

LA POLÉMICA ENTRE JAVIER MUGUERZA Y ERNESTO GARZÓN VALDÉS EN TORNO AL COTO VEDADO Y LA ALTERNATIVA DEL DISENSO. Y UNA PROPUESTA DE LECTURA DE LA DISIDENCIA EN CLAVE INTERCULTURAL

Vicente de Jesús Fernández Mora
Área de Filosofía de la Universidad de Huelva.
Glorieta de los Forjadores, 8, 3ª, 21006, Huelva.
Teléfono: 641 27 28 15
vicente.fernandez@ddi.uhu.es

RESUMEN

Este texto discute brevemente algunos de los conceptos centrales de la ética de Javier Muguerza, para centrarse en la corta pero interesante polémica sostenida con Ernesto Garzón Valdés, y pensar desde la tensión entre el coto vedado del autor argentino y la alternativa del disenso de Muguerza, o entre autonomía y universalidad, como una productiva fuente de sugerencias teórica para la reconstrucción verdaderamente universal de los derechos humanos desde el diálogo intercultural.

PALABRAS CLAVE

Derechos humanos, coto vedado, disidencia, imperativos kantianos, autonomía, universalidad, interculturalidad

ABSTRACT

This text briefly discusses some of the central concepts of Javier Muguerza's ethics, in order to focus on the short but interesting polemic with Ernesto Garzón Valdés, and to think of the tension between the Argentinean author's *coto vedado* and Muguerza's alternative of dissent, or between autonomy and universality, as a

productive source of theoretical suggestions for the truly universal reconstruction of human rights from intercultural dialogue.

KEYWORDS

Human rights, coto vedado, dissent, Kantian imperatives, autonomy, universality, interculturality, interculturality

La disidencia frente a las nuevas teorías del consenso

Ética, disenso y derechos humanos es un volumen editado en 1998 que recoge tres textos previamente publicados: "La alternativa del disenso (en torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)", de Javier Muguerza, que es la *Tanner Lecture* sostenida por el autor en Madrid en abril de 1988 y luego publicada por Gregorio Peces Barba en el libro colectivo *El fundamento de los derechos humanos*, de 1989. Le sigue la réplica "Acerca del disenso. (La propuesta de Javier Muguerza)", de Ernesto Garzón Valdés, recogida previamente en el libro del autor *Derecho, Ética, Política*, de 1993. Por último, del mismo Muguerza, "Primado de la autonomía. (¿Quiénes trazan las lides del 'coto vedado?'), anteriormente publicado en *El individuo y la historia (antinomias de la herencia moderna)*, compilación a cargo de Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y Antonio Valdecantos, de 1995. Estos tres textos sintetizan en su brevedad y densidad una de las polémicas más afortunadas y productivas en la ya de por sí proficua obra del autor malagueño, y que, como toda buena lid desplegada en los tonos amistosos de colegas que mutuamente se admiran y respetan, no por ello renuncia al dardo argumentativo que trata de desarbolar el núcleo de la tesis contraria. No son muchas las desavenencias en este debate, y menos en lo tocante a las profundas convicciones éticas de ambos autores en cuanto a los contenidos y movimientos extensivos del conjunto de exigencias morales positivizadas en normas de lo que llamamos los Derechos Humanos fundamentales. Las divergencias más bien se sitúan en las

vías sostenidas para la fundamentación de ambos aspectos, y en el eco de referencias o tradiciones ético políticas que las soportan y explican, un cierto libertarismo del lado muguerciano (2000b) y un liberalismo "sensato" (2003: 59) o liberalismo "coherente" (2000: 9), por parte de Garzón-Valdés. Como este último reconoce en la respuesta arriba citada a Muguerza, para seguir los presupuestos sobre los que se sostiene la conversación hay que remontarse a otro debate de largo recorrido abierto por la polémica tesis del profesor Gonzalez Vicén en su famoso texto de 1979 sobre la obediencia al derecho, que suscitó una enjundiosa discusión a la que se sumó una amplia nómina de lo más excelso por aquel entonces del gremio nacional de la Filosofía moral y Filosofía del Derecho. En la apretada y sustanciosa síntesis que del asunto expone Juan Ramón de Páramo, se nos dice que el problema básico del debate recaía sobre el análisis crítico de la vinculatoriedad jurídica, sobre las razones que, de existir, ofrecen las normas jurídicas para justificar acciones o decisiones. Aunque más bien, habría que puntualizar, la piedra de escándalo que convocó no pocos desacuerdos y réplicas fue la cuestión de si la obligación legal propia de la norma jurídica podía ser fundamentada por un imperativo ético que justificara también su obediencia desde el ámbito de la ética, esto es, "si existe una obligación moral de obedecer al Derecho" (de Páramo, 1990: 153). El profesor Vicén se reafirmaba en su tesis negativa con contundencia algunos años después, y no vacilaba en admitir que ninguna de las críticas recibidas le movía de su profunda convicción de que "no hay fundamento ético absoluto para la obediencia al Derecho, y sí, en cambio, para su desobediencia", aclarando que se trataba de negar la obligatoriedad moral absoluta, "el fundamento ético que de por sí sea vinculante para toda persona con un uso normal de razón" (Atienza, Manero, 1986: 320). Frente a la tesis idealista y consensualista, sostenida entre otros por Elías Díaz, según la cual el Derecho es el resultado del acuerdo voluntario de criterios éticos individuales expresado en categorías formales y en instituciones jurídicas como la soberanía popular o los consensos mayoritarios, la postura de Vicén, desde posiciones declaradamente

marxistas, y a la que en principio se adhiere Muguerza, ve en el Derecho un dispositivo técnico de dominación de clase,

un orden coactivo –en palabras del propio Muguerza- de naturaleza histórica en el que se refleja el enfrentamiento de intereses muy concretos y el predominio de unos sobre otros. El Derecho expresa la prevalencia de una constelación social determinada y es, en este sentido, el instrumento de dominación de una clase y sus intereses sobre otra u otras clases y sus intereses (2002: 285).

Esto no significa que Muguerza no pueda aceptar, problematizándolas, otras acepciones del Derecho más allá de una excesivamente restringida versión vulgomarxista del mismo como solo instrumento ideológico de dominación de clase. Muguerza pues estaría de acuerdo con la idea de que a su vez que el Derecho cumpla, sin extinguirse aquella, otras funciones en la configuración del orden social y otras posiciones complejas en sus problemáticas relaciones con la Ética, relaciones estas que salvarían la brecha de desvinculación entre Ética y Derecho en que colocaría a ambos la versión de Vicén. El propio Muguerza aclara precisamente su convicción al respecto, como punto de partida para una amplia elaboración crítica de estas relaciones, pues afirma categóricamente, “que no exista ningún campo de coincidencia entre el Derecho y la Ética es, en verdad, inaceptable para quien no sea un positivista” (288: 20).

Son las propuestas neocontractualistas y consensualistas, habermasiana o rawlsiana, como se sabe, las teorías contemporáneas que con mayor rigor y sofisticación se han dado a la tarea de reconducir ese vínculo ético jurídico, o en términos amplios, fundamentar por la vía del consenso o del contrato la legitimidad de los sistemas políticos. Dicen Cohen y Arato del modelo de Habermas que “como principio de legitimidad, la ética del discurso puede resolver la aparente separación entre legalidad y moralidad al revelar la ética política que subyace a la ley” (en Torres,

Galván, Guerrero, 2016: 49). Se trata de éticas posconvencionales que separan normas (morales y jurídicas) de principios, dejando el contenido sustantivo o material de las normas a la libre elección de los ciudadanos y ocupándose de los principios que ética y filosóficamente justifican las normas (Cortina, 1986: 185). Y esto partiendo del formalismo kantiano, por lo que los principios no se conocen intuitivamente, sino que se dilucidan racionalmente. Y más aún, el contractualismo de Rawls y Habermas renuncian en definitiva al trascendentalismo metafísico kantiano -todavía presente en Apel- para dirimirse en una exclusiva práctica de razón (o razonabilidad) inmanente y procedimentalista. Desde aquí, pudiéramos entonces proponer dos polos de incompatibilidad teórica. De una lado, la vía viceniana de desvinculación radical ético-política, de inspiración marxista, en tanto la obligatoriedad ética solo responde a la autonomía de la conciencia que se da a sí misma normas morales, "la obligatoriedad ética, en sus palabras, no se encuentra en las órdenes sociales, sino sólo en la autonomía de la individualidad moral, es decir, en los imperativos de la conciencia" (en Páramo, 1990: 54) y por tanto toda normatividad heterónoma institucional de orden práctico, Derecho y Estado, es coactiva e inasumible por la libre conciencia individual. De otro lado, la refundación neocontractualista y discursiva de este vínculo, que se nos ofrecería como "un referente teórico válido en los procesos de legitimidad democrática y de los derechos fundamentales" (Torres, Galván, Guerrero, 2016: 50), pero ya no desde el solipsismo metódico de la razón monológica de la tradición de la filosofía de la conciencia sino desde la versión del formalismo kantiano de una razón intersubjetiva, dialógica y comunicativa.

Esta tensión entre las nociones coactivistas del Derecho frente a las consensualistas, no queda para Muguerza sin embargo resuelta en favor del segundo de los términos, sino que, a partir de trazar una amplia y minuciosa crítica de los modelos de contrato social clásicos y contemporáneos, nuestro autor se permite a la vez aceptar que "ese fundamento [ético del Derecho] es de índole contractual" (1987: 344) pero alertar del peligro "de que la Ética y el Derecho se

confundan más de lo que sería de desear y no menos inaceptablemente” (2002: 288). Y es ahí, en esa salvaguarda teórica pero también moral, en esa perplejidad que acepta la naturaleza tanto coactiva como consensual del Derecho y la Política, la que le permite a nuestro autor elaborar su conocido imperativo de la disidencia, que reserva para la conciencia individual, nunca agotada ni solidaria en última instancia con la resolución de consensos fácticos, la fundamentación última y por vía negativa de la ética, los derechos humanos y en definitiva los sistemas políticos. La disidencia para Muguerza toma toda su fuerza moral a partir de legitimidad de la no aceptación, o simplemente desobediencia, no solo de las coacciones abiertamente injustas sino también de las injusticias normalizadas por los acuerdos consensuados en las comunidades deliberativas, por mucho que su facticidad pretenda legitimarse en miras de modelos contrafácticos (procedimentalmente) idealizados que proponen las éticas comunicativas o las teorías neocontractualistas.

En su texto polémico incitado por Vicén que venimos comentando, escrito como “intrusión” al debate en 1986, acuña Muguerza, creemos que por primera vez, el imperativo de la disidencia, que el autor considera corolario de la segunda de las formulaciones del imperativo categórico kantiano, aquella de los fines frente a la otra fórmula de la universalización. Si según este *dictum* kantiano la humanidad ha de ser “tratada siempre como un fin al mismo tiempo y *nunca* meramente como un medio”, Muguerza verá aquí una apuesta más directa, más histórico-contextual y menos estilizada según las exigencias formales de situaciones ideales de los modelos comunicativos, presumiblemente imparciales y universalistas, para fundamentar el Derecho. Entiende Muguerza que la finalidad autotélica kantiana de la dignidad humana es mejor defendible por vía limitativa o negativa de la proscripción de toda injusticia que la niegue que por su discursivización en forma consensos adoptados en el seno de procedimientos regulados, consensos que, por muy democráticos que sean, podrían negar esa dignidad. El propio Muguerza aclara que “La razón decisiva por la que dicho imperativo

no se deja reducir al discurso ni, propiamente hablando, forma parte del modelo discursivo es que [...] su cometido habría de ser más bien el de fijar los límites del ámbito de aplicación de tal modelo" (2002: 299). No pareciera pues, desde la crítica muguerziana, que la transformación discursiva del principio kantiano de universalización que opera la ética comunicativa agotara las exigencias de legitimidad de la legalidad así constituida. Un procedimiento, sea el dispositivo habermasiano o rawlsiano, vaciado de contenido moral preconsensual, con el que lidiar con los problemas prácticos desde el punto de vista moral, y que este dispositivo extraiga su legitimidad de una racionalidad procedimental que, con el fin de promulgar leyes y administrar justicia, garantice, aparentemente, la imparcialidad del sistema político, no le parece a Muguerza, decimos, que agote la exigencia moral de justicia y, por ende, sea el último tribunal legitimante de la legalidad (Muguerza, 1998: 49-53). La disidencia de la conciencia individual que *dice no* sería entonces el último recurso tribunalicio para objetar y desobedecer el imperio de la ley cuando la ley es más imperial que democrática, conciencia que no aceptaría "disolver, o envolver, a los sujetos morales individuales en el espacio público, en el que se dirimen las buenas y/o las mejores razones filtradas por la deliberación colectiva de la comunidad que persigue realizar sobre la tierra la racionalidad moral", por muy racional o contra fáctica que fuera esta comunidad (Guerra, 2008: 75). Tras la deliberación, el procedimentalismo, el consenso solapado o las situaciones ideales de comunicación y de velo ignorante, late el problema de la "regla de las mayorías", como recuerda Elías Díaz, para quien el mecanismo de decisión mayoritaria está lejos de garantizar por sí mismo la justicia de las decisiones que hace posible (Muguerza, 1998: 56). Como problemática sigue siendo asimismo la distinción, como una y otra vez recuerda, a partir de Kelsen, Garzón Valdés, entre el 'principio de la mayoría' y el 'dominio de la mayoría', según la cual el primero habría de garantizar el derecho a la autonomía de sujetos y minorías frente a la posibilidad de su obstrucción o aniquilamiento por decisiones mayoritariamente

acordadas (Garzón, 1994: 115). La propuesta muguerciana, como sabemos, pretende entonces ser complemento disidente de los procedimientos para consentir de las teorías neocontractualistas y discursivas, cuando estos modelos, que se quieren legitimantes de moralidad y justicia, producen decisiones que son irracionales, inmorales e injustas, al menos –y no es poco, y pudiera ser mucho más- para la conciencia individual

lo que sí es evidente es que el carácter mayoritario de una decisión colectiva no garantiza su 'racionalidad', como tampoco garantiza –lo que sería aún más importante– su «justicia», y de ahí que esa forma de consenso no unánime regido por la 'regla de la mayoría' no tenga otro remedio que dejar la puerta abierta a la posibilidad del disenso de individuos y grupos de individuos ante lo que, en un momento dado, consideren que es una decisión mayoritaria injusta [...] frente al modelo rawlsiano de consenso como concordia discors –pero también, naturalmente, frente al habermasiano–, habría ahora que echar mano de un 'modelo de disenso' que complementase a estos últimos introduciendo la discordia concors o 'discordia concorde' (2000b: 52-53)

Quizá no quede del todo claro que la propuesta pueda sintetizarse como complementariedad de opciones, lo que induciría a creer en una solución pacificada entre ambos modelos, el consensual y en disensual, tanto teóricamente como incluso en la cotidiana arena dilemática del conflicto moral, esto es, la oferta de poder elegir casi a la carta, según el caso, entre posibilidades de consentimiento o posibilidades de disentimiento, a tenor de que nuestro personal tribunal de la conciencia encuentre o no territorios de coincidencia entre su imperativo ético y el imperio de la ley. Más bien, se nos antoja, la incompletitud inconsistente e indecible (Jurado, 2018) a veces de los modos de vida en el seno de la cultura e instituciones democráticas harían pensar en esa perplejidad tan muguerciana que da cuenta de la naturaleza paradójica o contradictoria de la

democracia, esa tensión irresoluble -pues su irresolución es precisamente aliento de la condición de posibilidad de la democracia- entre "la voluntad libre que se autolegisla y la exigencia de que la legislación resultante tenga validez universal" (Echeverría, 2014: 205).

El problema del fundamento

Si de 1986 era el texto en el que Muguerza daba a la luz su imperativo de la disidencia, acicateado por la polémica en torno a la justificación ética de la obediencia al derecho suscitada por la tesis de González Vicén, nuestro autor amplificará su potencialidad teórica como argumento de racionalidad ética del Derecho a la hora de tratar un asunto nodal de los sistemas jurídicos y políticos de nuestras sociedades democráticas, la fundamentación de los Derechos Humanos.

Las posturas que sortean este problema de la fundamentación ética, resolviendo la virtual problematicidad de una cuestión filosófica como simple constatación positiva de un hecho jurídico, inhiben la consideración del hecho moral como exigencia previa a su positivización en norma jurídica. Esto elude un problema no menor que incumbe a la misma función interpelativa de la curiosidad humana la cual, como detonante de la razón filosófica, "se dirige precisamente al trasfondo de acostumbrado" (Held, 2002: 64). Ya Adela Cortina nos advierte que el problema radical de la fundamentación no consiste tanto en asegurar o garantizar la vigencia de una serie de normas, promesa en pos de la cual la siempre débil y debatible especulación del filósofo, frente a los avatares impredecibles, caprichosos y lamentables a veces de la Historia y del *zoon politikón*, poco o nada puede hacer, sino que se refiere al hecho inapelable de que "el hombre siga siendo un ser racional".

Frente a la imposición o la propuesta de normas; frente a la invitación para seguir determinados ideales de conducta, los hombres —tanto más cuanto más críticos— preguntan 'por qué'. Y la respuesta no puede consistir en un dogmático recurso de autoridad al 'porque sí' o a sentimientos ambiguos, equívocamente interpretables. La respuesta —y especialmente si se pretende filosófica— tendrá que consistir en razones, tendrá que posibilitar la continuidad de la argumentación, la prosecución del diálogo (1986: 79)

La ardua y difícil tarea que se arroga el filósofo de la moral o del derecho de embarcarse en dar razón de la legitimidad de los Derechos Humanos, y la exigencia moral y jurídica de su defensa y su ampliación, atañe desde luego a la propia 'condición natural' filosofante de todo hombre y mujer, niña y niño que se pregunta y pregunta por razones, que se cuestiona el porqué y el para qué de esos derechos. Pero además, para lo que nos interesa, la solución positivista acaba suprimiendo de la agenda crítica la pregunta por un fundamento extrajurídico del Derecho, "que es dudoso que pueda encerrar dentro de sí su propio fundamento" (Muguerza, 1998: 30). Muguerza, en este sentido, discute las famosas tesis de Norberto Bobbio acerca del carácter superado de la problemática de la fundamentación de los Derechos Humanos, según la cual el principal problema relativo a los Derechos Humanos no es hoy tanto el de justificarlos, como el de protegerlos (Hernández, 1997: 171). Para Bobbio la condición inestable de la misma definición o definiciones de Derechos Humanos, variable y cargada de atribuciones de valor interpretativas, hace infructuosa la búsqueda de fundamentación absoluta, lo mismo que la imposible fuerza coercitiva de las concepciones iusnaturalistas, que más allá de la fuerza argumentativa en el ámbito teórico, no tienen el carácter coactivo que se atribuye a la norma jurídica para ordenar la vida social, eximiría al derecho natural de la propia consideración de derecho. Es por esto que, para el filósofo italiano, los Derechos Humanos son derechos históricos que se ha consolidado gradualmente, por lo que, a decir de Hernández, "la búsqueda del fundamento absoluto de los

derechos humanos es sustituida por una fundamentación histórica en la que se destaca el proceso a partir del cual un sistema de principios o valores es aceptado universalmente” (1997: 172). Si Bobbio asume que la Declaración de 1948, junto con el resto de legislación relacionada, habría de ser la única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente fundado y reconocido, entonces solo esta prueba puede tener la índole de consenso general acerca de su validez (Hernández, 1997: 172; Muguerza, 1998: 36). En este sentido, “los argumentos de Bobbio están orientados a mostrar que el consenso es una manera de fundamentar los derechos humanos que puede ser probada factualmente” (Hernández, 1997: 177).

Pero más allá de esto, como ya hemos visto, Muguerza desemboca en un compromiso sobrevenido de justificación habida cuenta de las ya insinuadas fallas (des)legitimadoras de las propuestas neocontractualistas. Para Muguerza la interpretación bobbiana de la Declaración de 1948 no pasa de ser, en términos contractualistas, un “consenso fáctico” o un acuerdo meramente contingente, pues semejante consenso “pudiera limitarse a expresar un *compromiso estratégico* de las partes interesadas en lugar de constituir una *discusión racional* entre estas últimas” (Muguerza, 1998: 39). Y esta facticidad de ser acuerdo, por muy general o universal que sea, no guarda en sí, por el simple hecho de su aparente consensualidad, garantía de racionalidad. Pero además, yendo un paso más allá de donde se sitúa Bobbio, el que da el neocontractualismo, ya hemos sugerido la muy posible dudosa racionalidad de ciertas decisiones, nada éticas ni justas, por muy democráticos e imparciales que sean los procedimientos ideales o incluso contrafácticos de las que emanan, que el propio Muguerza ha comparado alguna vez con la “comunidad de los santos” (1995: 192), y que le insta a “poner en solfa el que podíamos llamar imperativo del consenso habermasiano y su supuesta condición angélica” (Guerra, 2008: 75). Condición irenista diríamos en que a pesar de todo y paradójicamente parece desembocar Bobbio. Más aún, continúa la crítica muguerziana, ese trascendentalismo o “vergonzante cuasi-trascedentalismo” de las

éticas comunicativas y discursivas contemporáneas siguen reemplazando al sujeto empírico por el sujeto idealizado de las situaciones ideales de partida. Estos modelos altamente formalizados, si bien consiguen recolocar el sujeto trascendental kantiano monologante en una relación de dialogo intersubjetivo, lo dejan aun anclado en lo que Cortina llama una "procedimentalización del concepto de persona" o "personalismo procedimental, enraizado en la tradición kantiana" (1986: 189), todavía "descarnado y deshuesado" y en modo alguno equiparado al "individuo de carne y hueso" del que habla Muguerza. Este último, para sostener ese trato lo más realista posible con los fundamentos que hace suyo (1998: 31), denuncia que ni el sujeto moral cuasi-trascendental de la pragmática comunicativa pero tampoco el sujeto moral en sus manifestaciones empíricas, son equiparables al individuo real volcado a su autotranscendencia, y cuyas exigencias morales enraizadas en esta terrenidad y carnalidad habría de ser el fundamento de todo Derecho Humano. El ser humano, más allá y en contra de esas determinaciones empíricas naturales o sociales que someten su vida a condiciones de privación, precisamente aspira a su superación en un estado de la sociedad en que las condiciones de igualdad y libertad sean las que la conciencia de su dignidad les dicta, y aspira a que estas condiciones se positivicen en el Derecho, en derechos y en Derechos Humanos (1998: 122-123).

Habida cuenta entonces de que de lo anterior no parece posible que el consenso, ni fáctico ni contrafáctico, pueda aportar un suficiente criterio de legitimidad a los Derechos Humanos, se pregunta Muguerza si "no extraeremos más provecho en un intento de 'fundamentación' desde el disenso, esto es, de un intento de fundamentación negativo o disensual de los derechos humanos, a la que llamaré 'la alternativa del disenso'" (1998: 59). Resulta inevitable, pues, que Muguerza otorgue primacía, entre las diversas propuestas del imperativo categórico kantiano, a la autonomía de la conciencia moral que dice no ante el estado de cosas del *ius* o el *moris*, frente a la universalización de la norma por parte de la

conciencia que afirma su principio universalizándolo. Dice Aramayo que

Javier Muguerza jerarquiza las tres formulaciones del imperativo categórico de Kant, con el fin de conceder un primado indiscutible al principio de autodeterminación sobre aquel otro que denomina principio de universalización. De dicha primacía se viene a colegir, cual si de un corolario se tratase, su imperativo de la disidencia (1995: 156)

La disidencia de la razón autónoma se coloca pues como fulcro para pensar la dignidad humana, para indagar la condición ética del ser humano, pero también para detonar la praxis emancipadora, de modo que asimismo es el criterio que guía la traza de los vínculos siempre complejos y a veces tortuosos entre Ética, Derecho y Política, vínculos entre esas exigencias morales individuales de vida digna y su concreción en normas de derecho y en sus modos de institucionalización en sistemas de gobierno.

Disidencia vs coto vedado

Y es ahí, en el primado de la autonomía que disiente frente al consenso previo, donde se sitúa la discusión entre Garzón Valdés y Muguerza que anunciábamos al principio. Y no se trata, en modo alguno, de que el primero admita la alternativa del consenso como base de legitimación, pues igualmente acepta el filósofo argentino que en su versión fáctica el consenso puede no ser más, como ya se ha dicho, que producto de una racionalidad estratégica, y en su modelización hipotética, “una dramatización innecesaria en la que participan seres individualmente indiscernibles” (1998: 102). Pero tampoco acepta la versión legitimante de la disidencia muguerziana; admitiendo pues el “punto flaco” de la vía consensual, Garzón rechaza la prioridad ética y conceptual del disenso por varios motivos (1994: 101-102 1998, 87-109; 2000: 16-18): a) El disenso puede estar desencadenado por razones moralmente inaceptables o hasta repugnantes. Muguerza aporta ejemplos de una fenomenología histórica de luchas políticas por la conquista de los

derechos humanos, que parece haber tenido algo que ver con el disenso de individuos o grupos que se sentían excluidos del orden social vigente que les negaba su condición de sujetos de derechos (1998: 60; 2000b: 53), en un continuo "tejer y destejer de previos consensos rotos por el disenso y restaurados luego sobre bases distintas, para volver a ser hendididos por otras disensiones en una indefinida sucesión" (1998: 61). Para Garzón la historia abunda también en contraejemplos de disenso inhumano que inhabilitaría esta vía teórica, como el disenso de los encomendados de México y Perú frente a las Leyes Nuevas de 1542. b) El solo disenso puede incurrir en la situación anárquica en la que cada cual juega su juego y no acepta jugar el juego de los demás; una justicia sin consenso, siguiendo a Albrecht Wellmer, recaería en las ingenuidades de la tradición liberal y anarquista.

Esta perspectiva, que juega con las simetrías de puntos flacos, lo mismo consensuales que disensuales, tendería a denunciar que los resultados de los acuerdos consensuales como de las reacciones de disenso pueden desembocar en malas calidades morales, y no precisamente en el logro y en la justificación de lo contrario, interés primero indudable de ambos autores. Para Garzón no se trata por tanto de consensuar o de negar lo consensuado, de atribuir valor moral al mero acto de disentir o de consentir y de que una u otra vía puedan legitimar los derechos humanos, sino de *qué* consensuar y *sobre qué* disentir para forjar un nuevo consenso. En sus palabras, "hay que determinar previamente cuáles son los juegos morales admisibles" (1998: 100), pues "mientras no se especifique en qué consiste tratar a alguien como un fin, tan vacía es la prohibición como la orden" (104). Y es en relación con este ámbito de especificación contra el que *después* los actos consensuales o disensuales se habrían de medir para adquirir legitimidad moral, es decir, serían sometidos al criterio dirimente de esa previa región de lo moralmente admisible: "sólo un consenso que respete los derechos humanos es éticamente aceptable. Lo mismo vale para el disenso" (Garzón, 2000: 18). Como sabemos, esa región es el famoso coto vedado que Ernesto Garzón Valdés ha convertido en el núcleo de su

propuesta de liberalismo coherente, que trata de conjugar la defensa del Estado Social de Derecho con el respeto democrático a la autonomía individual. En términos amplios, el coto vedado correspondería a esos derechos humanos no negociables, que habría que resguardar de cualquier intromisión, desde luego no democrática, pero también democrática, dada la inclinación suicida (Garzón, 1993) de la institución parlamentaria en su tendencia rampante a la ilimitabilidad de la soberanía y al aumento egoísta del poder y la inclinación suicida del mercado, que dejado a su albur incontrolado tiende a la concentración de poder y a destruir la libertad individual. En otro lugar (2003: 57-58) -pues no son pocos los intentos de demarcación y definición de este recinto de clausura de derechos que su autor ha desplegado en diferentes textos- Garzón establece dos funciones para su coto, a saber: a) Levanta restricciones constitucionales al ejercicio de la decisión mayoritaria, o como decíamos arriba, hace valer la kelseniana vigencia del principio de la mayoría sobre el dominio de la misma, pues no todo puede ser objeto de la decisión mayoritaria de legisladores y ciudadanos; b) y por dentro de estas restricciones se abre un ámbito de lo 'despolitizado' para el ejercicio de la autonomía personal, sin intervención del Estado, que protege el ámbito de la privacidad.

Un asunto crucial para el tema aquí debatido y cuya irresolución por parte del autor ha levantado no pocas protestas y objeciones es el problema que Muguerza pone de forma explícita en el título de su réplica a Garzón: "¿Quiénes tranza las lindes del coto vedado?" Garzón, como decimos, no acepta la aparente arbitrariedad de "motivación egoísta" de la discreción individual para decir no como argumento para la fundamentación disensual de los derechos humanos, sino que apela repetidamente a que para "ingresar en el discurso ético, es necesario aceptar el marco fijado por la perspectiva de la imparcialidad y por la exigencia de universalidad de las normas éticas" (1994: 69). Es decir, tanto consenso y disenso necesitan para justificar su candidatura a calidad moral un marco regulativo *ya* moral, legitimado precisamente por la universalidad e

imparcialidad de sus normas. Desde el otro lado, el primado de la autonomía como legitimante ético pone el énfasis en sujetos morales disidentes y no en sujetos morales imparciales, por la razón de que el Espectador Imparcial ha de “distanciarse hasta salirse del planeta, cuyos habitantes podrían preciarse de cualquier cosa menos de merecer el calificativo de imparciales” (Muguerza, 1998: 134), salida entonces que también lo es de la arena de la ética en cuanto esta opera con prescripciones que tratan de aconsejar a seres concretos para que diluciden (imparcialmente, a poder ser) dilemas morales en situaciones concretas. Pero más allá de esto, esta preferencia garzoniana por lo imparcial frente a la autonomía, que vuelve a la versión universalizadora del imperativo kantiano, no parece resolverse precisamente en un esfuerzo logrado de fundamentación ética de los derechos humanos, sino que parece recurrir en última instancia a un iuspositivismo que liquida el asunto en la facticidad de los hechos consumados, y de alguna manera deja sin respuesta la pregunta de Muguerza. Los Derechos Humanos históricamente conseguidos por la experiencia occidental recogidos en la Declaración de 1948 son la base legitimante de todo consenso o disenso, pero este límite ya juridificado, por así decir, y su desarrollo normativo, no admiten ulterior esfuerzo de fundamentación. Roberto Gargarella, analizando las diferentes versiones que Garzón diera de su coto vedado, concluye que las variantes son sintomáticas de dudas y problemas con el concepto, derivados de su ubicación inequívoca en el paradigma constitucional -y liberal occidental, habría de añadirse- y en una concepción de la democracia “que a los ojos de hoy resulta inconcebible” (2017: 65). Javier de Lucas, por su parte, lanza a Garzón un interrogante que reproduce la pregunta formulada como crítica de Muguerza, y que en general todo lector podría hacerse frente al cierre epistemológico que el propio Garzón establece sobre su coto vedado que, al parecer, da pocas pistas sobre su propia genealogía. Se cuestiona de Lucas que

respecto a los elementos integrantes del coto vedado, subsisten buena parte de los interrogantes relativos al

concepto y fundamentación de los derechos humanos (que, por supuesto, Garzón Valdés no pretende resolver aquí): en primer lugar su propio catálogo, pues ¿cuáles son los derechos que se han de incluir en él? ¿Cómo se establecen o mejor, cómo se encuentran y conocen? (1989: 195).

Garzón, con sus respuestas, se acerca mucho a la que diera la tradición jurista liberal y positivista europea que trataba de blindar los derechos humanos frente a la atroz experiencia de su arrasamiento en la primera mitad del siglo XX. La respuesta es taxativa a de Lucas, pues si de conocer los derechos se trata, estos "están incluidos en prácticamente todas las Constituciones democráticas", y si por conocer se entiende "enterarse de su existencia universalmente aceptada, una vía sumamente fácil es recurrir al catálogo de derechos humanos incluidos en las declaraciones de las Naciones Unidas y aprobados por todos los Estados del mundo" (Garzón, 1989: 209-210). Si, finalmente, se trata de una fundamentación ética normativa Garzón remite a de Lucas y al lector a las teorías del objetivismo ético, que ve como una solución teórica que evita fundamentaciones metafísicas o teológicas. Este absolutismo teórico de Garzón, lejos de solucionar nada, no es más que una poco convincente elusión de una postura abiertamente positivista, como la que ya vimos de Bobbio, que haría más consecuente que el propio autor afirme, a renglón seguido, que quien "introduce este catálogo de derechos en el 'coto vedado' suele ser la asamblea constituyente, el primer legislador, si es que está interesado en el establecimiento de una democracia representativa" (1989: 210). No es de extrañar que este buscar y encontrar la génesis de la moralidad en el coto vedado y no en otro lugar, sin explicitar mucho al respecto de cómo y por quién se crea el coto (Díaz, 2007: 99), más allá de la apresurada mención al "catálogo" y a los textos constitucionales de las democracias liberales, genere inquietudes y suspicacias. Las protestas pueden venir coherentemente tanto contra la calidad de fundamentación filosófica del argumento, como, recordando a Gargarella, en lo relacionado con su viabilidad en el panorama de los retos que las democracias

actuales enfrentan en la era de la globalización neoliberal, que incluyen amenazas a la doctrina de la soberanía estatal como fundamento del derecho internacional (Anghie, 2015). Y por lo anterior, en cuanto a la propia vigencia de los principios de imparcialidad y universalización concebidos por la tradición racionalista ilustrada, dado que el derecho internacional pretende justificarse en ellos. Si pensamos en el problema de la fundamentación de los Derechos Humanos, la afirmación Luigi Ferrajoli pone en duda el trabajo garzoniano: Dice primero que “El coto vedado de Ernesto Garzón Valdés –así como el ‘territorio inviolable’ de Bobbio– es una categoría filosófico-política, que expresa el principio político, clásicamente liberal, de los límites impuestos a las decisiones políticas, aunque sean de la mayoría, en tutela de los derechos de libertad” (2008: 337). Sin mayores ambages, el liberalismo marca la experiencia histórica y aporta el léxico conceptual que configura la antedicha escuela jurídica en la que se insertan Garzón y la tesis bobbiana, a cuyo centro, a decir de Bovero (2008: 218), se encuentran los derechos individuales fundamentales, palmariamente “hereder[os] directos del pensamiento ilustrado y liberal” (Chust, 2007: 12). Continúa Ferrajoli asimilando su propia propuesta de la “esfera de lo indecible” al coto vedado y a la tesis de Bobbio, y defiende que su concepto acaba liberado de toda pretensión de legitimación filosófica externa al ordenamiento jurídico, y caracterizado por un significado y valor “eminente y genuinamente jurídicos” (Bovero, 2008: 225). Asimilación iuspositivista de la que dudamos que, cuando de una radical pregunta por los fundamentos de los Derechos Humanos se trata, difícilmente se salva el propio coto vedado

la categoría no se refiere a una mera instancia de filosofía política, sino a un componente estructural de las actuales democracias constitucionales, determinado por los límites y por los vínculos normativos impuestos a todos los poderes públicos, incluso al poder legislativo, por normas de derecho positivo de rango constitucional. Esos límites y esos vínculos, en suma, no son principios de legitimación política externos

al ordenamiento, sino principios jurídicos que están en su interior. Eso no obsta, desde luego, para que sobre la "esfera de lo indecible" o sobre el "coto vedado" la filosofía política continúe elaborando una noción precisamente política (Ferrajoli, 2008: 338)

Pasando a lo atinente al problema de la universalización, es muy cierto que Muguerza, si bien apuesta por la primacía de la autonomía, es en esa tensión entre universalidad y autonomía, entre la aspiración de la ética a legislar para todo hombre y la aspiración de cada hombre a constituirse como en legislador de sí mismo, donde el filósofo sitúa su ya conocida perplejidad. La discusión experta acerca de si en Kant esta tensión es resuelta hacia uno u otro de los términos en discusión, o bien la disuelve en el llamado reino de los fines, donde vendrían a coincidir la universalidad de la legislación moral y la voluntad individual (Muguerza, 1998: 120), no obsta para que Muguerza trate de romper este inestable equilibrio del perplejo, a menos en este tan espinoso punto, a favor de esa autonomía que es la autonomía del disidente. En esta negativa a aceptar condiciones de ilegitimidad moral se podría fundar para Muguerza el principio ético que da razón de las normas morales y de derecho, y no en esa otra fórmula universalizadora de los propios principios que, como sabemos, habrían de "satisfacer el requisito de poder ser aceptad[os] por todo aquel que esté dispuesto al ejercicio de su razón bajo condiciones de imparcialidad" (Garzón, 1993: 114). Si embargo Muguerza no extrae del primado de la autonomía la irrelevancia de la universalidad para la ética, sino que esta sigue siendo una aspiración a la que la ética no debe en ningún caso renunciar, pues el disidente muguerciano puede disentir en nombre de otro, y no solo en el propio, dado que en último término el sujeto empírico que defiende el autor, ese individuo de carne y hueso, es la negación explícita del individualismo ontológico, también del metodológico, pero no así del individualismo ético (1998: 145; 1995: 179-181). Muguerza tercia en la polémica comunitarista para defender ese individualismo que "parte de admitir que el individuo se da siempre 'en relación' dentro de una comunidad o de una serie

de comunidades, tan individuo sería yo como mi *alter ego* o los *alii*, esto es, mis conciudadanos” (2000: 805), de manera que “ni la individualidad del sujeto moral autónomo tendría por qué excluir que este se dé en el seno de una comunidad, ni la realidad social de esta última tendría por qué condenar a los individuos a la heteronomía moral” (1998: 146).

Disidencia y otra universalidad intercultural

Quizá sea a partir de aquí, de esta universalidad diferida, si se nos permite, como segundo momento tras la disidencia dictada por el tribunal de la conciencia individual, donde pudiéramos pensar otra forma de universalidad, que no parece ser posible columbrar desde los modelos vedados o indecibles, que responden a la pregunta por la fundamentación desde tradiciones de la dignidad humana restringidamente occidentales y que se limitan, moderada o intransigentemente, a las pruebas fácticas de catálogos y cartas ya universales.

No se trata en este trabajo de desarrollar el muy espinoso desafío que se ha lanzado al universalismo desde las teorías críticas de los Derechos Humanos y que pudiéramos resumir citando las palabras de Manuel Gándara

El discurso de los derechos humanos, en la versión que de él conocemos en el derecho internacional, es una construcción de occidente de fuerte inspiración liberal, fruto de la matriz sociocultural de la modernidad, por lo que difícilmente puede pretenderse que sirva de plataforma conceptual universal. Cada cultura formula sus propias formas de proteger el núcleo axiológico equivalente a lo que en el contexto occidental moderno procuramos proteger a partir de la defensa de los derechos humanos (2017: 3119).

Poner a la base de la legitimad universal de los Derecho Humanos la firma por parte de todos los estados soberanos de la Declaración de 1948, y, a lo más retrotraer esta temática a las discusiones

inaturalistas de la Edad Moderna europea, no deja de ser muy problemático a la hora de reconstruir dos ideas fundamentales de esta crítica. De un lado, el hecho de que la dignidad humana como atributo característico de la condición humana, empírica y no abstracta, que se revela ante el sufrimiento infligido por determinado tipo de tratamientos, ha estado presente en todas las culturas y en todo tiempo. Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana, pero esto no implica que estas ideas hayan de formularse (ni mucho menos escribirse) en versiones culturalmente análogas o completamente traducibles a la idea occidental de los derechos humanos (de Sousa, 2010: 71). Como afirma Fonet-Betancourt, el debate entre culturas sobre la universalidad de los Derechos Humanos ha de orientarse según la idea de que

los derechos humanos son ante todo parte integrante de una tradición abierta de la memoria de liberación de la humanidad que puede ser calificada de 'trascendente' a las culturas, en el sentido de que es una tradición que trabaja, en toda cultura, contra la tendencia a la damanatio memria que alimentan los procesos interesados en una estabilización hegemónica de la cultura (2000: 91)

Se pregunta Anthiny Anghie "¿Qué significa explorar el origen colonial del derecho internacional de los derechos humanos, del derecho humanitario o del derecho de las inversiones y comercio internacional? Mi argumento es que estas exploraciones revelarían aspectos de estas doctrinas que permanecen ocultos, incluso para los expertos" (2005: 94). Dejar estas preguntas sin atender remitiendo la justificación de los Derechos Humanos Universales al resultado explícito de tradiciones restringidas que, por añadidura, han forjado sus teorías legitimadoras de la Ética, el Derecho, la Política, y una Antropología de lo que es la naturaleza humana y su dignidad, en parte gracias al encuentro colonial, y han universalizado esta certezas convirtiéndolas en derecho internacional a partir del imperialismo y la misión civilizadora y evangelizadora, no parece ser la respuesta más adecuada a los

retos y amenazas del mundo globalizado de nuestros días, en el que no escaseen lo buenos motivos para la desobediencia (Cruz, 2006). El atropello sistemático de la dignidad humana caracteriza nuestro presente y la a veces escasa penetración de estos ideales en ciertas regiones culturales, a pesar de firmas y ratificaciones, no parece convenir con una insistencia aproblemática en los Derechos Humanos ilustrados, liberales y occidentales.¹

Para Muguerza “la decisión acerca de si hemos de resistir o disentir ha de corresponder en última instancia al tribunal de nuestra conciencia” (1987: 347) y “quien disiente es siempre, en última instancia, un individuo, y es por eso por lo que el disenso reviste la importancia ética, y no sólo política, que reviste, pues no en vano han de ser los individuos los protagonistas de la vida moral” (2000: 801). El individualismo ético muguerciano salva, creemos, desde una especie de apriorismo prepolítico y prelógico, las determinaciones de culturas específicas que se quieran arrojar la patente universalizadora de su propia noción de dignidad y de resistencia a la injusticia (y sus concretas positivaciones en ordenamientos jurídicos, de haberlos). El propio Muguerza, creemos, aprobaría con gusto algo así como un *elogio a la inadaptación*, en palabras del profesor Nicolás en homenaje a Ellacuría, en tanto actitud de no adaptarse a lo que hay, a la realidad dada, al orden establecido, como actitud de inconformidad y de no aceptar la situación, y como contribución al progreso moral, material y cultural de las sociedades (2016: 194). Si bien el conocimiento reflexivo y la apropiación por parte de la ciudadanía nacional o mundial de los imperativos legales y las proyecciones utópicas contenidas en la Declaración de 1948 ha podido fungir y funge como inspiración a la resistencia y a la revuelta frente a las injusticias sufridas por personas y colectivos oprimidos en muchos lugares del mundo, no habría de ser necesario inexcusablemente recurrir a un texto y una historia del texto parciales y sembrados de sombras para establecer un asentimiento universal a una noción de lo

¹Véase por ejemplo la “Declaración de los Derechos Humanos en el Islam”

humano que no lo es. El individualismo ético muguerciano que disiente frente a las injurias la dignidad humana, pero que no acepta un catálogo de derechos como base legitimadora de su derecho a decir que no, pudiera ser, en su empirismo intrascendente y contextualizado en relaciones de opresión y liberación específicas, una aportación a ese diálogo intercultural que necesita refundar los derechos humanos sobre la base de "experiencias y acciones de sujetos vivientes y concretos en las que se manifiestan un objetivo humano que puede ser reconocido y compartido por otros seres humanos como una finalidad común" (Fornet- Betancourt, 2000: 94). La disidencia esclarecida en el diálogo entre culturas puede ayudar al reconocimiento de que cada cultura tiende a la absolutización y universalización de los valores que consideran fundamentales, y al reconocimiento a la vez de su parcialidad e incompletitud para demarcar y acortar las posibilidades siempre abiertas de humanizarse culturalmente el ser humano. Así, creemos, el disidente no caería nunca en la mala versión, que temen tanto Garzón como Muguersa, de reducir o violentar el coto vedado, cuando la decisión y definición de esta veda haya sido confiada a un diálogo transcultural sobre la dignidad humana. A partir de aquí, para terminar, todo el discurso de los Derechos Humanos, pudiera entenderse, como sugiere Mendieta (2011: 143), como un discurso crítico acerca de lo que falta en ese terreno de lo inviolable, lo que está ausente y falla con respecto a ser tratado propiamente como ser humano, como discurso que permite elucidar qué constituye ser violado y qué constituye ser deshumanizado. Y disentir de ello.

Bibliografía

ANGHIE, Antony (2015): "Hacia un Derecho Internacional Poscolonial", *Derecho y Crítica Social*, 2, 1, 71-99.

ATIENZA, Manuel, RUÍZ MANERO, Juan (1986): "Entrevista con Felipe González Vicén", *Doxa*, 3, 317-325.

BOVERO, Michelangelo (2008): "Qué no es decidible. Cinco regiones del coto vedado", *Doxa*, 31, 217-226.

CORTINA, Adela (1996): *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Madrid: Tecnos.

CRUZ, Manuel (2006): "Muguerza llevaba razón: siempre hay buenos motivos para la desobediencia. (Del transcendentalismo al fanatismo, pasando por la banalidad)" en *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*, J. Francisco Álvarez y Roberto R. Aramayo (eds.), Madrid: CSIC / Plaza y Valdés, pp. 507-518.

DE LUCAS, Javier (1989): "Sobre la justificación de la democracia representativa", *Doxa*, 187-199.

DE PÁRAMO, Juan Ramón (1990): "Obediencia al Derecho: revisión de una polémica", *Isegoría*, 2, 153-161.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010): *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

DÍAS, Elías (2007): "Entrada libre e el 'coto vedado'", *Doxa*, 30, 95-100.

ECHEVERRÍA, Javier (2014): "Disentir de Kant", *Isegoría*, 50, 201-224.

FERRAJOLI, Luigi (2008): "La esfera de lo indecible y la división de poderes", *Estudios Constitucionales*, 6, 1, 337-343.

FORNET-BETACOURT, Raúl (2000): *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt / San José: IKO/DEI.

GÁNDARA, Manuel (2017): "Hacia una teoría no-colonial de derechos humanos", *Direito e Práxis*, 8, 4, 2017, 3117-3143.

GARGARELLA, Roberto (2017): "Pasado y presente: la noción de 'coto vedado' en la obra de Ernesto Garzón Valdés", *Revista de la Facultad*, VIII, 2, II, 61-70.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1994): "Instituciones suicidas", *Isegoría*, 9, 64-128.

-(1989): "Algo más acerca del coto vedado", *Doxa*, 6, 209-213.

-(2000): "El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías", *Isonomía*, 12, 6-34.

-(2003): "Algunas consideraciones sobre la posibilidad de asegurar la vigencia del 'coto vedado' a nivel internacional", *Derechos y libertades*, 8, 12, 57-70.

GUERRA, María José (2008): "Ética perplejidad y disidencia", *Revista Laguna*, 27, 73-78.

JURADO, Francisco (2018): "Godel y el Derecho", *elDiario.es*, 3 de febrero de 2018, consultado el 7 de diciembre de 2021. <https://n9.cl/eiv9m>

MEDIETA, Eduardo (2001): "La utopía de los derechos humanos: la morada de la criatura inacabada" en *Figuras de la emancipación*, José Manuel Bermudo Ávila (coord.). Barcelona: Horsori, pp. 133-145.

MESTRE CHUST, José Vicente (2007): *Los derechos humanos*. Barcelona: Editorial UOC.

MUGUERZA, Javier (1987): "Sobre el exceso de obediencia y otros excesos (un anticipo)", *Doxa*, 4, 343-347.

MUGUERZA, Javier (1995): *Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. México: Fondo de Cultura Económica.

-(1998). *Ética disenso y Derechos Humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid: Argés.

-(2000): "El individuo ante la ética pública", *Endoxa*, 12, 791-809.

-(2000b): "La lucha por los derechos. (Un ensayo de relectura libertaria de un viejo texto liberal), *Revista Internacional de Filosofía Política*, 15, 43-59.

-(2002): "La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate), en *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Carlos Gómez Sánchez (coord.). Madrid: Alianza, pp. 283-307.

NICOLÁS, Juan Antonio, ROMERO, José Manuel (2016): "I. Ellacuría: filosofía de la realidad histórica y crítica de la ideología" en *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*, Faustino Oncina Coves y José Manuel Romero Cuevas (coords.). Granada: Comares, pp. 193-223.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (1995): "La pseudoantinomía entre autonomía y universalidad: un diálogo con Javier Muguerza y su imperativo de disidencia" en *El individuo y la historia: antinomias de la herencia moderna*, Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza Carpintier, Antonio Valdecantos (ccords.). Barcelona, Paidós, pp. 155-170.

TORRES OVIEDO, Jairo, GALVÁN, Gonzalo, GUERRERO-MARTELO, Manuel (2016): "Ética del discurso como núcleo de una teoría de la legitimidad democrática: una forma de repensar la democracia y la ciudadanía en las sociedades modernas", *Astrolabio*, 18, 42-51.