

Discurso político, espacio público y legitimidad del orden jurídico: el dilema de los excluidos en América Latina

José Vicente Villalobos Antúnez*.

RESÚMEN

La doctrina de los Derechos Fundamentales tiene como sustento la formalización e institucionalización de los derechos elementales del hombre garantes de la convivencia humana, al mismo tiempo que sustenta la armonía en ámbitos de la democracia participativa. En este trabajo se abordan dichos Derechos desde su racionalización dogmática como única vía para la formación del ciudadano desde una perspectiva dialógica, esto es, como fundamentación de los derechos en forma discursiva a los fines de ganar legitimidad en ámbitos del espacio público de participación, el cual viene siendo aperturado en forma creciente dadas las recientes peticiones y exigencias en los últimos lustros en América Latina y especialmente en Venezuela, país en el cual se produjeron cambios sustanciales en la institucionalización de los Derechos Fundamentales por vías constitucionales. Este fenómeno es abordado desde la Teoría del Discurso, la cual tiene como supuesto la simetría entre los participantes en el diálogo fundante de los derechos, que aquí es abordado en forma crítica desde un discurso político productor de cambios sustanciales en los espacios de participación. Por ello, abordamos éticamente las implicaciones del discurso político como productor de una racionalidad dialógica con proyecciones hacia la instauración del discurso jurídico en tanto que generador de un orden normativo eminentemente dialógico.

Palabras clave: Derechos Fundamentales, Ética del Discurso, Discurso jurídico, Discurso Político, Ética de la Liberación Discurso, América Latina, Venezuela.

Recibido: 06-07-01. Aceptado: 07-12-01

* La Universidad del Zulia. Facultad Experimental de Ciencias. Departamento de Ciencias Humanas, Unidad Académica de Filosofía de la Ciencia. Maracaibo.

E-mail: josévicentev1@cantev.net

Political Discourse, Political Space and Juridic Legitimacy: The Dilema of Those Excluded in Latin America

Abstract

The doctrine of Fundamental Rights is based on the formalization and institutionality of elemental human rights which guarantee social life, and at the same time underly the harmony of participative democracy. In this paper we touch on these rights from the perspective of their dogmatic rationality, as the only basis on which to form citizens from a dialogical perspective, that is, as the basis for participation in public space, which is increasingly open due to the recent petitions and demands over the last decades in Latin America and especially in Venezuela, a country where many changes have taken place in the institutionality of basic rights via the constitution. This phenomenon is approached from the point of view of the theory of discourse, which has as its hypothesis symmetry between participants in the basic rights foundation dialogue. This theme is approached critically from a political discourse that produces substantial changes in participative spaces. For this reason we approach the implications of political discourse ethically, as a producer of dialogical rationality with projections as to the installation of judicial discourse in that it is a generator of eminently dialogical normative order.

Key words: Fundamental rights, discourse ethics, judicial discourse, political discourse, liberation discourse ethics, Latin America, Venezuela.

I.- RACIONALIDAD DIALÓGICA Y DISCURSO POLÍTICO.

Los problemas que recientemente acontecieron en el ámbito político internacional de destrucción de los símbolos emblemáticos del país más poderoso del mundo, además de provocar la desgraciada muerte de más de seis mil vidas, concatenados a su vez con los hechos de violencia en los entornos de las reuniones políticas y comerciales llevadas a cabo por los países desarrollados cuyas pretensiones no son otras que la de ejercer la hegemonía mediante un discurso político con proyecciones hacia la monoculturalidad en el planeta, ponen en el centro de la discusión la legitimidad del diálogo como discurso que emerge producto de las acciones del hombre político. La intención de considerar al Orbe como el espacio dentro del cual el ser humano siga su marcha hacia el progreso y desarrollo bajo el esquema de la mencionada monoculturalidad, es precisamente una de las más infelices ideas en torno a la globalización de la cultura, pues el supuesto que le da fundamento que no es otro que el *mercado*, deja y está dejando en *bancarrota* a los países periféricos que han aplicado y aplican las recetas del Fondo Monetario Internacional como fórmula para un supuesto progreso económico y en consecuencia político; sin embargo y paradójicamente estos países se encuentran de rodillas ante los herederos del neoliberalismo económico¹.

¹En América Latina los países que privatizaron casi todas sus industrias y empresas básicas, están actualmente o saliendo de una profunda crisis política y económica, o bien negociando un *paquete* de medidas para continuar incrementando la *deuda eterna*. Se citan los casos de Argentina y Ecuador.

Dicha circunstancia nos lleva de la mano a profundizar nuestro análisis en torno a los problemas de ilegitimidad producidos por un discurso político que olvida la integración cultural y desconoce, los derechos fundamentales que deben ser reconocidos institucionalmente y ser constituidos en forma orgánica en los programas políticos que la sociedad se da para su desarrollo libre, autónomo y soberano. La supremacía discursiva en estos tiempos de posmodernidad planetaria producto del desencanto en los países desarrollados, motivado por los efectos de la tecnociencia, – efectos que no llegan a los ámbitos de los países subdesarrollados por razones que no discutiremos en este lugar–, produce y condiciona el surgimiento de un derecho asimismo hegemónico producto de una racionalidad dialógica egoísta y metodológicamente solipsista, pues tradicionalmente el discurso político en América Latina no ha propiciado la integración al diálogo político de los excluidos debido a los intereses que han prevalecido en el ámbito del ejercicio del poder político.

La Ética filosófica que sustenta nuestra perspectiva, asume como principio la fundamentación del espacio público de discusión en el cual se desarrollan y concentran las fuerzas sociales para la configuración del *mundo de vida dialógico*, propiciantes en consecuencia de una vida auténtica², la cual sólo es posible alcanzar por intermedio de las energías societales que propician la producción de los referentes necesarios para una vida responsable y autoconciente³ del progreso humano. Este progreso humano es conducido en nuestra contemporaneidad por un discurso político que no siempre ha estado comprometido con el principio de preservación de la comunidad política, debido precisamente a sus marcadas acciones deslegitimatorias, tal como puede evidenciarse en forma particular en Venezuela en los años más recientes. Paradójicamente, el proceso de producción social es llevado a cabo bajo las condiciones epistemológicas de una *ciencia moderna*⁴ que ha funcionado desde una perspectiva individualista y monológica, que considera la verdad centrada en el desarrollo del hombre desarticulada del proyecto de vida colectivo, cuya racionalidad es propiciante de una actitud eminentemente individualista muy propia del *paradigma de la modernidad*. El fundamento de esta acción del hombre político descansa en la institucionalización de un diálogo que puede categorizarse como hegemónico.

Debido al argumento anterior, es posible afirmar, con relación al diálogo intersubjetivo y a las condiciones de cientificidad necesarias para la consideración del Estado de Derecho realizable a través de la discusión y el diálogo en tanto como no–hegemónico, que sea posible la configuración de proyectos de vida que tengan como perspectiva la conservación de la vida humana en comunidad, que es el **desideratum** de toda relación ética y social⁵. Tal es el caso del discurso del que se valió la

² Entendida como el estilo de vida que le permita al ser humano la convivencia armónica y pacífica, con el cual pueda también vivir plenamente en comunidad de vida, lo cual supone el reconocimiento de las *otras culturas*.

³ Fundada en el Derecho de Petición, que es el más elemental de los derechos, puesto de manifiesto mediante el Derecho al Habla y de Escucha. Cfr. mi trabajo: “Jürgen Habermas: Derecho moderno, política y el paradigma procedimental del derecho”. Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Derecho, Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Maracaibo, 2000. Mimeografiado, pp. 50-97.

⁴ Cfr. mi trabajo (2001): “Conocimiento científico y decisiones políticas”, La Universidad del Zulia, mimeografiado.

⁵ Cfr. Dussel, E. (1998): *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, pp. 411 ss. Aquí expresa el filósofo latinoamericano que: “Ésta es una ética de la vida. La consensualidad crítica de las víctimas promueve el desarrollo de la vida humana. Se trata [...] de un nuevo criterio de validez discursiva, la validez crítica de la razón liberadora...”; p. 411.

dirigencia política hoy en funciones de gobierno en Venezuela, con la propuesta de un nuevo programa político que involucró rupturas de los paradigmas político-jurídicos vigentes para la fecha de promulgación y votación de la Nueva Carta Magna en diciembre de 1999⁶.

En el espacio público, los sujetos privados⁷ son capaces, o mejor dicho, deben ser capaces de confrontar sus privativas y legítimas pretensiones de validez, con miras a conformar el conjunto de reglas que estructuren sus condiciones de actuación y por las que esperan, calculadamente, las actuaciones de los otros sujetos que conforman la *comunidad ideal de comunicación*, propiciando así una vinculación intersubjetiva más allá de los proyectos individuales de vida. Por ello los individuos, en definitiva son orientados necesariamente a la delimitación de los proyectos colectivos que como grupo social se proponen. No otra cosa ocurrió en Venezuela en torno al discurso político previo a 1998.

II.- EL PROYECTO DE LA DEMOCRACIA PROCEDIMENTAL.

En la perspectiva indicada, la idea de una vida colectiva *autoconciente* de los proyectos comunes, conduce al sujeto de la modernidad tardía de América Latina a pensar en un derecho que garantice la estabilización de las expectativas previstas en orden a la organización del Estado, que según Habermas y Dussel, ha de presentarse como un *Sistema de Derechos* que sólo puede ser puesto en vigor y hacerse cumplir mediante la organización bien estructurada de los órganos del Estado, cuyas decisiones sean colectivamente vinculantes y cuyo carácter le provenga por la forma de la que están revestidas tales decisiones. Esta cuestión, como puede revisarse en la historia de América Latina, no se ha cumplido en forma global ni mucho menos en toda su extensión espacio-temporal: se citan los casos de los países del Cono Sur y de Centro América, como ejemplos de estos países marcadamente antidemocráticos en cuyos procesos, hoy se sabe, contribuyó enormemente el autodenominado policía del planeta; pero menos reciente se citan los casos de Colombia, Brasil y Venezuela, los cuales fueron dominados por dictaduras militares también de corte sanguinario, en los cuales el derecho fue simplemente suprimido a conveniencia, y la disidencia perseguida y exterminada. Más aún, en el caso de Venezuela, en el período que va desde la caída de la dictadura de Marcos Pérez Jiménez hasta la asunción al poder de Hugo Chávez Frías, la disidencia también fue en buena medida eliminada, y el derecho más que violado, confiscado y soslayado a conveniencia.

Por ello, el propósito del derecho en su dimensión propia, esto es, como estabilizador de lo social, debe presentarse como un sistema, en el cual sus miembros deben tomar sus decisiones en forma vinculante, si es que quieren poner en vigor los derechos subjetivos así surgidos; parejamente, el carácter vinculante a tales decisiones deviene de su revestimiento formal jurídico⁸. Esa forma de la que están revestidas las decisiones de estabilización de expectativas, vale decir, los así surgidos discursos de fundamentación de normas así como los discursos de aplicación de normas, si son

⁶ El sólo hecho de que dicho instrumento constitutivo del nuevo orden fuera votado por el pueblo asumiendo su investidura de soberano, marca un hito en los anales del discurso político de los países de Occidente.

⁷ En tanto que individuo que es como sujeto de derecho.

⁸ Cfr. Habermas, J. (1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, p. 200.

válidamente llevados a cabo de acuerdo con el principio democrático, conduce a la instauración de un Estado de Derecho legítimo, por lo que en la concepción del Derecho discursivo es suficiente el proceso de legitimación política si ambos tipos de discursos tienen su fundamento en el principio de legalidad y si su instauración ha sido democráticamente implantada, haciendo así descansar al principio de la *forma jurídica* sobre la participación democrática en los discursos de fundamentación de normas de todos los posibles afectados por ella.

En el proceso político venezolano, estas reglas democráticas tienen su marcado ejemplo en las preguntas y bases formuladas en el Referéndum Consultivo del 25 de abril de 1998, que encargó a la Asamblea Constituyente la "transformación del Estado", y más aún, "la creación de un nuevo ordenamiento jurídico capaz de poner en funcionamiento efectivo una democracia social y participativa"⁹. Hay que agregar que esta característica de legitimidad del discurso político, en Venezuela contó con dura resistencia al cambio, pues se pretendió en su momento desacreditarlo por la vía de la legalidad que se resistía ante el influjo de los nuevos actores sociales y políticos. Es allí donde juega su papel trascendental la constitución del diálogo entre los miembros de la comunidad política, o lo que es lo mismo, según Habermas, entre los miembros de la *comunidad de comunicación*¹⁰. Por lo tanto, la dialogicidad en la conformación de las reglas democráticas debe estar revestida de este carácter discursivo de las instituciones políticas, de manera que se conecten internamente las reglas de Derecho y el poder legítimo que lo sostiene.

El condicionamiento interno entre Derecho y poder político es lo que Habermas caracteriza como Estado de Derecho, que en la actual época denominada por dicho autor como modernidad *inconclusa*¹¹, tiene por finalidad garantizar los medios que posibilitan la autonomía privada de los sujetos jurídicos y la igualdad entre ciudadanos, lo cual se traduce en definitiva en la instauración del régimen de libertades individuales. Hay que decir que en el actual desarrollo de las sociedades consideradas como altamente complejas, este mismo Estado de Derecho clarifica las relaciones intersubjetivas en las cuales las autonomías privada y pública quedan conectadas por las *energías ilocucionarias* que lleva a los sujetos éticos a considerar sus proyectos comunes en términos societales. En este sentido, el Derecho no cobrará su fuerza de acuerdo con el planteamiento discursivo, ni por su contenido moral dado **a priori** ni por su forma jurídica, que en sí misma juega su papel estelar, sino por su obtención a través de un procedimiento de producción legislativa que genera *legitimidad* a lo largo del proceso, **in the long run**, al decir de Peirce.

III.- EL PAPEL DE LA DEMOCRACIA ANTE LOS EXCLUIDOS.

Ahora bien, en este sentido de la instauración discursiva de los Derechos nos preguntamos cuál es la consecuencia de concebir un Estado de Derecho dentro del cual queden vinculadas la

⁹ Cfr. Delgado Ocando, J.M. (2001): "Discurso de Orden. Tribunal Supremo de Justicia de la República Bolivariana de Venezuela", en *Utopía y praxis Latinoamericana*, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, N° 12, año 6, Maracaibo.

¹⁰ Para el filósofo alemán esta comunidad es ideal en la medida en que para su configuración no se debe excluir a ningún afectado por las normas a fundamentar. Más adelante veremos críticamente este aspecto de pretensión de universalización del principio discursivo. Cfr. *Ibid*, cap. IV, pp. 199 ss.

¹¹ Cfr. Habermas, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*, Tauros, Madrid, pp. 9-10.

autonomía privada de los sujetos, concebido aquél en términos liberales, y su correlato consistente en la autonomía pública que fija los límites de la libre y soberana actuación. Vale decir, que la concepción del Estado de Derecho entendido en términos discursivos, hacia dónde conduce a algunos sectores de la sociedad que buscan precisamente en la actual coyuntura política la desregulación de las condiciones, de intervención del Estado en el ámbito particular con el fin de hacer valer sus pretensiones de validez como grupo o como individuos, por encima de los intereses generales. Pero más aún, se pregunta cuál es la consecuencia de asumir unas reglas de Derecho que limiten la libre actuación de los sujetos, en las que todos los posibles interesados en la norma instituida no han intervenido, tal como sí lo exige el principio discursivo de la Ética del Discurso. ¿Qué papel juega el diálogo intersubjetivo para la institucionalización del Derecho en términos de Teoría del discurso, en las sociedades donde las grandes mayorías se encuentran totalmente desprotegidas económica, jurídica y políticamente? ¿Hasta dónde es posible alcanzar un Estado legítimo, que como el caso venezolano y en general el latinoamericano, y más aún gran parte del planeta, las condiciones de la humanidad son depauperadamente denigrantes con un 85% de la población en condiciones de pobreza? En ese sentido, ¿cómo es posible hablar de simetría discursiva de un poder comunicativo prácticamente nulo y sin efecto sobre el poder hegemónico que conduce y lleva a cabo las deliberaciones en los discursos de fundamentación normativos e incluso de aplicación de normas? Las respuestas a estas interrogantes nos ayudarán a comprender mucho mejor la ética filosófica que tiene como propósito el estudio de la implantación del diálogo como condición para la instauración de los Derechos fundamentales del ser humano, respuestas que pueden esclarecer el camino que han de tomar las sociedades en América Latina y la actual civilización planetaria, con el fin de lograr un Estado de Derecho que justifique y preserve la *convivencia humana* como la única vía para el desenvolvimiento de los proyectos individuales de cada sujeto ético y de cada pueblo, de cara a la constitución de esos Derechos Fundamentales como protectores de la vida en comunidad, que es el propósito de toda acción humana orientada éticamente¹².

Habermas plantea que en el estado actual de las relaciones sociales, sólo es posible justificar el Estado de Derecho legítimo y por consiguiente el derecho que este genera, si ha sido racionalmente aceptado por todos los miembros de la comunidad jurídica mediante los procesos de formación discursiva de la opinión y de la voluntad, por lo que concluye que no es la forma jurídica como tal la que legitima al Estado de Derecho, sino la vinculación de los sujetos al Derecho *legítimamente estatuido*. Vale decir, de acuerdo con este principio de *autovinculación* al Derecho legítimo, es como se genera la legitimidad del Estado de Derecho, desde dónde a la vez se efectúan todas las autorreferencias legitimatorias que las propias negociaciones jurídico-normativas producen democráticamente, generando igualmente las pretensiones de universalización que los discursos de fundamentación jurídica aparejan.

¹² Para la Ética de la Liberación, el desideratum de toda convivencia humana es el de *producir, reproducir y desarrollar* la vida del hombre en comunidad. Cfr. Dussel, op. cit., las *Tesis 3, 10 y 11*, en las que se definen estos conceptos desde una óptica eminentemente liberadora. Cfr. también el texto de Víctor Martín Fiorino (1999): *Historia, Comunicación y Política en América Latina*, especialmente el ensayo “Poder y participación. Los protagonistas de la democracia en América Latina”, en el que se esgrime un concepto de convivencia opuesto al de supervivencia, tomándose al primero como las posibilidades de desarrollo pleno del sujeto en comunidad política, y asumiéndose al segundo como la negación de la vida plena; pp. 9-24. Para un sentido de la convivencia como solidaridad, cfr. Fornet-Betancourt, R. (1994): *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, D.E.I., Costa Rica, p.23.

Ahora bien, en ámbitos de este escenario de autovinculación legitimatoria del orden jurídico, hay que preguntarse cómo es que podemos alcanzar esos niveles de aceptabilidad racional desde una Teoría Discursiva del Derecho. La respuesta nos la da el filósofo de Frankfurt en términos del poder comunicativo que se constituye en poder estatal; el principio de que “todo poder del Estado proviene del pueblo” se da bajo ciertas condiciones y presupuestos comunicativos y de procedimientos de formación de la opinión y de la voluntad que, según nuestro autor, se configuran institucionalmente diferenciadas debido al carácter dialógico del discurso de fundamentación, que encuentra en los foros oficiales y no oficiales su forma comunicativa (Habermas, 1998: 203).

De acuerdo con esto puede concluirse que la formación de la opinión y de la voluntad de los sujetos jurídicos queda supeditada a la fluidez de los procesos de comunicación que se procuren los afectados, por los derechos a instaurar porque a su vez pertenecen a una comunidad política. Pero en la práctica el problema se presenta, por un lado, cuando los canales de comunicación no son suficientemente transparentes y efectivos para transmitir las pretensiones de validez de los sujetos jurídicos miembros de la comunidad política; y por otro lado, hay que preguntarse quién garantiza que todos los afectados accedan a los circuitos de comunicación para expresar sus requerimientos políticos mediante el ejercicio del diálogo intersubjetivo.

Por lo que de seguidas hay que preguntarse hasta qué punto los excluidos del sistema pueden participar en las discusiones por la instauración de los Derechos Fundamentales, los cuales han permanecido tradicionalmente en el ejercicio del poder hegemónico, y hasta qué punto éstos están dispuestos a ceder sus privilegios de clase dominante, cuyas garantías jurídicas se encuentran consagradas o en proceso de consagración. ¿Cómo una racionalidad dialógica constituida desde referentes éticamente neutros, tal como lo prevé la Teoría de la Acción Comunicativa, puede garantizar a la vez la participación de las grandes mayorías en el diálogo, mayorías que han sido arrojadas tradicionalmente al borde de la sociedad por el *sistema de los derechos*? La clave para las respuestas a estas interrogantes nos la da Enrique Dussel y su Ética de la Liberación, quien siguiendo a Paulo Freire señala que el problema de la constitución del Estado de Derecho moderno (burgués), estriba en la concepción de la educación como formadora del espíritu técnico industrial que debía oponerse al antiguo régimen feudal (cita Freire al *Emilio* de Rousseau), *espíritu* que se encuentra actualmente en la etapa del capitalismo financiero altamente complejo. Freire se apoya en una *comunidad de víctimas* oprimidas, “inmersas en una cultura popular, con tradiciones, aunque analfabetos, miserables [...], ‘los condenados de la tierra’”¹³, para argumentar que todo el problema de la fundamentación de los Derechos debe resolverse desde las víctimas oprimidas por el sistema, que han sido arrojadas y olvidadas al margen de la sobreproducción y de la sobreacumulación de capital, hechos confiscatorios al mismo tiempo del poder de soberanía popular que por derecho natural le asiste al excluido del sistema de los Derechos. El proceso de educación debe conducir a los excluidos de este sistema de los Derechos a su formación crítica desde la perspectiva de la *concientización* de su condición de víctima, para así poder adquirir la capacidad política de hacerse escuchar en los discursos de fundamentación de normas, imponentemente conducidos por la clase política en el poder.

¹³ Cfr. Dussel, E. (1998): op. cit., p. 437.

IV.- CRÍTICA A LA RACIONALIDAD DIALÓGICA OCCIDENTAL

Es por ello que el diálogo habermasiano deviene hegemónico. Está concebido para instaurar un tipo de poder comunicativo distorsionado desde las víctimas del sistema de los Derechos¹⁴. Es imposible que los oprimidos y excluidos del orden establecido asuman responsabilidades de legitimación del Estado de Derecho si se encuentran depauperadamente viviendo; no les es posible vivir dignamente, se mueren de hambre, no alcanzan a conciliar el sueño reparador porque los perturba su estómago. Antes bien, para lo que sí están legitimados es para producir la deslegitimación del orden político constituido y del discurso que los sostiene en forma ilegítima. Por eso la Ética del Discurso se queda en el nivel meramente formal, al no poder ver las necesidades orgánicas de los sujetos descartados del diálogo por la clase hegemónica en el poder: el principio universal de producción y conservación de la vida humana en comunidad se erige como complemento del principio universal del discurso, para catapultarse como principio universal material¹⁵. Entonces así, al detectarse esta complementariedad entre los niveles formal y material para el establecimiento de los discursos de fundamentación de normas, emergerá un derecho mucho más justo porque pretende bajo esta óptica una universalización no reduccionista y mucho más abarcante del sistema.

La Teoría discursiva del derecho de Habermas supone la integración de una comunidad ilimitada de comunicación entre sujetos que se reconocen recíprocamente como iguales, suposición que apareja el establecimiento de una racionalidad dialógica mediante la cual los individuos y la colectividad autolimitan y autoafirman sus pretensiones de validez, constituyendo finalmente los derechos legítimos tomando como base la fundamentación del discurso en ámbitos de lo público, mediante la instauración de procesos democráticos. Este diálogo intersubjetivo –en Kant es intrasubjetivo, monológico– corre el riesgo de tornarse hegemónico, opresivo¹⁶, si no se toman en cuenta realmente todos los afectados por las normas que se pretenden institucionalizar. Entonces surge la necesidad de considerar al Otro en el diálogo instaurador de derechos, que conlleva a reflexiones completamente globales de los principios de institucionalización que interpretan el *mundo de la vida* y que producen los referentes necesarios para el establecimiento de una *vida buena*. Así, la consideración del Otro será uno de los más importantes referentes que deberá tener en cuenta todo sujeto ético en pleno ejercicio de su racionalidad discursiva, de tal suerte que pueda decirse que toda norma que surja dialógicamente sea considerada como legítima a los efectos de afirmar su fundamentación, la que finalmente se constituirá en Derecho racionalmente aceptado

¹⁴ Declara el filósofo alemán sólo conocer las realidades políticas norteamericana y alemana, para describir a las sociedades altamente complejas; no conoce nuestra compleja realidad latinoamericana depauperada, olvidada y execrada por el poder hegemónico planetario, que pregona la realidad individual y la democracia representativa como la *panacea* política, una democracia que castiga con represión y muerte a los inmigrantes ilegales que osan traspasar sus fronteras de “libertad”, o que se atreve a bombardear a la población civil de países que albergan a los considerados según su lenguaje como *terroristas*. La humanidad entonces tendrá que agradecerle el bombardeo de alimentos, que cínicamente es lanzado como justificación de las muertes y destrucción que causan a su paso. Los EE.UU. por fin encontraron el pretexto para castigar a su antiguo aliado en el proceso de desestabilización de la región anteriormente soviética..

¹⁵ Cfr. Dussel, E.: op. cit., p. 91, quien especifica como elemento de un principio universal de toda ética, “...el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad...”.

¹⁶ Cfr. PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1999): “Diálogo intercultural”, en *Utopía y Práxis Latinoamericana*, vol. 6, Maracaibo, pp. 33-53.

desde el Otro como sujeto distinto pero con iguales derechos, incluso desde su momento preoriginario como preontológico y no violento:

...La “razón preoriginaria”, y en mayor grado la “razón crítico-discursiva”, se fundan en esta “razón ético pre-originaria”: si se argumenta (momento práctico o *teórico* de la razón) es porque el Otro es re-conocido como un sujeto ético autónomo, y por respeto al Otro –además de las razones veritativas correspondientes– se deben aportar razones para llegar a un acuerdo, y no meramente usar la violencia (lo irracional)¹⁷.

La razón pre-originaria –que sustenta a todo reconocimiento normativo– es anterior a toda argumentación y a todo acto de comunicación, y por ello conduce a la consideración del Otro como sujeto importante en los discursos de fundamentación de Derechos; más que importante, como sujeto igual en la discusión, por lo que los actos pre-discursivos, discursivos y aún post-discursivos, conllevan a su ejecución “por el Otro” y en razón del Otro, configurándose la *razón pre-originaria* como fuente primaria de los actos discursivo-fundamentales de los derechos dialógicamente instaurados y garantizados finalmente como Derechos Fundamentales.

Sólo mediante la instauración de diálogos simétricos entre las “víctimas” se hace posible un nivel simétrico en el diálogo racional de fundación de los Derechos. Desde las clases dominantes minoritarias, no es posible fundar una racionalidad dialógica simétrica con las víctimas; no hay simetría posible entre el arrojado a la orilla del poder político-económico y quien lo ostenta. Es la razón hegemónica la que construye el Estado de Derecho en la modernidad, radicalizada en los actuales momentos por un capitalismo financiero que procura la maximización del capital a expensas de des-regulaciones normativas –es el discurso de un Derecho postmoderno–, que le permitan mayor fluidez de actuación en los países *subdesarrollados*, para explotar impunemente sus riquezas naturales, sin trabas para la obtención de permisos de explotación de bosques y cuencas hidrológicas en desdén del ambiente presente y futuro¹⁸.

Esta característica del discurso de Occidente consistente en un diálogo hegemónico y *sin escucha*, presente igualmente en la propuesta dialógica de Habermas, de acuerdo con lo expresado anteriormente, pero fundada en el derecho al habla como derecho de petición¹⁹, no puede erigirse verdaderamente en racionalidad dialógica, por lo menos desde nuestra interpretación, por cuanto sus supuestos descansan en una *racionalidad estratégica* que asume al Otro como oponente al que es necesario vencer en las contiendas discursivas, por medio de las cuales se trata de con-vencer al interlocutor de las pretensiones de validez propias de quien discute derechos adoptando lo que en términos de Habermas se denomina *actitud realizativa o acción realizadora*, muy característica del proyecto de la modernidad, imponiendo así sus razones por vía de la argumentación entre

¹⁷ Cfr. Dussel, E.: op. cit., p. 420.

¹⁸ Tal es el caso de los permisos de explotación del carbón en la Sierra de Perijá, los cuales serán llevados a cabo por una empresa extranjera que ha causado daños ecológicos en otras regiones del plantea; dicha explotación afronta el riesgo de destrucción de toda la capa vegetal cultivable del frágil ecosistema serrano, al producirse lluvias ácidas sobre las faldas de las montañas, probablemente con la grave consecuencia de desertización de una de las zonas más provechosas para el cultivo de especies vegetales, y arrojando una vez más a los pobladores indígenas de la zona.

¹⁹ Cfr. Pérez-Estévez, A. (1999): op. cit., pp. 33-53.

participantes asimétricos –la simetría se distancia, en estos momentos de crisis política, de los sujetos oprimidos–. Por ello, esta asimetría discursiva, propiciada por el sujeto que pone el derecho moderno, le hace expresar a Enrique Dussel la desconcertante frase de que la *Ética del Discurso* es inaplicable en los términos indicados arriba. Escribe el filósofo latinoamericano que:

La diferencia esencial en esta cuestión entre la *Ética del Discurso* y la *Ética de la Liberación* se sitúa en su mismo punto de partida. La primera parte de la comunidad de comunicación misma; la segunda parte de los afectados-excluidos de dicha comunidad: las víctimas de la no-comunicación: por ello, la primera, se encuentra prácticamente en posición de “inaplicabilidad (Nichtanwendbarkeit)” de las normas morales fundamentales *en situaciones “normales de asimetría (y no propiamente excepcionales)*, mientras que la *Ética de la Liberación* se sitúa justamente en la “situación excepcional del excluido”, es decir, en el momento mismo en que la *Ética del Discurso* descubre sus límites²⁰.

Ahora bien, volviendo al momento del diálogo que legítimamente llevan a cabo los sujetos en comunidad, es necesario decir que el mismo debe tener sólo un propósito, que en criterio de Dussel no es otro que el deber de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de cada sujeto ético²¹, por lo que el Principio material universal toma una posición de extraordinaria importancia frente al criterio de la verdad formalmente alcanzada²². De nada valen los discursos de fundamentación de normas morales y jurídicas, si el diálogo no ha considerado desde el punto de vista de la participación a todos los afectados por la norma; por tanto, tomando en cuenta que, desde un Estado de Derecho que asuma su constitución formal-democrática como garantía del cumplimiento y acatamiento del producto legislativo, se hace necesaria la búsqueda de mejores argumentos para la instauración de un legítimo y *verdadero* Estado de derecho, que sea justo desde su dialógica implantación; además propiciante de la *vida buena* aristotélica, que involucre de manera creciente a las cada vez mayores cantidades de seres humanos arrojados por el *Sistema de los Derechos*. Por eso es necesario consagrar a esos filantrópicos fines, un diálogo integrador de *hablantes y escuchantes*, distinto al diálogo hegemónico occidental; que sea creador de nuevos horizontes para la humanidad y que constituya la base de un nuevo orden en el Sistema de los Derechos. Por ello Pérez-Estévez plantea la constitución, epistemológicamente, de nuevos referentes a esos fines humanitarios:

El mundo occidental ha producido filosofías del lenguaje, pero jamás ha producido filosofías de la escucha o del silencio; ha producido filosofías del yo y de la dominación, pero ha sido incapaz de producir filosofías de la alteridad y de la humanidad...²³

En consecuencia, debemos expresar con relación a este diálogo y a esta racionalidad dialógica, que el problema consiste en la necesidad de compartir un proyecto de vida que propicie

²⁰ Cfr. Dussel, op. cit., p. 414.

²¹ La preservación de la vida humana, se erige desde toda perspectiva y para toda *Ética* como *Principio Universal Material*. Cfr. Ibid, p. 91 ss.; 309 ss.

²² Cfr. mi trabajo citado, sub-punto 3.1, titulado “Conocimiento, verdad y Derecho en el *mundo de la vida*, en términos de Acción Comunicativa”, pp. 132-155.

²³ Cfr. Pérez-Estévez, A., op. cit., p. 48.

los acercamientos y las conjunciones entre los participantes en el discurso político como fundador de derechos legítimos, con vista a la instauración de un Derecho más humano, debido precisamente a la mayor necesidad de preservar la vida en aras del futuro de la humanidad; y en ello deben poner los participantes *toda la carne en el asador*, con el fin de que se realicen los actos necesarios para la proyección de sus programas ético-políticos, y plantearse como miembros de una comunidad, las cuestiones de vital importancia que deban ser aclaradas en función de la forma de vida común que desean proyectar. Desde esta idea de una vida colectiva *autoconciente*, plantea Habermas que los participantes en los discursos en tanto que miembros de una comunidad jurídica, adoptan una actitud realizativa con el fin de aproximar lo colectivo a los deseos propios de cada sujeto individual. He allí el problema que detectan Dussel, Roig, Fornet-Betancourt, Guadarrama, Martín-Fiorino y Pérez-Estévez desde el ámbito latinoamericano: el discurso hegemónico en función organizadora del Estado moderno no fue ni es capaz de resolver el problema de la fundamentación legítima del derecho si la población se encuentra fuera del sistema; antes bien, todo lo más que puede lograr esta desarticulación social de la humanidad, es la revelación de las víctimas que intentan conformar una hegemonía desde su sufrimiento, como búsqueda esperanzadora de un diálogo mucho más eficiente desde su perspectiva; que propicie la conformación de lazos solidarios entre las distintas culturas que conforman el concierto de las naciones en el planeta.

En este sentido, nos trae Dussel un párrafo elocuente de las víctimas del sistema de los derechos, que vale la pena reproducir en este contexto, como prueba de esa oprobiosa exclusión que produce el discurso de Occidente y de carencia de simetría dialogal e imposibilidad de universalización formal-discursiva por exclusión para la instauración de los Derechos Fundamentales:

Yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a esta conclusión: *yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada*. Yo decía ¿cómo es posible? Relacionaba la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Cómo comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientes. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía cómo compartir mis ideas. Así es como yo empecé a tener amigos de otra comunidad [...] Yo hablaba: ¿Y ustedes qué comen?, ¿cómo hacen el desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir que no tuve un colegio para mi formación política, sino que mi experiencia traté de convertirla en una situación general de todo el pueblo. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era sólo mi problema [...] Que había ricos y había pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Por eso eran cada vez más ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho [desprecio], que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios...²⁴

Sobran argumentos para tratar de explicar esta oprobiosa y depauperada situación de la raza india, denigrada y exterminada en muchos casos de nuestro continente americano –no otra cosa sucedió en Norteamérica–; más aún, son nuestros pobladores originarios quienes reclaman *audiencia* en el concierto del diálogo intercultural, exigiendo el reconocimiento y respeto de sus Derechos de pueblos ancestralmente establecidos en tierras continentales. Estas razones históricas

²⁴ Cfr. Dussel, E. (1998): op. cit., p. 419. Cita a Rigoberta Menchú, 1985, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México, p. 144.

nos permiten coincidir con el filósofo latinoamericano Raúl Fonet-Betancourt²⁵, cuando expresa que nuestra actual civilización (occidental-moderna), se arraiga a lo que Domingo F. Sarmiento llamó *Barbarie*; son los bárbaros de la modernidad actual los que exterminan y oprimen a los desposeídos, a los indígenas, a los negros, a las minorías étnicas; una civilización que destruye el ambiente provocando desequilibrios ecológicos, atentando peligrosamente contra el presente y el futuro de las próximas generaciones, ignorando el *principio material universal* de producir, reproducir y desarrollar la vida del sujeto ético en comunidad²⁶.

Son los argumentos que preceden los que nos hacen concluir que la racionalidad dialógica debe asumir la participación justa e igualitaria de los sujetos tradicionalmente excluidos. Pero en ello descansa precisamente el **quid** del asunto. La historia de la humanidad, sobre todo la del siglo que recién terminó, está señalada por las luchas fratricidas por parte de los oprimidos en procura del reconocimiento de sus Derechos a una vida digna en el planeta. Los derechos de las víctimas del Sistema de los Derechos han sido negados desde sus orígenes y su conquista ha costado derramamiento de sangre del pueblo. El diálogo desde Occidente ha sido incapaz de desprenderse del poder hegemónico que ostenta, frente a sus irrespetados y desoídos interlocutores. Se impone un cambio de paradigma que encuentre su **desideratum** en el descontento y desencanto de los desposeídos, frente a una racionalidad científica que ha construido un *mundo de vida* desconectado de los principios de preservación de la humanidad, cambio de paradigma que puede encontrarse en el Principio Esperanza de Ernst Bloch²⁷. Cabe preguntarse entonces qué tipo de Derecho debe emerger de una racionalidad dialógica no hegemónica. Indudablemente que la respuesta ha sido esbozada desde el comienzo de este trabajo, la cual precisamos de seguidas un poco más. Al respecto cabe otra interrogante: ¿Cómo es posible constituir un Estado Democrático de Derecho desde una hermenéutica discursiva, si en su procedimiento de constitución quedan fuera de todo trámite procesual los tradicionalmente no escuchados en el diálogo de Occidente?

La interpelación de la que Dussel nos habla va dirigida al Otro que manda y ostenta el poder, quien tiene el deber moral y humano de dar razones de su egoísta conducta, ética y políticamente reprochable. *El derecho a vivir*, es una máxima que todo ser humano expresa con toda claridad desde su más recóndito ser, pero se hace necesaria la voz que hable por aquellos que no lo pueden hacer y a la vez que sean escuchados, porque su ser se encuentra arrojado, con miedo a exponer sus sentimientos y hacer sus requerimientos, cegados por una no-racionalidad. El discurso político y el diálogo integrador, deben asumirse desde el Otro y con el Otro, en su dimensión normativa; ésta es la condición de un Derecho democráticamente institucionalizado. Es la esperanza de la humanidad para preservar sin egoísmos el ecosistema planetario.

No obstante las críticas formuladas a la Ética del Discurso, hay que decir que para Habermas la idea de una esperanza para la humanidad se encuentra en la radicalización de la democracia, que no descansa sino en la profundización de los principios de participación ciudadana:

²⁵ Cfr. Fonet-Betancourt, R. (1998): “Supuestos Filosóficos del Diálogo Intercultural”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 3, No. 5, Maracaibo, pp. 51-64.

²⁶ Sobran palabras para insertar esa posición filosófica en los hechos que actualmente suceden en Afganistan.

²⁷ Cfr. Ernst Bloch (1977): *El Principio Esperanza*, Biblioteca Filosófica Aguilar, vol I, Madrid, pp. 3-25. También, citado por Dussel, op. cit., pp. 452 ss.

éstos consisten en la implantación de procedimientos democráticos para la producción legislativa del Derecho, encarnados ambos procesos en la conformación participativa de los fines colectivos de los sujetos éticos, que buscan por esa vía la convivencia pacífica y estable.

V.- ESPACIO PÚBLICO Y DERECHOS FUNDAMENTALES: LA PERSPECTIVA DEMOCRÁTICA DE LOS DISCURSOS DE FUNDAMENTACIÓN NORMATIVA.

La comprensión de los Derechos fundamentales en la teoría Crítica de Habermas se deduce de su concepción discursiva del Derecho y del principio democrático, como radicalización procedimental de lo que llama *discursos de fundamentación de normas* y *discursos de aplicación de normas*. Este derecho concebido como producto de las tensiones que se dan en el seno del *mundo de la vida* entre la facticidad de los acontecimientos sociales y la validez pretendida de sus actores o sujetos de derecho, es diseñado socialmente por el lenguaje ordinario orientado hacia fines racionales. Recurre aquí a la racionalidad orientada por fines de la que habló en 1987, como exponente de los medios necesarios para alcanzar los arreglos sociales tendientes a la conformación de los Derechos Fundamentales, como producto de la discusión por parte de todos los posibles afectados por la norma, por lo que entiende así al lenguaje como enlace entre la facticidad del mundo de vida y la validez intersubjetiva de las normas jurídicas; más bien, podemos comprender propiamente al lenguaje del derecho no ya como colonizador del *mundo de la vida* asumido en su obra *Teoría de la acción comunicativa*, sino más bien como realizador de una función traductora de los mensajes que llegan por vía del lenguaje corriente, haciéndolo comprensible para los "sistemas de Administración y la Economía":

El lenguaje del derecho puede, contrariamente a la comunicación moral limitada a la esfera del mundo de la vida, funcionar como *transformador* en la circulación comunicativa de la sociedad global entre sistema y mundo de la vida...²⁸

Esta característica transformadora de la circulación comunicativa que posee el Derecho, de acuerdo con Habermas, nos invita a ver a la comprensión normativa como productora de legitimidad del orden, al confrontar y autodeterminar las pretensiones de validez intersubjetivas y de la facticidad del *mundo de la vida*, lo que produce consiguientemente el entrecruzamiento del derecho con la democracia participativa. La conformación del espacio público como medio para la producción legítima del Derecho es lo que fundamenta desde el punto de vista discursivo el establecimiento de las reglas que permiten el reconocimiento recíproco, lo cual se logra a la vez mediante la implantación y funcionamiento de canales procedimentalmente discursivos. Es, al mismo tiempo, lo que hace que la ética comunicativa sea una ética procedimental, o más propiamente, una ética formal discursiva.

Enrique Dussel refuta de esta ética la imposibilidad que tiene de recurrir al contenido material de las normas por quedarse en el plano o nivel formal, porque olvida que el problema esencial para el sostenimiento de la democracia así como el estrechamiento de los vínculos sociales,

²⁸ Citado por Fernando Vallespín (1997): "¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas", en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, José Antonio Gimbenat (Editor), Biblioteca Nueva, Madrid.

radica en la producción de la felicidad en el sistema. Para el filósofo latinoamericano, el problema reside en la producción, reproducción, conservación y desarrollo de la vida humana en comunidad, como hemos dicho, dimensión que escapa a los presupuestos de la *Ética del Discurso*. Sin aquella perspectiva, no es posible una verdadera y *real* fundamentación discursiva²⁹, ni mucho menos el fortalecimiento del Derecho y la democracia. Antes bien, la competencia lingüística del discurso de Occidente es formulada como categoría del opresor que excluye “al otro” como pobre y como no invitado a la fiesta –**pauper fest**, diría Marx–. Así nos dice el filósofo, que todo acto de comunicación tiene una condición que es la *inteligibilidad*, y parte de la premisa de que todo acto de habla, que denomina “interpelación”, supone un contenido proposicional que

...en el hablante (H), por ser un <<pobre>> excluido en la exterioridad, dificultosamente llega a formular correctamente por una cierta *incompetencia* lingüística –desde el punto de vista del oyente O–...³⁰

De todo lo cual concluimos que la competencia comunicativa de los sujetos éticos tiene ciertos tropiezos para la elaboración del discurso práctico, como forma de ejercer y petionar el reconocimiento de sus Derechos fundamentales, y exponerlos en el proceso de elaboración de los discursos pragmáticos de fundamentación de normas, o lo que es lo mismo, en los procesos de conformación del Estado democrático de Derecho. Vale decir, que la exposición pública, no monológica, de las pretensiones de validez contenidas en los Derechos de los sujetos, es lo que hace de la *Ética discursiva* una ética recuperadora del carácter dialógico, –como en Sócrates y Platón, para quienes el discurso es dialógico, y no como en Kant, para quien es suficiente el nivel monológico del discurso moral–, para la conformación democrática del Derecho y del poder.

Habermas nos habla del nexo interno entre el Derecho institucionalizado y el Estado de Derecho, constituyéndose este último en principio a la vez democrático, discursivo y procedimental. Democrático porque es el único sistema de gobierno que en la actualidad permite la existencia empírica y el desarrollo de los Derechos fundamentales en tanto que libertad de escogencia de los programas necesarios para su vigencia. Discursivo, porque no es sino con la *Ética Comunicativa* como se proyectan al ámbito de lo público, las pretensiones de validez formal del lenguaje normativo. Y finalmente procedimental, porque es a través de la racionalidad dialógica como los sujetos sociales pueden establecer las reglas del juego democrático, incluso no solo para la implantación de los discursos de fundamentación de derechos sino también en los discursos de aplicación del derecho legal y legítimo, obtenido por esa vía discursiva³¹. En el sentido expresado,

²⁹ El problema consiste, como hemos dicho, en que la *Ética del Discurso* plantea *idealmente* la integración de la comunidad de comunicación, dentro de la cual se desarrollan los discursos de fundamentación normativa.

³⁰ Dussel, E. (1993): *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*, con respuesta de Karl-Otto Apel y Ricoeur, Guadalajara, México, pp. 39-40.

³¹ En este sentido, podemos citar como ejemplo práctico de orden jurídico propiciante de la participación en el diálogo de fundamentación de derechos –al menos textualmente–, el caso de la reciente Constitución de la República Bolivariana de Venezuela aprobada mediante referendo popular, en cuyo artículo 62 se recogen los más elementales principios de la democracia participativa, para la conformación del espacio público como ámbito para la participación: “Artículo 62. Todos los ciudadanos y ciudadanas tienen el derecho de participar libremente en los asuntos públicos, directamente o por medio de sus representantes elegidos o elegidas.

La participación del pueblo en la formación, ejecución y control de la gestión pública es el medio necesario para lograr

Garzón Valdés nos da una idea aproximada en torno al concepto de legitimación procedimental:

Como es sabido, según Luhman, cada sistema político instituye, a través de un procedimiento específico para la adopción de normas y decisiones, sus propios fundamentos de legitimidad o legitimación. La aceptación rutinaria de los resultados obtenidos por el procedimiento es condición necesaria y suficiente para la legitimidad del sistema político...³²

Por ello el sistema político debe encargarse no sólo de mantener la estabilidad del orden social, sino que debe brindar protección bajo amenaza de sanción a los ciudadanos libres e iguales que conviven e interactúan en el ámbito estatal, con el fin de producir y mantener la legitimidad del derecho institucionalizado. Dicho concepto de legitimidad tiene un lugar estelar en la filosofía habermasiana, al punto de darle tratamiento recurrente con el fin de aproximarse a los contenidos vinculantes de la acción social, interrogándose por la posibilidad de la legitimidad en los entornos de la legalidad estatal en 1991, al plantearse los problemas de racionalidad y positividad del Derecho desde una perspectiva de la racionalidad comunicativa, por la que se enlazan la moral y la política con el Derecho puesto. Por ese camino de la racionalidad comunicativa como vínculo para la legitimidad del orden estatuido, plantea en su ponencia de 1994 publicada en 1997, que:

La circunstancia de que las formas protegidas mediante la amenaza de sanciones del Estado dependen de las decisiones en sí modificables de un legislador político, se halla vinculada a la exigencia de legitimación consistente en que un derecho regulado debe garantizar homogéneamente la autonomía de todas las personas jurídicas. Además el procedimiento democrático de promulgación de leyes debe satisfacer la misma exigencia.³³

Por la misma circunstancia de la necesaria vinculación entre Derecho y Democracia participativa, agrega el filósofo de Frankfurt que

De esta manera [...] se produce un nexo conceptual entre el carácter coercitivo y la modificabilidad del derecho positivo con el modo jurídico de producción de legitimidad. Por tanto desde el punto de vista normativo existe no sólo una relación histórico-conceptual entre teoría de derecho y de la democracia, sino un nexo interno y conceptual³⁴.

Esa conexión interior al derecho de la que nos habla Habermas se produce y desarrolla con las limitaciones que la propia fundamentación democrática impone sobre los programas de Derecho surgidos como resultado de las tensiones entre la facticidad del *mundo de la vida* y la validez de las pretensiones ciudadanas, y no como fundamentación paternalista de los Derechos como ocurre en los ámbitos del paradigma del derecho ligado al Estado social. Por ello esas tensiones producen

el protagonismo que garantice su completo desarrollo, tanto individual como colectivo. Es obligación del Estado y deber de la sociedad facilitar la generación de las condiciones más favorables para su práctica”.

³² Garzón Valdés, E. (1990): “Consenso, Racionalidad y Legitimidad”, en *Isegoría*, Vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía, Madrid, p. 13.

³³ Habermas, J. (1997): “El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, José Antonio Gimbenat (Editor), Biblioteca Nueva, Madrid, p.24.

³⁴ Idem.

consensualmente el Derecho válido, que se institucionaliza mediante su positivación en el marco del sistema de los derechos generador a su vez de Estado de Derecho como tópico referencial para la puesta en práctica de las pretensiones de validez desde una perspectiva fundacional para la implantación discursiva de los Derechos esenciales. Y en tal sentido vale lo dicho para exponer en este contexto la concepción que de Estado de derecho tiene Elías Díaz, quien lo entiende como un específico Estado que consiste en un modelo y una manera de organizarse el hombre de la modernidad, el cual fue surgiendo y construyéndose desde las condiciones históricas que lo propiciaron como respuestas a las demandas y exigencias particulares y sociales concretas desde una perspectiva socio-económica, considerando también su carácter ético y cultural³⁵.

En el ámbito estatal que se figura en los párrafos anteriores es donde se desarrollan las posibilidades del sujeto ético-jurídico moderno, esto es, del ciudadano, desde una visión de la cultura de Occidente, y a su vez desde una Ética de los derechos en su versión dialógica o discursiva, es desde donde se materializan las condiciones de posibilidad de la acción social tendiente a la producción eficaz de lo que Habermas describe como “presuposiciones normativas” de las prácticas jurídicas existentes en un momento determinado. Estas *presuposiciones normativas* funcionan como herencia cultural, la cual ha sido transmitida por las generaciones precedentes y que se muestran históricamente al presente como componente interno para la producción discursiva del derecho válido³⁶. En consecuencia, las referencias de la historia son expuestas en el proceso de conformación de los fines del Estado cuyos miembros basan su contenido en el habla como expresión discursiva de la realidad histórica y política, instrumentalizada por la propia “autocomprensión” del sistema que se imponen los sujetos como forma de vida políticamente autoconciente de su rol, cuyo fin último lo constituye la radicalización de la democracia como fórmula para el disfrute pleno de las libertades humanas. Nos dice Habermas que en última instancia

...los sujetos jurídicos privados no podrán gozar de iguales libertades subjetivas si ellos *mismos*, en común ejercicio de su autonomía política, no se aclaran sobre intereses justificados y sobre criterios, y no se ponen de acuerdo sobre cuales han de ser los aspectos relevantes bajo los que lo igual ha de tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual.³⁷

A fin de cuentas, el acuerdo al que deben llegar los interesados en la institucionalización del Derecho en tanto que Derechos Fundamentales, son definitivamente promulgados y recogidos en el texto constitucional previamente al *consenso* que lleguen todas las pretensiones de validez de los sujetos, que en el plano público se han confrontado mediante argumentaciones discursivas. Estas últimas, además de gozar de publicidad³⁸ y del consenso obtenido en forma racional, requieren

³⁵ Cfr. Díaz, E. (1996): “Estado de derecho”, en *Concepciones de la Ética*, Trotta, Madrid, p. 63.

³⁶ Esta es la posición del filósofo cubano Pablo Guadarrama, sostenida en el marco del seminario *Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano*, dictado en septiembre de 1999: “Problemas teóricos y metodológicos para el estudio de las ideas filosóficas y la cultura en América Latina”, Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia, Maracaibo, Notas personales del Seminario. Cfr. también su libro de 1997, *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*, UNINCCA, Santa Fé de Bogotá, pp. 1-23.

³⁷ *Ibid*, 1998, p. 61.

³⁸ Válido tanto para los discursos de fundamentación o de creación de normas, como para los discursos de aplicación o de interpretación jurídico-judicial. Cfr. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela: Preámbulo; Título I, artículos 1 al 9; Título III, artículos 19 al 31. De igual forma, ver el artículo 62 de esta misma constitución, citado ut

además que todos los implicados en el diálogo gocen de una distribución simétrica de las oportunidades para intervenir en él, pero además que dicho diálogo se desenvuelva sin ningún tipo de coerción más que la producida por las propias argumentaciones.

Con relación a ello, Muguerza parte del principio de la institucionalización no ya desde la racionalidad del Derecho obtenida por la vía del consenso, sino que se plantea la fundamentación e institucionalización de los Derechos humanos desde la alternativa del disenso, esgrimiendo razones históricas para su incorporación en el orden jurídico:

Desde luego, la idea de recurrir para esos fines al “disenso” con preferencia sobre el consenso no parece del todo descabellada si reparamos en que la fenomenología histórica de la lucha política por la conquista de los derechos humanos, bajo cualquiera de sus modalidades conocidas, parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos de individuos respecto de un consenso antecedente – de ordinario plasmado en la legislación vigente – que les negaba de un modo u otro su pretendida condición de sujetos de tales derechos...³⁹

Y ciertamente la historia más reciente de la humanidad demuestra lo acertadas que son estas afirmaciones del filósofo español, quien, coincidiendo con los planteamientos recientes discutidos aquí de la filosofía latinoamericana, nos permite comprender el carácter hegemónico que ha tenido el discurso filosófico de Occidente, incluso desde la perspectiva de una de las versiones más destacadas como lo es la Ética del Discurso, de Jürgen Habermas. La Teoría del Discurso nos enseña la condición necesaria para que los Derechos se desarrollen plenamente: la democracia radical, fundada sobre los principios de la forma jurídica de los Derechos, y el principio democrático, ambos ya explicados al inicio.

Es por ello que los Derechos fundamentales encuentran su espacio para el despliegue sólo en ámbitos del Estado democrático de Derecho, o lo que es lo mismo decir, que aquellos sólo pueden ser concebidos mediante la pública discusión en un contexto eminentemente participativo, en el que todos los miembros de la comunidad de comunicación que se entabla en torno al Estado como fuente de derecho, tengan acceso a los discursos de fundamentación de normas, vistos éstos como la libre y perfecta conjunción de la autonomía del sujeto pública y privada. Para Habermas, la idea del Estado de Derecho exige que las decisiones sean vinculantes legítimamente (principio democrático), y que adopten la forma jurídica (principio de la forma jurídica).

supra, para una comprensión institucionalizada de la participación en los asuntos de interés colectivo por parte del ciudadano, en el marco del nuevo ordenamiento jurídico-político-fundamental venezolano, propiciante a nuestro modo de ver, de una ética de los derechos..

³⁹ Cfr. Muguerza, J. (1998): Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés, Argés, Madrid, pp.

Bibliografía.

- ARANGUREN, J.L., 1996: *Ética y política*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- ARISTÓTELES, 1985: *La política*, 2 vol., Orbis, Barcelona, España.
- ARISTÓTELES, 1996: *La política*, Alba, Madrid.
- BUNGE, M., 1981: *La ciencia, su método y su filosofía*, ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- COPLESTON, F., 1984: *Historia de la Filosofía*, vol. 6, Editorial Ariel, Barcelona, España.
- CORTINA, A., 1992: “Ética Comunicativa”, en *Concepciones de la Ética*, Trotta, Madrid.
- DÍAZ, E., 1996: “Estado de Derecho”, en *Concepciones de la Ética*, Trotta, Madrid.
- DÍAZ REVORIO, F.J., 1997: *La Constitución como orden abierto*, McGraw-Hill, Madrid.
- DUSSEL, E., 1993: Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación, con respuesta de Karl-Otto Apel y Ricoeur, Universidad de Guadalajara, México.
- DUSSEL, E., 1998: *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid.
- DUSSEL, E., 1998 b: *Ética, Derechos Humanos y Globalización*, Conferencia dictada en Universidad del Zulia, Maracaibo.
- DUSSEL, E., 1998 c: *Ética Material, Formal y Crítica*, en *Utopía y praxis Latinoamericana*, vol. 4, Maracaibo.
- FIORAVANTI, M., 1995: *Los Derechos Fundamentales*, Trotta, Madrid.
- FORNET-BETANCOURT, R., 1998: “Supuestos Filosóficos del Diálogo Intercultural”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Maracaibo.
- FRIEDRICH, C.J., 1993: *La filosofía del Derecho*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GARZÓN VALDÉS, E., 1990: “Consenso, Racionalidad y Legitimidad”, en *Isegoría*, Vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía, Madrid.
- GUADARRAMA, P., 1997: *Humanismo y autenticidad en el Pensamiento Latinoamericano*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba.
- GUADARRAMA, P., 1998: *Humanismo, marxismo y posmodernismo*, Editorial de Ciencias Sociales,

Ciudad de la Habana.

GUADARRAMA, P., 1999 a: *Problemas teóricos y metodológicos para el estudio de las ideas filosóficas y la cultura en América Latina*, conferencias dictadas en el marco del Seminario: Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano, Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia, Maracaibo.

GUADARRAMA, P., 1999 b: *Reconstrucción histórico-filosófica del humanismo en el pensamiento latinoamericano*, conferencias dictadas en el marco del Seminario: Humanismo y autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano, Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia, Maracaibo.

HABERMAS, J., 1987: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. 1, Taurus, Madrid.

HABERMAS, J., 1991: *Escritos de moralidad y eticidad*, Paidós-I.C.E-U.A.B., Barcelona, España.

HABERMAS, J., 1997 a: El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia, en *Filosofía Moral y Política* de Jürgen Habermas, José Antonio Gimbenat (Editor), Biblioteca Nueva, Madrid.

HABERMAS, J., 1997 b: *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid.

HABERMAS, J., 1998: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

McCARTHY, Th., 1995: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.

McCARTHY, Th., 1997: “Constructivismo y reconstructivismo kantianos: Rawls y Habermas en diálogo”, en *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, José Antonio Gimbenat (Ed.), Biblioteca Nueva, Madrid.

MÉNDEZ, A.I., 1999: “Las Alternativas Éticas de la Democracia frente a la Moralidad del Mercado Externo”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, Maracaibo.

MORALES, E., 1999: “La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas: Modelo Teórico y Proyecto Emancipador”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, Maracaibo.

OFFE, C. y PREUSS, U., 1992: “Instituciones democráticas y recursos morales”, en *Isegoría*, Vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía, Madrid.

PÁRAMO, J.R., 1992: “Obediencia al derecho: revisión de una polémica”, en *Isegoría*, Vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía, Madrid.

PELAYO, M.G., 1951: *Derecho Constitucional*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid.

PÉREZ-ESTÉVEZ, A., 1999: “Diálogo intercultural”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 6, Maracaibo.

PERONA, A.J., 1997: “Relativismo y Falibilismo: sobre la teoría discursiva de la verdad”, en *El desafío del relativismo*, (edición de Luis Arenas y otros), Trotta, Madrid.

- PLATÓN, 1992: *La República*, Aguilar-Monte Avila Latinoamericana, Madrid.
- PLATONE, 1966: *Tutto Platone*, Dialoghi, Editore Laterza, Bari.
- RAWLS, J., 1993: *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- RUANO DE LA FUENTE, Y., 1996: *Racionalidad y conciencia trágica, la modernidad según Max Weber*, Trotta, Madrid.
- SABINE, G., 1994: *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- STERNBERGER, D., 1992: *Dominación y acuerdo*, Gedisa, Barcelona, España.
- SOTELO, I., 1992: “Moralidad, legalidad y legitimidad: reflexiones sobre la ética de la responsabilidad”, en *Isegoría*, Vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Filosofía.
- SOTELO, I., 1996: “Estado moderno”, en *Filosofía Política II. Teoría del Estado*, Trotta, Madrid.
- THIEBAUT, C., 1992: “Neoaristotelismos contemporáneos”, en *Concepciones de la Ética*, Madrid.
- THIEBAUT, C., 1996: “Sujeto moral y virtud en la ética discursiva”, en *Cuestiones Morales*, Trotta, Madrid.
- VALLESPÍN, F., 1997: “¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas”, en *La Filosofía Moral y Política de Jürgen Habermas*, José Antonio Gimbenat (Editor), Biblioteca Nueva, Madrid.
- WEBER, M., 1974: *Economía y sociedad*, 2 vol., Fondo de Cultura Económica, México.