARA SU IDEA DE LOS DERECHOS

Charles Taylor se sitúa en una perspectiva reflexivamente distinta a la de MacIntyre, aun cuando es parte de una forma de analizar la conducta moral que lo identifica no sólo con éste, sino que con los autores denominados comunitaristas, cuya unidad se despliega en contra del proyecto moderno de racionalidad.

34 *Id.*, pp. 108-109, 1992.

35 *Id.*, p. 109, 1992.

36 *Id.*, p. 109, 1992.

Carlos Thiebaut ha establecido el conjunto de similitudes en cuatro órdenes diversos de crítica: "a) se rechaza, en primer lugar, el modelo deontológico de la racionalidad práctica moderna y se quiere mostrar la superioridad de los modelos teleológicos; b) en segundo lugar, se subraya la preeminencia de las formas de sensibilidad moral frente al acento en la racionalidad del cognitivismo ético moderno; c) en tercer lugar, se pone en primer lugar el carácter imprescindible del juicio y su carácter contextual; por último, d) y en cuarto lugar, se acentúa el carácter material, histórico y cultural de los valores y de los criterios de valoración morales"<sup>37</sup>. Sin embargo, el peso y evolución en ellos mismos de las formas de sensibilidad moral, el carácter del juicio y su contextualización, así como el predominio de ciertos valores sobre otros y el relieve histórico de los mismos, constituyen las guías de diferencias entre estos autores que difícilmente los lleva a analizarlos en un solo apartado. Sus sellos particulares de reflexión están "contaminados" por la matriz desde la cual ven el mundo moral y su desarrollo en comunidades e individuos.

Esta explicación inicial servirá para establecer los algo más que acentuados matices existentes entre Taylor y MacIntyre con significativos efectos en el concepto de derechos bajo aparentes continuidades. Ello nos obliga a describir algunos trazos globales y no exhaustivos de su versión comunitarista que están en la base de tales perspectivas diversas.

En *La Ética de la Autenticidad*<sup>38</sup> describe las causas del malestar de la modernidad expresando los signos inquietantes de esta nueva época: el individualismo, la racionalidad-instrumental y sus consecuencias colectivas perversas. Pero al juzgar estos procesos se bifurca de MacIntyre –aunque es depositario en este punto del mismo y de Bernard Williams<sup>39</sup>– al concebirlos como fenómenos que han contribuido a construir nuestra identidad moderna valorándolos plena, aunque acotadamente.

El individualismo lo asume como una conquista inapreciable de la modernidad, pero le reprocha de que ha perdido sus horizontes más amplios de acción, sociales y cósmicos<sup>40</sup>. Se nos hace aparecer la vida del hombre como apartada de la sociedad, sin valores comunitarios y como mero escenario de despliegue de nuestros planes de vida. En términos filosóficos, es el fenómeno del yo desvinculado basado en la razón desvinculada de Descartes y en el yo puntual de Locke del que nos habla Taylor<sup>41</sup>.

Ahora bien, esta valoración del individualismo en cuanto capacidad de elegir su propio plan de vida, galvanizado por el respeto jurídico de la libertad y el desarrollo de su perso-

37 C. Thiebaut, *Los Límites de la Comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, pp. 26-27.

38 C. Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

39 Citado por Thiebaut, 1992, pp. 31-33, 67, en particular su libro *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

40 Ver S. Micco Aguayo y E. Saffirio Suárez, "El Renacer de la Filosofía de la Comunidad", en *Revista Política y Espíritu*, N° 458, 1995, Santiago de Chile, pp. 3-13.

41 C. Taylor, *Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*, Traducción de Ana Lizón del título original *Sources of the Self. The making of the modern identity* de 1989, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989. Edición castellana en Paidós, Barcelona, 1ª Edición, 1996, pp. 159-192. Con Descartes las fuentes de la moral se sitúan dentro de nosotros mismos. Así "esta nueva concepción de la interioridad (diversa a la de San Agustín), una interioridad de autosuficiencia, de autónomas facultades para el ordenamiento por la razón, también preparó el terreno para la creencia moderna". *Id.*, 1996, p. 173. Con Locke, la noción de autorresponsabilidad racional es la que nos permite enjuiciar verdades autoritariamente heredadas o dictadas, someterlas a prueba, rehacerlas o reemplazarlas. Así "si tomamos el tema del autocontrol a través de las vicisitudes de la tradición occidental, hallamos una transmutación muy profunda desde la hegemonía de la razón como una visión de orden cósmico hasta la noción de un sujeto desvinculado que ejerce el control instrumental". *Id.*, 1996, p. 190.

nalidad, es clave en el reconocimiento de un marco diverso para los derechos humanos, según veremos más adelante.

También Taylor reconoce la aportación de la racionalidad instrumental y su poderoso influjo de cambio social que promovió, básicamente, a través de la ciencia y la tecnología. Es el fenómeno de la “destrucción creadora” de la modernidad y, en particular, del capitalismo. No obstante, Taylor denuncia la primacía de la razón instrumental y el exceso totalizador de llevarla como rasa y medida a todas las esferas de la vida humana. La relación de coste-beneficio o de eficiencia y eficacia no tiene límite. En la práctica ello ha significado destrucción de pueblos, ciudades, de prácticas de identidad y de humanidad.

La necesidad de establecer los límites de la razón y del individualismo lo sitúan –a Taylor– en un nivel de reflexión diverso que se manifiesta, sobre todo, en su obra más significativa: *Las Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*<sup>42</sup>. El autor canadiense se propone explorar las facetas de lo que ha constituido y constituye nuestra identidad moderna. Nuestra noción del yo y nuestra idea de bien están en la base de esta exploración y se mezclan configurando el mapa de la moral y la individualidad como dos temas absolutamente unidos.

En estas dos perspectivas –la del yo y la del bien– describe una identidad y moralidad más densa, fuerte y expresiva que la que suele mostrar la filosofía moral contemporánea. Las críticas a ésta se centran, básicamente, en los siguientes aspectos:

a) **Primacía de la idea de bien por sobre lo correcto o lo justo**<sup>43</sup>. Con ello se quiere criticar el predominio de las éticas procedimentales –propio de la filosofía neokantiana– en donde “la moral concierne estrechamente a lo que tenemos que hacer y no, también, a lo que es valioso en sí mismo, o lo que deberíamos admirar o amar”<sup>44</sup>. Con ello se marca un punto de inflexión con la manera que los antiguos concibieron la racionalidad. “Ser racional equivalía a tener la visión correcta o, en el caso de la *phronesis* de Aristóteles, una certera capacidad de discriminación moral. Pero una vez dejado al margen el sentido o la visión del bien, por considerarlo irrelevante para el pensamiento moral, entonces nuestra noción del razonamiento práctico ha de ser procedimental. La excelencia del razonamiento práctico se define en términos de un cierto estilo, método o procedimiento de pensamiento. Para los utilitaristas, la racionalidad es la maximización del cálculo. (...) Para los kantianos el procedimiento definitivo de la razón práctica es la universalización”<sup>45</sup>.

Esta racionalidad procedimental se justificaría en aras de la neutralidad ante diversas posiciones del bien contradictorias y rivales en una sociedad dada, sobre todo en la democrática. Sin embargo, Taylor desestima y demuestra esta supuesta neutralidad, ratificando que esta visión procedimental no es sino una muestra más de la particular concepción del bien de nuestra cultura<sup>46</sup>. Asimismo, acredita el hecho de que la justicia no cons-

42 C. Taylor, *Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*, Traducción de Ana Lizón del título original *Sources of the Self. The making of the modern identity* de 1989, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989. Edición castellana en Paidós, Barcelona, 1ª Edición, 1996.

43 Ver un cierto contrapunto de esta idea en Rawls, 1996, pp. 206-246. Aquí Rawls absorbe la crítica comunitarista y postula una visión complementaria de lo justo y lo bueno como componentes de una teoría de la justicia.

44 *Id.*, 1996, p. 101.

45 *Id.*, 1996, p. 102.

46 “La ética procedimental está muchas veces motivada por un fuerte compromiso con los centrales bienes vitales modernos, la benevolencia y la justicia universales: erróneamente creen que se les puede dar un estatus especial segregándolas de cualesquiera consideraciones sobre el bien”, Taylor, 1996, p. 518.

tituye ni con mucho el principal valor o virtud social. Antes hay lazos más fuertes que vinculan a una comunidad en un conjunto de acuerdos más densos que el mínimo común denominador de hacer “lo correcto”. El sentido de nación, patrio, tribal o comunitario ha forjado acuerdos sustantivos no gobernados por el principio de justicia, sino que por el de solidaridad o simplemente expresión de bien común.

b) **Reconocimiento del pluralismo moral.** Con ello Taylor apunta hacia una comprensión más profunda de los significados morales y se contrapone a la tesis neocontractualista que intenta fundar en un solo “hiperbien” la reflexión moral y la constitución del hombre como agente moral. Así será la idea de libertad, dignidad o autonomía en exclusiva la que sustente todo el marco reflexivo de que se dota la razón para justificar las decisiones y enfrentarse a nuestros conflictos cotidianos. Aquí Taylor advierte una disfunción entre el debate metaético –referido a los principios determinantes del orden moral– y el nivel moral propio de la reafirmación de la vida corriente. En la práctica apelamos a más principios, hacemos más distinciones cualitativas y nos hacemos entender en un lenguaje moral cargado de acentos expresivos y plurales. La tarea por moral por excelencia será articular las diversas fuentes de la moral en un marco que respete tal pluralismo. Aquí difiere de MacIntyre quien advierte esta pluralidad confrontada como éticas rivales en sus modos de argumentación excluyentes y contradictorias. En cambio, estos trazos de moral heredada por la tradición, el lenguaje y el conflicto moral suponen la necesidad de la articulación y no la del retorno al tomismo.

Este reconocimiento de la pluralidad tiene en Taylor una doble dimensión. Por un lado, está la identificación de tales fuentes y, por otra, el efecto que éstas tienen para nuestra comprensión moral. En el primer punto, es posible verificar cómo operan categorías que están implícitas en la vida contemporánea y que han tenido una indudable pervivencia. Así el romanticismo, la reafirmación de la vida corriente<sup>47</sup> o las raíces espirituales del naturalismo son algunas de estas fuentes. Ello nos lleva al reconocimiento de los efectos: “Las conexiones entre la visión moral moderna y sus múltiples fuentes, por un lado, y las diferentes concepciones evolutivas del yo y sus facultades características, por otro; y mostrar también cómo esos conceptos del yo se unen a ciertas nociones de la interioridad, que son peculiarmente modernas y van entretreídas en la perspectiva moral”<sup>48</sup>. Estas diversas fuentes se viven como tensiones en espacios relevantes de la vida moral y cotidiana, y Taylor nos recuerda lo implicados que estamos dentro de esta identidad moderna que es mucho más compleja que lo simplista que resultan ciertos análisis racionalistas procedimentales. Este pluralismo moral se adopta como reconocimiento de una multiplicidad de bienes constitutivos de la sociedad, algunos de los cuales son “el reconocimiento de algún propósito de vida intrínsecamente valioso que supere el utilitarista; la unidad expresiva; la realización del propio potencial expresivo; el reconocimiento de algo más que el significado instrumental del entorno natural; una cierta profundidad de significado en el entorno hecho-por-el-hombre”<sup>49</sup>. La negación de esta pluralidad de bienes y su sostén en el atomismo político tiene consecuencias para la vida pública que las hace perder su identificación con sus instituciones y, para la vida privada, al desmembrar la propia libertad.

47 “Este es un término con el que se designa de un modo aproximativo la vida de producción y de la familia”. Taylor, 1996, p. 28.

48 Taylor, 1996, p. 520.

49 Taylor, 1996, p. 526.

Ahora bien –y por último en este tema de la pluralidad de bienes–, no basta con reconocerlos, identificarlos y articularlos. Detrás de aquello se ha de estructurar una nueva jerarquía. No todos valen lo mismo ni todos son contradictorios entre sí. Calibrar las circunstancias y ponderarlas será parte del quehacer moral. Para ello, y en vista de la imposibilidad de “un orden cósmico de significados públicamente accesibles”, tal orden se ha de reconstituir no en la esfera subjetivista, sino que objetivándolo. Para ello se impone “la búsqueda de las fuentes morales *fuera* del sujeto a través de los lenguajes que resuenan *dentro* de él, la captación de un orden que va inseparablemente catalogado con la visión personal”. Aquello es lo que Taylor denomina la “exploración del orden a través de la resonancia personal”<sup>50</sup>.

Con este conjunto de dimensiones del mundo moral Taylor extrae conclusiones políticas y sociales, filosóficas e ideológicas que se despliegan en su crítica, sobre todo contra el liberalismo. Así, a título de ejemplo, el descuido del liberalismo del valor de la comunidad, el yo desencarnado o desvinculado que éste ofrece, el yo instrumental que está detrás del atomismo político y, como consecuencia, de las teorías contractualistas sobre el origen de la sociedad política, y la concepción mínima de democracia política que éste alienta con el consecuente debilitamiento de los lazos nacionales, comunitarios y republicanos.

Con esta descripción, algo genérica, dimos un trazo sobre aquello que Taylor señala como la búsqueda de una “mejor explicación” del comportamiento moral de los individuos y que Thiebaut describe como “realismo apelativo”<sup>51</sup>.

### La idea de derechos en Charles Taylor

Esta lata explicación nos sitúa plenamente en el contexto desde el cual se puede leer la visión de Taylor sobre los derechos.

De los libros del autor canadiense se pueden extraer los siguientes atributos esenciales o ejes sobre la idea de derechos. Estos son: **a) derechos contextuales o relativos; b) derechos como instrumentos; c) derechos-respeto y d) deberes-derechos.**

a) **Derechos contextuales o relativos.** Para Taylor los derechos son **contextuales** puesto que extraen toda la autoridad y fuerza explicativa de los contextos desde los cuales surgen, se reconocen y son entendibles.

Para evitar equívocos y deslindar esta característica, entenderemos que el contexto no es únicamente el orden jurídico positivo del cual emanan los derechos. Es más, el orden jurídico en su conjunto se percibe mejor al rearticular las fuentes morales en las cuales se apoya. En Taylor no hay una visión propiamente jurídica, pero es claramente atribuible esta conclusión a la *lógica implícita de sus reflexiones*. Esto tiene una doble dimensión: pasiva y activa.

En primer lugar, desarrollaré la idea del derecho entendido pasivamente desde el contexto. En la creación y la interpretación del derecho, la *prudencia* –la *phronesis* sea como *juris prudentia* o como *scientia juris*<sup>52</sup>– tiene un rol central a la hora de alumbrar solucio-

50 Taylor, 1996, pp. 532-534.

51 C. Thiebaut, *Vindicación del Ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1ª Edición, 1998, p. 101.

52 Ver G. Zagrebelsky, *El Derecho Dúctil*, Traducción de Marina Gascón, Editorial Trotta, 1995, pp. 122-126.

nes, sentar jurisprudencia o proponer políticas de restablecimiento del orden dañado o de enfrentar conflictos. Ahora bien, como cada vez más los conflictos jurídicos se constituyen en conflictos morales, sobre todo en el ámbito constitucional –de los bienes constitutivos en términos de Taylor–, el valor de la comprensión de nuestra identidad en términos morales se constituye en la base de la solución eficaz para nuestros dilemas. Por ende, es necesario apelar a todo el contexto desde el cual sacar las reglas que nos inspiran la justicia al caso concreto o a una situación dada. Por tanto, la extensión o intensidad de un derecho, en gran medida, está condicionada por el contexto moral desde el cual se desprende.

Sin embargo, hay otra dimensión desde la cual los derechos se conciben activamente dentro del contexto. Los contextos no sólo sirven para juzgar al derecho y a los derechos. Éste también es parte integrante de nuestra identidad moderna, también es un elemento significativo de nuestro contexto y, en consecuencia, tiene capacidad para influir en la cultura que ha derivado en un modelo de derechos determinados. Taylor lo utiliza como uno de los elementos que colaboran en la nueva descripción del retrato moral contemporáneo. “Espero que esta prolija explicación del desarrollo de la identidad moderna muestre cuán omnipresente es, cuánto nos envuelve y cuán profundamente implicados estamos en ella: en un sentido del yo, definido por las facultades de la razón desvinculada, como también por la imaginación creativa, **en las comprensiones característicamente modernas de la libertad, la dignidad y los derechos**, en los ideales de autorrealización y la autoexpresión, y en las demandas de benevolencia y justicia universales”<sup>53</sup>. Ello no quiere decir que éste sea un paquete de propuestas del contexto tayloriano, sino que aquí están las fuentes morales y aquí las fuentes de las tensiones morales.

En tal sentido, los derechos, entendidos –en un marco atomista– como expresión de decisiones de libertad que son protegidas por el orden jurídico, también están contextualizados. Así Taylor señala que “quizás es cierto que todos los actos y elecciones son individuales, pero los actos y elecciones son lo que son sólo a partir del trasfondo de prácticas y comprensiones”<sup>54</sup>. Son lo que son en función de sus condicionamientos.

Después verificaremos otra manera de entender los derechos de forma contextual al analizar la relación deberes-derechos.

Asimismo, los derechos son **relativos**. Con ello no se quiere expresar la oposición a la idea de derechos absolutos que, en Taylor, por cierto no existen como absolutos. La idea de relatividad se refiere al hecho de que los derechos –como la cultura ampliamente entendida– se expresan en términos de un lenguaje y su significado está en un código lingüístico<sup>55</sup>. Éste, por esencia, es variable, no es fijo ni inmutable. Al expresar contenidos aparentemente inmutables, sus relaciones de significados en los contextos en los cuales se utilizan lo modifican sensiblemente. Asimismo pasa con los derechos. Es muy distinta la apelación moral, a la apelación política o a la apelación jurídica de la idea de derechos. Puede uno pensar que se utilicen las mismas palabras, pero sus relaciones de significado son los que marcan diferencia.

53 Taylor, 1996, p. 525.

54 C. Taylor, “La irreductibilidad de los bienes sociales” en *Argumentos Filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Traducción de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1ª Edición, 1997, p. 185.

55 “Un lenguaje es creado y sostenido en los continuos intercambios que tienen lugar en una determinada comunidad lingüística. Esta última es su *locus* y esto es lo que, en última instancia, excluye el individualismo metodológico”, en Taylor, 1997, p. 183.

Los derechos son relativos a una cultura determinada del lenguaje. Negar esta perspectiva sobre la base de los riesgos que tiene dejar "abiertas" determinadas posibilidades no previstas por el legislador en el desarrollo de los derechos constituyó una de las obsesiones del positivismo jurídico decimonónico. Sin embargo, no pudo clausurar ese problema, como tampoco el atomismo lo puede cerrar. Aquí es en donde para Taylor se unen dos temas de nuestra historia cultural e intelectual: "atomismo versus perspectiva social, por un lado, y la negación versus el reconocimiento de la dimensión de significado, por otro. Cuando se reduce la dimensión del significado, se ignora el papel independiente de la *langue* (lengua) y ya no hay eventos significativos sino que todos son simples"<sup>56</sup>, reduciendo el lenguaje a palabras. Pues bien, los derechos son palabras dentro de una lengua. Son expresión relativa de una cultura.

b) **Derechos como instrumentos.** Bajo esta idea da cuenta de una dimensión clásica –liberal– de ver los derechos y a los cuales reprocha Taylor por sus consecuencias. Sin embargo, he determinado adoptarla como atributo puesto que explica bien la crítica de éste a la idea tradicional de derechos.

Las derechos como instrumento de satisfacción de los intereses humanos constituye un punto de continuidad con MacIntyre, aun cuando con argumentos distintos. Los derechos son instrumentos puesto que constituyen una extensión del modo atomista de concebir la sociedad. Son herramientas a las cuales recorro para proteger mi autonomía, mis intereses y necesidades. Sin embargo, la visión instrumental arranca fuertemente de la idea atomista del individuo. Así como las teorías contractualistas suponen el origen de la sociedad política por la voluntad primaria de los individuos, con mayor razón cuando éstos han de cautelar sus propios fines. Taylor recuerda que en el mismo siglo que surge el atomismo se reivindica la noción moderna de derechos, entendidos como "inmunidades otorgadas a los individuos por las leyes en términos de derechos subjetivos. Esto es, una concepción que coloca al individuo autónomo en el centro del sistema legal"<sup>57</sup>. Este individualismo es expresión de un yo desvinculado que ha perdurado en el tiempo, bajo la atracción del pensamiento irreflexivo. En una idea que ya repetíamos para MacIntyre, Taylor la señala de esta manera: "El complejo del atomismo/instrumentalismo pertenece a esas ideas que en cierto modo resultan más fáciles puesto que se benefician del *onus* del argumento, a al menos de la explicación"<sup>58</sup>. Esto es, se invocan y no se justifican.

c) **Derechos-respeto.** La idea de derechos contextuales o relativos nos puede llevar a expresar una negación en torno a la idea de derechos o una ponderación sobre la misma, desconociendo o limitando el alcance de éstos. En tal sentido, MacIntyre concluye su argumento sosteniendo que los derechos son ficciones. Lo son porque no existen como tales ni responden a algún principio universal adscribible en todo tiempo y lugar, en el pasado y durante la historia. No se fundan en un principio universal y, por ende, no se constituyen en desarrollos de ese principio.

Taylor se pone en las antípodas de dicha conclusión. En primer lugar, parte de la base de que tales derechos existen. Reconoce la existencia de los derechos como tales, puesto que trabaja con las categorías morales contemporáneas que han contribuido a consolidar la identidad moderna, dentro de la cual los derechos han sido parte de los bienes consti-

56 Taylor, 1997, p. 184.

57 Taylor, 1996, pp. 211-212.

58 Taylor, 1996, p. 212.



tutivos de la misma, como lo apuntamos al hablar de pluralismo moral en Taylor. Una noción que nos ayuda a reconocer la existencia de los derechos es la forma en que se ha dado el debate sobre liberales y comunitaristas. “Aquí hay una gama de posiciones que van desde conceder primacía a los derechos individuales y a la libertad y dar una más alta prioridad a la vida de la comunidad o a los bienes de las colectividades”. Así se confrontan como yos desvinculados y yos situados. No obstante, “en la medida en que el yo totalmente desvinculado es una imposibilidad humana, el modelo atomista extremo de sociedad es una quimera. Y por otra, también se podría sostener que ambos yos, el (relativamente) desvinculado y el (relativamente) situado son posibilidades, como también lo serían las sociedades (relativamente) atomistas y holistas”<sup>59</sup>. De esta manera, los derechos existen puesto que no pueden sino existir, ya que –en la práctica– al estar relativamente reconocidas las variables más o menos liberales, los derechos también existirán. Sin embargo, hay otra vía más segura de sostener la existencia de los derechos en términos universales que veremos a continuación.

En segundo término, expresa que tales derechos existen porque se fundan en un sólido principio que les da continuidad en la historia y que apela a una noción fuerte de reconocimiento de principios universales: esto es, el reconocimiento del respeto que se merecen los seres humanos.

Sostiene Taylor que existe una intuición moral tan fuerte que, incluso, la podemos entender como instinto, cual es la idea de que hay un “conjunto de mandatos que reconocemos como moral, sea el respeto a la vida, la integridad y el bienestar, incluso la prosperidad de los demás”. Pero estas intuiciones morales –que no son sólo formas culturales o expresión de crianza y educación– nos fuerzan a preguntarnos por las raíces de esta obligación. Así la idea de respeto esencial al ser humano se desenvuelve “culturalmente” en formatos distintos. “Por ejemplo, se nos dice que los seres humanos son criaturas de Dios, hechas a su imagen; o que son almas inmortales; o emanaciones del fuego divino; o que los seres humanos son agentes racionales y, por ende, poseedores de una dignidad que trasciende cualquier otro ser, o cualquier otra caracterización, y que, por lo tanto, les debemos un cierto respeto”<sup>60</sup>.

El hecho de que los seres humanos sean merecedores de cierto respeto ha tenido diversidad de contenidos, pero siempre ha quedado la noción nuclear de la existencia y pervivencia de la necesidad de tal respeto y la presencia del mismo en toda sociedad. Por cierto que ha tenido limitaciones y Taylor las reconoce indicando que “las diferentes culturas que restringen dicho respeto lo hacen negando la descripción esencial de los que han quedado al margen y de los que se piensa que carecen de alma, o que no son del todo racionales, o que quizás hayan sido destinados por Dios a un nivel más bajo, o cosas por el estilo”<sup>61</sup>. Pero aquello no invalida ese núcleo moral que reclama su reconocimiento. Y aquí Taylor da un paso categórico. “Lo que es peculiar en el Occidente moderno, al que podemos contar entre las civilizaciones más avanzadas, es que su formulación privilegiada para dicho principio de respeto se haya dado en forma de derechos”<sup>62</sup>. Aquí no hubo un cambio de la esencia –el respeto al ser humano–, sino que sólo de formas –antes emanaba la obligación de respeto de la ley natural ahora de los derechos.

59 “Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo”, en Taylor, 1997, pp. 240-241.

60 Taylor, 1996, pp. 18-19.

61 Taylor, 1996, p. 19.

62 Taylor, 1996, p. 25.

Sin embargo, ello no exime que la noción de respeto, por muy universal que sea, al traducirse en la idea de derechos resulte problemática. Ello porque deja en pie el debate filosófico sobre la dimensión en que este respeto se desenvuelve. En la idea moderna de derechos se vincula a autonomía, pero la difuminación de sus contornos, sobre todo después de la introducción romántica de la idea de desarrollar la personalidad según su modo diferente y particular de expresión, por muy repugnante que nos pueda resultar, tanto ética como estéticamente, nos demuestra que la dimensión del respeto sigue siendo contextual. Así conviven el reconocimiento de una idea "fuerte" en la cual afincar los derechos con el debate moral sobre sus alcances, en particular sobre la dimensión contextual y cultural de los mismos.

d) **Deberes-derechos.** Hasta el momento hemos descrito de Taylor, sobre todo en la idea de derechos como instrumentos, la sensación de estar hablando de una cultura muy conocida en materia de derechos, la propiamente liberal, quizás con algunos matices referidos al contexto. No obstante, hay una frase de Taylor que puede ser para un liberal o para un kantiano tan inquietante como la idea de derechos como creencias en brujas y unicornios de MacIntyre: "Tan importante como los derechos que uno tiene lo es la pertenencia social a una comunidad determinada, primera obligación de los ciudadanos"<sup>63</sup>. De esta frase se puede extraer –interesadamente– una pretensión totalitaria que está en la base de las acusaciones liberales a toda forma holista de pensamiento. La supeditación de mis derechos a los deberes que tengo con la comunidad puede constituir una claudicación del derecho en favor de las prerrogativas de la comunidad, puede terminar en el trato del hombre como medio y no como fin en sí mismo, según la máxima kantiana, puede hacer desaparecer toda noción de dignidad y de derechos.

Empero resultaría difícil atribuir a Taylor tales pretensiones, puesto que bajo esta idea está una de las más sugerentes expresiones y aportaciones del comunitarismo a la idea de derechos. No constituye esta noción un simple recuerdo de que los derechos mirados como obligaciones correlativas se traducen en deberes. De lo que aquí nos habla Taylor no es de la expresión jurídica de deber, sino que del deber para con la comunidad. Es una manera intensa de reconocer que los derechos son contextuales y que, en particular, se entienden mejor en la comunidad que los dota de sentido, realidad y trasfondo de significado.

No obstante, es posible ir más lejos en el desarrollo de las ideas de Taylor (lo que viene es un desarrollo personal no atribuible a frase alguna del autor canadiense). Taylor sostiene que existe un deber previo a los derechos y es pertenecer a una comunidad. La idea de pertenencia a la comunidad ha tomado diversas expresiones históricas y desde muy antiguo existe la tradición del pacto fundacional, la alianza entre Dios y un pueblo, etc. "La teoría del consentimiento se había expresado hasta entonces (siglo XVI) en términos de un número determinado de gente que establece gobierno por un contrato"<sup>64</sup>. Sin embargo, la gran novedad a partir de ese momento es que comienzan a preguntarse cómo comienza una comunidad. "Las nuevas teorías añaden al gobierno fundado en el contrato tradicional un segundo contrato que lo precede: el contrato de asociación"<sup>65</sup>. Pero había que generar las condiciones para que de este nuevo contrato se derivara la autoridad y el

63 C. Taylor, "El Atomismo" en J. Betegón y J.R. de Páramo (compiladores), *Derecho y Moral. Ensayos Analticos*, Editorial Ariel, Barcelona, 1ª Edición, 1990, p. 107.

64 Taylor, 1996, p. 209.

65 Taylor, 1996, p. 209.

hecho de estar supeditado a ésta de manera legítima. La respuesta evidente era el consentimiento. Sin embargo, no fue el único componente que cristalizó tal proceso y aquí radica la fuerza explicativa del argumento tayloriano: “Lo que para sus adherentes (a las teorías del consentimiento) otorgó plausibilidad a esta respuesta fue la fuerza de otra faceta del individualismo: *su énfasis en el compromiso personal*”<sup>66</sup>. Este compromiso significó un fuerte vínculo con las comunidades creadas ex profeso, incluso a costa de romper con comunidades naturales como la familia. Ello tuvo expresión histórica, sobre todo, en la colonización de Estados Unidos y en la cultura puritana. “La importancia que los puritanos dieron a la idea del pacto (o alianza), el acuerdo entre Dios y su pueblo, comienza a transformarse en una comprensión de que la sociedad está basada en un pacto entre sus miembros. En una comunidad de justos fundada sobre el compromiso personal, ambos se percibían como aspectos de un mismo pacto. (...) Y esto combinado con la idea de individuo libre y desvinculado, contribuyó a constituir las doctrinas del consentimiento propias de aquel siglo. Para quienes estaban influidos por la noción del compromiso personal, parecía obvio que lo único que podía constituir la autoridad era el consentimiento del individuo. A él le pertenecían tanto su voluntad como sus propósitos; sólo él podía ceñirlos a algo más grande y crear la obligación de obedecer a ello”<sup>67</sup>.

Con ello queda a la vista la génesis de la teoría del consentimiento que se puede descomponer en dos partes diferenciadas: contrato-consentimiento y el compromiso personal. La primera, se corresponde con la expresión de la voluntad personal, con la idea de derechos, en definitiva. En cambio, de la segunda surge la obligación, el deber de concurrir a la construcción de una comunidad a la cual libremente se adhiere. No obstante, esta adhesión es previa y constituye la base para que el consentimiento-contrato opere y tenga sentido y perdurabilidad. Justamente la noción de compromiso personal se corresponde con la idea de deber. En consecuencia, los deberes son previos a la categoría de derechos en cuanto reflejan un compromiso con la comunidad. Reconstituir esta doble relación de consentimiento previo compromiso es realzar los derechos en un marco de deberes para con la comunidad a la cual pertenecemos. A mi juicio, rescatar esta noción para la identidad moderna es básica en la reconceptualización de los derechos con una teoría equivalente para los deberes.

Este argumento Taylor lo repasa desde otra dimensión a lo largo de sus textos, cual es el rescate de las tesis republicanas alejadas del atomismo político. Qué cosa es el republicanismo sino que un compromiso personal con la comunidad a la que pertenecemos. Una ratificación de este aserto, en perspectiva republicana, la encontramos en el siguiente párrafo de Taylor: “La lectura instrumentalista de las consecuencias públicas se encuentra sensiblemente desenfocada. Existe un importante conjunto de condiciones para mantener la salud de las sociedades autogobernadas, bien explorado por Tocqueville. Entre ellas se incluye un fuerte sentido de identificación de los ciudadanos con sus instituciones públicas y con su forma política de vida, y se podría incluir también alguna descentralización de poder cuando las instituciones centrales se encuentran demasiado alejadas y burocratizadas para sostener por sí mismas un continuado sentido de participación”<sup>68</sup>.

66 Taylor, 1996, p. 210.

67 Taylor, 1996, pp. 210-211.

68 Taylor, 1996, p. 527.

Sea como perspectiva republicana, sea como expresión de compromiso personal en el consentimiento social, la idea de deberes para con la comunidad se impone fuertemente y constituye una de las dimensiones “fuertes” de la idea de derechos en Taylor.

#### IV. COMPARACIÓN FINAL ENTRE MACINTYRE Y TAYLOR EN SUS IDEAS SOBRE LOS DERECHOS

Antes de esbozar las diferencias y similitudes entre ambos autores, grafiquémoslas en el siguiente cuadro.

**CUADRO 2**

*La idea de derechos en MacIntyre y Taylor: Cuadro comparativo*

Concepto	MacIntyre	Taylor
1º Carácter de los derechos	Derechos históricos, relativos o contextuales	Derechos contextuales y relativos
2º Descripción de los derechos	Derechos-manipulación y derechos como no interferencia	Derechos-instrumento como consecuencia del atomismo.
3º Esencia de los derechos	Derechos como ficción. Inexistencia de los derechos.	Existencia de los derechos, basado en el principio universal de respeto humano.
4º Jerarquía	Primacía de la ley divina y natural sobre los derechos.	Primacía de los deberes sobre los derechos.

**1º Acuerdos.** En este contrapunto, además de las razones explicadas en cada uno de los apartados, se puede advertir una coincidencia fundamental entre MacIntyre y Taylor respecto de la **visión descriptiva de los derechos**. La idea de derechos como instrumento o como manipulación tiene una cierta continuidad. Por lo demás, ello es expresión justamente de la visión descriptiva de la idea de derechos presente en el liberalismo y en su expresión fuerte de lo que son los derechos subjetivos. Quizás se les pueda reprochar a ambos el que no se extendieran hacia las dimensiones no liberales de los derechos, como la tradición democrática de los derechos de participación y la idea socialista y socialcristiana de los derechos económico-sociales. Sin embargo, ello no resta mérito a esta descripción de la matriz en la cual están situados los derechos. Por lo demás, no es descartable la persistencia de la idea de manipulación que está detrás de los derechos de participación, por ejemplo. Una expresión de aquello sería la variabilidad del concepto de ciudadano. También en la idea de derechos sociales se pueden percibir aspectos de esa manipulación o instrumentalización de la vida social y del aparato organizacional que respalda la provisión de tales derechos. Dentro de la eclosión de la idea del Estado de Bienestar se encuentra en una no menor medida la presencia de destinatarios reales de tales derechos a personas que no les correspondían. El parasitismo social y los cazadores de oportunidades sociales son parte del mismo fenómeno.

**2ª Matizaciones.** Si bien se puede desprender un acuerdo en cuanto al **carácter de los derechos**, los argumentos de uno u otro se sitúan en los ejes que los van a diferenciar en los otros dos puntos. Para MacIntyre el reconocer el carácter contingente, relativo o histórico de los derechos lo pondrá contra éstos. Quizás una de las inconsistencias de MacIntyre sea no dar buenas razones ni siquiera para concebir los aspectos positivos que tiene reconocer los derechos dentro de un determinado contexto ni para reafirmar la existencia limitada de los mismos dentro de esa cultura que los genera o reconoce. En Taylor destaca la noción densa a la cual hay que apelar para dilucidar conflictos morales, sea en la connotación del lenguaje como en la de reconstrucción de la identidad moderna sobre la base, entre otros bienes constitutivos, de los derechos. En este sentido, hay que realzar en este apartado que una concepción de pluralismo moral se concilia de mejor manera con la democracia.

**3ª Los desacuerdos.** Éstos se producen en la explicación de la **esencia de los derechos**, como en la **jerarquía** a la cual están adscritos.

En cuanto a la **esencia de los derechos** para MacIntyre los derechos constituyen una ficción por los fracasos morales para dar explicaciones en torno a los mismos, así como por la discontinuidad histórica de su pervivencia. En tal sentido, son tantos los fracasos como las razones que existen detrás para justificar nociones fuertes que, desde la idea de Dios hasta la de derechos, pueden concebirse –y así lo han sido– como ficciones. Sin embargo, de ello nada se desprende en términos morales. El programa de MacIntyre de reconstitución de la tradición y su retorno, en donde no está la noción de derechos, puede ser tan ficticio como la propia noción jurídica de este trabajo. En cuanto el derecho es expresión de cultura, se sitúa en el ámbito de los significados y de la simbología. Son expresiones de representación de ciertas ideas que permitan la convivencia. De esta manera, la idea de derechos inexistentes no aporta mucho respecto del dilema moral que nos traza con agudeza MacIntyre. Nos deja con menos trasfondo de entendimiento, con menos retazos de moralidad al negar la idea de derechos, es una idea más regresiva que iluminadora.

En cambio, Taylor se sitúa en un equilibrio que hay que recomponer permanentemente. Existe la dimensión universal de principios en los cuales se fundan los derechos y existen los contextos culturales que determinan estos mismos. Con esta reflexión se pone en aprietos para justificar los límites en torno a los derechos, pero las consecuencias pueden ser más favorables para una teoría más comprensiva y equilibrada de los derechos en una perspectiva no individualista y que defienda, entre otras cosas, el reconocimiento de bienes públicos no disponibles para los individuos. La misma idea de bienes constitutivos en el orden moral da pábulo para tener una visión más densa de lo que en la práctica resultan los dilemas morales, los cuales no se solucionan únicamente en clave de derechos subjetivos. Quizás una visión complementaria y muy sugerente a esta tesis se encuentre en Michael Walzer<sup>69</sup>.

Finalmente, en cuanto a la **jerarquía** a la cual se adscriben los derechos. En ambos, los derechos están subordinados. Sin embargo, uno (MacIntyre) los liga hacia el pasado al reivindicar la primacía de la ley divina y natural en un proyecto que tiene por objeto reivin-

69 M. Walzer, *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*, traducción de H. Rubio, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1ª Edición en español, 1993. Asimismo, M. Walzer, *Moralidad en el Ámbito Local e Internacional*, Edición de Rafael del Águila, Alianza Universidad, Madrid, 1996.

dicar el genuino proyecto tomista, incluso contra versiones modernas del mismo reconocedoras de los derechos humanos, como las ideas de Maritain. En cambio, en Taylor la supeditación de los derechos es hacia los deberes de pertenencia a una comunidad de la que actualmente se forma parte. No es una visión de retorno a la tradición, sino que de reconceptualización de la misma, a partir de la pluralidad moral existente en la modernidad.

Como reflexión última, cabe aludir al punto de partida. Situar al comunitarismo dentro de las tesis negadoras de los derechos humanos constituye un error conceptual y metodológico. Hay que hacer distinciones y varias según hemos alumbrado en el texto. Lo único que cabe sostener es que los principios en los cuales se funda la noción de derechos, sea el respeto, la libertad o la dignidad humana pueden socavarse sin una adecuada comprensión del trasfondo moral en el cual se desenvuelve el derecho.