

¿Son los derechos humanos universales?

Por JESÚS GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI

Letrado del Consejo General del Poder Judicial

I. INTRODUCCIÓN. ACERCA DEL SIGNIFICADO DE UNIVERSALIDAD

La Comunidad Internacional celebra durante este año de 1998 el cincuenta aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos. La multitud de actos conmemorativos previstos, las adhesiones suscitadas, el altísimo grado de consenso alcanzado en torno a las proclamas realizadas con tal motivo, no deben ocultar las severas críticas lanzadas a la propia idea de una Declaración Universal de derechos humanos. Se discute su viabilidad (¿acaso es posible elaborar un texto jurídico-político que tenga validez –se entienda lo que se entienda por validez– en todo el mundo?, ¿cómo se puede garantizar tanto su universalidad de origen como su universalidad de destino?) y su deseabilidad (¿una Declaración de esas características no será una manifestación más de la tentación imperialista siempre presente en la filosofía occidental?). Dejemos de lado la incoherencia que pueda haber en festejar de manera militante el 50 aniversario de la Declaración Universal de los derechos humanos y al mismo tiempo negar la viabilidad o/y deseabilidad de una Declaración Universal ¹, y

¹ Si bien la coherencia es una virtud, en ocasiones la incoherencia puede ser socialmente beneficiosa; así, por ejemplo, cuando el resultado de una cierta incoherencia entre los postulados teóricos y el comportamiento práctico se concreta en un comportamiento moralmente correcto, como es el de apoyar la difusión y puesta en práctica de los principios y derechos recogidos en la Declaración Universal de derechos humanos.

analicemos en primer lugar el significado de la pregunta con la que he titulado este artículo: «¿Son los derechos humanos universales?».

Comenzaré apuntando algunas respuestas que me resultan insatisfactorias, pues considero que malinterpretan el significado del interrogante:

- los derechos humanos son universales puesto que están recogidos en un texto que goza de validez universal (pues ha sido ratificado por la práctica totalidad de los Estados);
- los derechos humanos no son universales pues en la elaboración de la Declaración de 1948 no participó un grupo importante de países de África y Asia;
- los derechos humanos no son universales pues su positivación se realiza en ordenamientos jurídicos nacionales y, en general, disfrutan de ellos sólo los nacionales de los respectivos países;
- los derechos humanos no son universales puesto que en una gran parte del mundo las violaciones de los derechos humanos son permanentes;
- los derechos humanos no son universales pues existen importantes comunidades a lo largo y ancho del planeta cuyas tradiciones culturales y políticas son ajenas a –cuando no incompatibles con– la noción misma de derechos humanos.

Entender cabalmente la pregunta que me estoy haciendo requiere alguna explicación previa. En primer lugar, el contexto en el que se desarrolla esta reflexión –y en el que se plantea la pregunta– es un contexto pre-jurídico. No nos vamos a mover en el campo del Derecho positivo –ni nacional ni internacional–, sino en el terreno de la filosofía moral. Vamos a hablar de los derechos humanos como teoría de la justicia, como propuesta ideal de organización social y política. El ámbito de los derechos humanos es el de la ética. En segundo lugar, esta aproximación filosófica al tema de los derechos humanos debe partir de la aceptación de la existencia de diferentes concepciones morales y políticas. El enorme prestigio que el rótulo «derechos humanos» tiene hoy, tanto en la comunidad académica –ciertamente con algún matiz– como en la política –probablemente también con algún otro–, no debe hacernos olvidar que existen diferentes concepciones de la justicia, que hay diferentes maneras de responder a las preguntas «¿qué es justo?», «¿cuáles son los pilares en los que debemos edificar la convivencia social?». Una de las respuestas a esos interrogantes es la que sostiene que los derechos humanos deben ser el núcleo esencial de cualquier modelo de organización social aceptable; pero, repito, hay otras respuestas.

En consecuencia, preguntarse por la universalidad de los derechos humanos es plantearse en primer lugar, la posibilidad y deseabilidad de elaborar un paradigma moral universal y en segundo lugar, si ese paradigma puede descansar en la noción de derechos humanos.

(i) Entiendo por elaborar un paradigma moral universal, establecer un sistema de moralidad crítica válido en todo el mundo, donde se establezca de manera universal cuáles son los bienes de los que todos los seres humanos deben disfrutar, cuáles los derechos de los que deben gozar, cuáles las obligaciones que deben cumplir, y cuáles los objetivos que deben perseguir. La validez de ese *standard* moral universal se concretaría, por un lado, en su papel como criterio guía de la actuación de la Comunidad Internacional, y por otro, en su carácter de referencia inexcusable para todos los Estados nacionales, los cuales deberían incorporarlo a los respectivos Derechos internos.

En relación con el modo de elaboración de ese *standard* moral de validez universal, me limitaré a indicar que no entiendo que se trate de hallar elementos realmente presentes en todas las comunidades y culturas, ni de descubrir presuntas esencias de la naturaleza humana, de las que pudieran predicarse las notas de verdad, inmutabilidad y universalidad. Tampoco se trata de alcanzar un acuerdo universal real entre todos los seres humanos acerca de cuál ha de ser el contenido de esa moralidad crítica. La validez –y la universalidad– de ese *standard* dependerá de que sea susceptible de lograr en torno a él el consenso de todos los participantes en un diálogo ideal en el que dichos participantes reúnen unos requisitos y respetan unas reglas dadas. Podemos decir, en este sentido, que entiendo la universalidad de este *standard* moral como «aceptabilidad, posibilidad de aceptación por todos de esos criterios, *tras ser argumentados*»².

(ii) Una vez analizado el problema de la posibilidad y deseabilidad de elaborar una moralidad crítica universal, deberíamos plantearnos si los derechos humanos pueden constituir la piedra angular del tantas veces citado paradigma moral universal, si esa moralidad crítica puede descansar en la idea de que los seres humanos –los individuos³– tienen determinados derechos de extraordinaria importancia que la Comunidad Internacional y los diferentes ordenamientos jurídicos nacionales deben garantizarles. He señalado anteriormente que los derechos humanos son una entre muchas concepciones de la justicia. No me parece éste el lugar adecuado para analizar las notas básicas de las concepciones de la justicia basadas en derechos, ni las diferencias existentes entre las diferentes éticas normativas. Permítaseme que dé por argumentado que las teorías de los derechos humanos son las que lograrían más fácilmente su aceptación por par-

² Javier de Lucas, «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural», en *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género, Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, citada, pp. 15-39. La cita es de la p. 37. Insisto en que el 'todos' no debe ser entendido como todos los seres humanos de carne y hueso realmente existentes, sino como todos los potenciales participantes en un tipo ideal de discurso. Si no le interpreto mal, eso mismo está diciendo De Lucas con la expresión «*tras ser argumentados*».

³ Considero que una de las notas de las concepciones de la justicia basadas en derechos es su individualismo, que se traducirá en la negativa a aceptar la existencia de derechos humanos colectivos. Más adelante volveré a referirme a esta cuestión.

te de todos los participantes en un debate –tenga éste la dimensión espacio-temporal que tenga– que hubieran asumido que todos los seres humanos son agentes morales racionales, que hubieran partido de la noción de necesidades humanas básicas como un dato fáctico de carácter universal, y que hubieran aceptado determinadas reglas de la racionalidad y del discurso. Debo recordar que el objetivo de este artículo no es tanto justificar los derechos humanos, como justificar su universalidad. Aunque ambas cuestiones están estrechamente vinculadas, me voy a centrar en la segunda, considerando resuelta la primera. Además, como veremos más adelante, muchos de los impugnadores de la universalidad de los derechos humanos, no quieren llevar su crítica a la misma noción de derechos humanos –lo cual es dudosamente viable–. Éstos constituirían –desde ese punto de vista– una buena respuesta a los problemas relacionados con la convivencia humana en sociedad, pero con un ámbito de validez reducido, que no abarcaría a toda la humanidad.

Esto supuesto, podríamos reformular la pregunta que nos interesa en los siguientes términos: ¿pueden los derechos básicos de los individuos convertirse en el elemento esencial de una concepción moral de validez universal –‘aceptable’ universalmente– que guiara la actuación de la Comunidad Internacional, y se convirtiera en referencia inexcusable para todos los Estados nacionales, los cuales deberían incorporar dichos derechos a los respectivos Ordenamientos internos? Responder afirmativamente a esta pregunta es defender la universalidad de los derechos humanos, o lo que es lo mismo, que todos los seres humanos son titulares de los derechos proclamados en ese sistema normativo moral crítico. Responderla negativamente es negar tal universalidad y por lo tanto asumir una validez espacio-temporal limitada para las teorías de los derechos humanos, y en definitiva, sostener que no todos los seres humanos son titulares de derechos humanos⁴.

Planteada así la cuestión, sólo me resta en este primer apartado destacar la relevancia tanto desde una perspectiva teórica como en la práctica de las relaciones internacionales, del debate sobre la universalidad de los derechos humanos. En efecto, y por lo que al ámbito teórico se refiere, tengo la impresión de que una de las cuestiones capitales de la filosofía moral y política de los pasados y de los próximos lustros gira

⁴ Apuntaba anteriormente que me parecía poco factible limitar las críticas a las teorías de los derechos humanos, a uno de sus rasgos característicos, la universalidad. En este mismo sentido, afirmar que sólo determinados seres humanos son titulares de derechos humanos es algo que suena contradictorio. Por ello, creo que Martin Kriele tiene razón cuando afirma que «si nos referimos con la expresión ‘derechos del hombre’ a aquellos derechos que pertenecen al hombre en virtud del hecho de ser hombre, no podemos en consecuencia excluir de estos derechos a ningún hombre o ningún grupo de hombres. Está implícito en el concepto de ‘derechos del hombre’ que o los concebimos como universales o no podemos entenderlos en absoluto. Contestar, en efecto, la universalidad de los derechos del hombre, significa contestar los derechos del hombre *tout court*», «L’universalità dei diritti dell’uomo», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1992, 1, pp. 3-26. La cita es de la p. 3.

en torno a la noción de «universalidad». Ciertamente, durante las dos últimas décadas, y en gran medida debido a la difusión de los planteamientos denominados «comunitaristas», se ha propiciado un debate sobre el ideal universalista y cosmopolita característico de los planteamientos ilustrados, ideal que ha encontrado en las éticas de los derechos humanos una de sus expresiones paradigmáticas.

Aunque es frecuente escuchar en ambientes académicos, políticos y culturales que en los albores del siglo XXI, y ante el fenómeno de la globalización económica, la humanidad se ve amenazada por un universalismo esterilizador que todo lo uniformiza, coincido con Giacomo Marramao cuando afirma que «hace tiempo que la flecha indica un camino diametralmente opuesto al del universalismo». En efecto, tal y como continúa diciendo Marramao, «la tempestad que amenaza a este fin de siglo es la rebelión cada vez más intensa y más extensa de las *políticas de la diferencia* reivindicadas por distintos grupos frente al modelo universalista occidental»⁵.

Fernando Savater⁶ ha presentado este debate en los siguientes términos: por un lado, los defensores de la universalidad sostienen que nos encontramos ante un rasgo distintivo de cualquier proyecto ético digno de consideración y ante un ideal de alcance político que debería orientar a cuantos apetecen el definitivo cumplimiento de la modernidad ilustrada. Por su parte, los adversarios de la universalidad, apunta Savater, critican su ineludible dimensión esterilizadora de la ética, consecuencia de su pecado de abstracción, y ven en ella una coartada de las ambiciones imperialistas de naciones plutócratas, revestidas de una cultura utilitaria de consecuencias uniformizadoras; en definitiva, ven en ella un peligro para la diversidad y la pluralidad de identidades culturales. Como ha señalado Marramao, «(para estos auténticos *fundamentalismos indígenas* de Occidente) las instituciones del universalismo representan el reino del ‘gran frío’ (del *Big Chill*) por estar irremediabilmente marcadas por una *indiferencia* fisiológica frente a las diferentes ‘políticas del reconocimiento’ perseguidas por múltiples ‘comunidades’...»⁷.

Cabe plantearse esta misma cuestión de otro modo⁸, en el que –creo– se intuye una respuesta diferente a la que –creo– se vislumbra en el planteamiento de Savater. Así se dice que nuestro planeta se ha quedado pequeño, que pertenecemos todos a un único ‘*world system*’. Y por otro lado, podemos constatar que las sociedades humanas, a lo largo de la historia, han desarrollado diferentes concepciones cultura-

⁵ «Universalismo y políticas de la diferencia. La democracia como comunidad paradójica», en Salvador GINER y Ricardo SCARTEZZINI (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, pp. 81-96. Las citas son de la p. 85. Esta es la tesis central del libro de Juan José SEBRELI, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Ariel, Barcelona, 1992.

⁶ «La universalidad y sus enemigos», *Claves de la razón práctica*, núm. 49, 1995, pp. 10-19.

⁷ Obra citada, p. 85.

⁸ Por ejemplo, Marcelo DASCAL, «Diversidad cultural y práctica educacional», en *Ética y diversidad cultural*, León OLIVÉ (comp.), F. C. E., México, 1993, pp. 229-252.

les, diferentes concepciones del buen vivir. La globalización que caracteriza este fin de milenio tiende a traducirse en la imposición de un único conjunto de valores, y se convierte en una amenaza para la diversidad cultural, moral y política. Por ello, al abordar la cuestión de la diversidad cultural desde una perspectiva ético-política, tenemos que enfrentarnos a este dilema:

«¿Acaso existe, efectivamente, una única forma básica de buen vivir que, *de jure*, puede imponerse por lo tanto a todos los hombres, o es que puede haber diversas formas, igualmente básicas y legítimas, pero radicalmente distintas, de buen vivir? Si se elige la primera opción, hay que preguntarse además: ¿Acaso disponemos de los medios para conocer objetivamente esos principios ético-políticos universales?, ¿cuál es su contenido?, ¿cómo se pueden aplicar? Si se elige la segunda, las preguntas clave son: ¿Cómo puede conservarse en nuestro planeta chico, y en las condiciones de masificación predominantes en él, la pluralidad de formas de vida que la historia nos ha legado?, ¿cómo pueden coexistir esas formas diversas bajo la presión aplastante de las fuerzas que han transformado el planeta en un 'world system'»⁹.

La discusión no es meramente académica; ha salido de los foros universitarios y está presente en los debates que tienen lugar en la inmensa mayoría de las tribunas públicas. La más o menos apocalíptica tesis de Samuel Huntington sobre el choque de civilizaciones¹⁰, sin duda ha contribuido a popularizar este debate, necesario no sólo como consecuencia de la fuerza de los fundamentalismos religiosos o de los imparables movimientos migratorios. El renacimiento de la antropología, el auge de la filosofía comunitarista, la toma de conciencia de muchas comunidades indígenas de la discriminación que padecían y de la necesidad de reivindicar un lugar en el concierto internacional, y el intento de diferentes concepciones filosóficas y religiosas –inicialmente ajenas a la concepción liberal de los derechos humanos– por mostrar una construcción original y propia de la idea de derechos humanos, han empujado la flecha de la que antes hablaba Marramao en dirección opuesta al universalismo.

Ciertamente, por un lado, asistimos a un auge de los relativismos culturales, que, llevados a sus últimas consecuencias, pueden conducir a negar la posibilidad de elaborar teorías morales válidas más allá de los estrechos límites de las presuntas colectividades culturales, e incluso de discutir racionalmente acerca de cuestiones morales, al sostener algo parecido a la inconmensurabilidad de las costumbres morales. Asimismo, esta relativización y contextualización de la ética y de la justicia, unidas a un malentendido concepto de tolerancia, que nos obligaría a respetar acríticamente cualquier otro plantea-

⁹ *Ibidem*, p. 231.

¹⁰ *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción de José Pedro Tosaus, Barcelona, Paidós, 1997.

miento, está conduciendo a un excesivo culto a la diferencia y a poner el énfasis en las peculiaridades de cada cultura, considerando como moralmente aceptables comportamientos y actitudes que –olvidando este debate– nunca hubiéramos dudado en considerar merecedores de crítica. Por último, la toma de conciencia por parte de la Comunidad Internacional de la explotación a la que muchos pueblos han sido sometidos, ha conducido a la reivindicación de un conjunto de derechos colectivos o derechos de los pueblos –a la autodeterminación, a la identidad cultural...–, que, en ocasiones, pueden entrar en conflicto con determinados derechos de los individuos, y que, además, pueden constituirse en obstáculo insalvable para ese objetivo de elaborar un código moral universal. Sobre estas cuestiones volveré más adelante.

Decía anteriormente que el debate ha salido de los foros académicos y tiene una innegable relevancia práctica. Quizá uno de los foros recientes más relevantes donde se evidenció la importancia y profundidad del debate en torno a la universalidad, fue la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, celebrada en Viena entre el 14 y el 25 de junio de 1993. En efecto, en ella quedaron de manifiesto las importantes disensiones existentes en el seno de la Comunidad Internacional a la hora de formular un texto de derechos humanos de carácter universal (o lo que es lo mismo, a la hora de proclamar los derechos humanos como derechos universales), así como las profundas críticas dirigidas en nombre del relativismo cultural a la Declaración Universal de derechos humanos de 1948. Es verdad que en la Declaración final de la Conferencia de Viena la consideración de los derechos humanos como derechos universales sigue ocupando un lugar preferente, pero ello no debe hacernos olvidar ni las graves dificultades surgidas en ese punto, ni algunos de los planteamientos que se plasmaron en algunas de las Declaraciones regionales preparatorias de la Conferencia de Viena ¹¹.

¹¹ La Asamblea General de las Naciones Unidas convocó en 1990 una Conferencia Mundial de Derechos Humanos a celebrarse en Viena en 1993. Véase *Conferencia Mundial de Derechos Humanos. Declaración y Programa de Acción de Viena, Junio, 1993*, Naciones Unidas, Nueva York, 1993.

El proceso preparatorio de la misma incluyó tres reuniones regionales (Estados de África, Estados de Latinoamérica y Caribe, y Estados asiáticos y del Pacífico), así como una reunión de los Estados miembros de la Conferencia Islámica. Como resultado de esas reuniones se aprobaron cuatro Declaraciones que reflejan paradigmáticamente las peculiaridades culturales, políticas y económicas de sus respectivos Estados signatarios, así como sus diferentes planteamientos en relación con los derechos humanos:

- Declaración de Túnez (2-6 de noviembre de 1992).
- Declaración de San José (18-22 de enero de 1993).
- Declaración de Bangkok (29 de marzo-2 de abril de 1993).
- Declaración de El Cairo sobre los Derechos del Hombre en el Islam (5 de agosto de 1990).

He analizado la aproximación que en estas Declaraciones y en la propia Conferencia de Viena se hace al problema de la universalidad de los derechos, en «Derechos humanos: universalidad y relativismo cultural», *Libro Homenaje a la Corte Interamericana de derechos humanos*, San José, 1994, pp. 209-222.

Asimismo, me parece digno de mención el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas presentado el 20 de abril de 1994, donde si bien sigue habiendo alguna referencia a los derechos humanos como límite a las costumbres, tradiciones y estructuras institucionales de los pueblos indígenas, lo cierto es que dicho Proyecto enfatiza mucho más el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas y al respeto de sus tradiciones y estructuras institucionales ¹².

II. LAS CRÍTICAS A LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Apuntaba anteriormente que la pregunta que estoy intentando responder en este trabajo es de una extraordinaria fecundidad pues abarca un conjunto de cuestiones que han estado en el centro de las preocupaciones de diferentes corrientes de pensamiento en los últimos años ¹³. Así, por ejemplo, desde determinados planteamientos antropológicos se ha insistido en la inconmensurabilidad de las culturas, en la imposibilidad, por tanto, de evaluar su mayor o menor corrección moral, e incluso de buscar lugares de encuentro para dialogar –y eventualmente alcanzar acuerdos– sobre las diferentes nociones de lo que es justo e injusto ¹⁴. Muy vinculados a estos planteamientos antropoló-

¹² Son especialmente ilustrativos los artículos 3, 4 y 33, que dicen así:

Artículo 3: «Los pueblos indígenas tienen el derecho a la autodeterminación. En virtud de ese derecho, son libres para determinar su estatuto político y promover libremente su desarrollo económico, social y cultural».

Artículo 4: «Los pueblos indígenas tienen el derecho a conservar y reforzar sus sistemas jurídicos conservando al mismo tiempo sus derechos a participar plenamente, si así lo eligen, en la vida política, económica, social y cultural del Estado».

Artículo 33: «Los pueblos indígenas tienen el derecho a promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus costumbres jurídicas distintivas, tradiciones, procedimientos y prácticas, de acuerdo con las pautas de los derechos humanos internacionalmente reconocidos».

¹³ Un buen ejemplo de la pluralidad de cuestiones presentes en el debate sobre la «universalidad» se encuentra en el volumen *Universalidad y diferencia*, de GINER y SCARTEZZINI, citado, donde se recogen aportaciones de sociólogos, politólogos, filósofos morales y políticos, antropólogos, epistemólogos y especialistas en relaciones internacionales. Asimismo, son muy ilustrativos de las diferentes cuestiones presentes en este debate el libro *Ética y diversidad cultural*, citado, y el núm. 31 (1994) de los *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, dedicado a *Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación, género*.

¹⁴ Véase Juan José SEBRELI, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, citada, concretamente el apartado «La antropología contra el universalismo» (pp. 47-53), donde afirma lo siguiente: «Si la antropología culturalista liberó al hombre del fatalismo religioso y a la vez del determinismo biológico, en cambio lo convierte en un producto pasivo de la cultura, a la cual debe obedecer sumisamente porque sin ella no es nada; la libertad y el individuo desaparecen por igual. La virtud misma de la antropología, observar las diferencias existentes entre los distintos pueblos, se convierte en la causa de sus defectos, la inclinación al particularismo universalista, al relativismo cultural. La

gicos, se encuentran las tesis indigenistas que ven en las aproximaciones universalistas un intento de perpetuar la situación de marginación en la que se encuentran las Comunidades Indígenas. Dichas concepciones universalistas, al cuestionar la validez de las costumbres y nociones morales indígenas incompatibles con aquéllas, son concebidas por estas aproximaciones como negadoras de su propia esencia y como una nueva manera de impedir la emancipación y la presencia en igualdad de condiciones de las citadas Comunidades Indígenas en la Comunidad Internacional. Por su parte, las teorías comunitaristas al reivindicar la contextualización de la ética y la necesaria dimensión social de la propia identidad individual, han denunciado la imposibilidad de elaborar un código moral universal que descansa en una noción de individuo descarnado, sin raíces. Por último, desde planteamientos morales, religiosos y filosóficos lejanos de la filosofía moral ilustrada, se han reivindicado concepciones alternativas de los derechos humanos, que si bien compartirían con la concepción liberal, una inicial preocupación por la dignidad humana, descansarían en principios y se concretarían en catálogos de derechos y deberes sustancialmente diferentes.

Podemos resumir las críticas que se han esgrimido en contra de la universalidad de los derechos humanos del siguiente modo:

A) No respeta la pluralidad moral y cultural existente en el planeta, supone una actitud incompatible con la tolerancia preconizada por la propia ética liberal, y refleja una tentación imperialista muy presente en occidente.

B) La segunda gran crítica que se dirige al universalismo tiene dos objetivos: la noción de individuo como agente moral racional y la creencia en la posibilidad de construir mediante la razón y el diálogo con los demás individuos-agentes morales racionales un código moral *ex novo* válido para todos los potenciales participantes en ese diálogo, es decir, la humanidad entera.

C) Descansa en una concepción individualista que olvida la dimensión colectiva, los vínculos comunitarios, en la noción de individuo, y en consecuencia no otorga relevancia al tercer elemento de la trilogía revolucionaria de 1789 –la fraternidad–, y niega la existencia de derechos de carácter colectivo.

constatación de la existencia de distintas culturas la lleva a deducir que todas son igualmente válidas y que el antropólogo debe mantener ante ellas una total neutralidad valorativa, pues no existe ninguna ética desde la cual juzgarlas» (p. 48).

Este es precisamente el planteamiento del artículo de Guillermo BONFIL BATALLA, «Implicaciones éticas del sistema de control cultural» en *Ética y diversidad cultural*, citada, pp. 195-204. En ese mismo volumen se recogen otras aportaciones desde la antropología, no siempre coincidentes con el planteamiento que aquí critico. Véase, por ejemplo, Esteban KROTZ, «Visiones alteradas: ensayo sobre vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas» (pp. 205-228). Por su parte, Ernesto GARZÓN VALDÉS ha analizado críticamente las tesis anti-universalistas de origen antropológico en su contribución al libro de referencia, «El problema ético de las minorías étnicas», pp. 31-57, concretamente en las pp. 32 y ss.

2.1. En primer lugar, se dice, que la mera pretensión de elaborar una Declaración Universal de derechos humanos resulta incompatible con la pluralidad moral y cultural existente en el planeta, contradice la defensa de la tolerancia preconizada por la propia ética liberal, y refleja una tentación imperialista muy presente en la cultura occidental.

Si nos planteáramos esta crítica tomando en consideración solamente individuos, difícilmente dedicaríamos más de cinco segundos a rebatirla. Obviamente, el papel de la ética normativa es limitar la pluralidad moral, es precisar de entre las múltiples concepciones morales existentes, cuáles son aceptables y cuáles no, qué planes de vida son correctos y cuáles deben ser prohibidos. Cualquier persona que se embarque por las procelosas aguas de la ética, sabe que una de sus misiones es desterrar del mundo de lo correcto determinados planteamientos, y en ese sentido, limitar la pluralidad moral presumiblemente existente. Sabe igualmente que, actuando de ese modo, no está violando las exigencias de la tolerancia, pues «tolerar no es suspender nuestro juicio acerca de creencias y conductas, sino renunciar a utilizarlo como fundamento de persecución»¹⁵. Y del mismo modo sabe que su comportamiento no puede ser considerado imperialista, pues no intenta imponer coactivamente una determinada concepción del bien, sino simplemente determinar –tras la adopción de un punto de vista caracterizado por las notas de universalidad e imparcialidad y respetando determinadas reglas– cuáles son los bienes más valiosos de los que debemos gozar y las reglas que deben regir nuestra convivencia en aras de permitir alcanzar a los individuos esos bienes valiosos. O negamos la misma posibilidad del discurso ético (por ser intrínsecamente limitador de la diversidad moral, ‘intolerante’ e ‘imperialista’), o descartamos que el discurso ético sea necesariamente perverso, aceptando su carácter intrínsecamente limitador de la diversidad moral, ‘intolerante’ e ‘imperialista’.

Sin embargo, cuando la crítica anterior toma como punto de partida no individuos sino comunidades, el problema adquiere otro cariz. Si bien nadie en España dudaría en considerar moralmente incorrecta la mutilación sexual realizada contra su voluntad por terceros a una ciudadana española, cuando nos encontramos con sociedades en las que dicha práctica es hábito (cuando no regla), algunas voces se alzan contra la posibilidad misma de criticar dicha conducta, pues la mera crítica –se dice– respondería a un intento de imponer una determinada concepción del bien y de poner fin a una determinada práctica cultural (y por ende moral) con el consiguiente ataque a la dignidad de los afectados y empobrecimiento del patrimonio moral y cultural de la humanidad.

Dicho modo de razonar descansa en un conjunto de confusiones¹⁶ y lugares comunes que no por extendidas dejan de ser preocupantes:

¹⁵ Fernando SAVATER, «La tolerancia, institución pública, virtud privada», *Claves de la razón práctica*, núm. 5, 1990, p. 30.

¹⁶ Véase, por ejemplo, GARZÓN VALDÉS, «Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural», en *Claves de la razón práctica*, núm. 74, 1997, pp. 10-23.

a) En primer lugar, la confusión entre, por un lado, relativismo sociológico o descriptivo (en adelante, relativismo cultural), por otro, relativismo normativo, y por último, relativismo metaético o escepticismo ético¹⁷. Dicho con otras palabras, la constatación de la existencia de diferentes culturas y diversas concepciones morales no implica ni que todas ofrezcan respuestas igualmente válidas para los diferentes problemas morales, ni que todas ellas sean incommensurables, siendo imposible, por tanto, la elaboración de un discurso moral que trascienda las barreras de las diferentes comunidades, pues la comunicación en este terreno no sería viable. Constatar que el adulterio puede en una comunidad ser castigado con la lapidación, en otra ser concebido como un comportamiento inmoral jurídicamente no sancionable, y, en otra tercera, ser motivo de elogio, no implica necesariamente ni que las tres sociedades hayan abordado de manera igualmente satisfactoria la cuestión del adulterio, ni que sea imposible –ni indeseable– intentar alcanzar un acuerdo entre las tres comunidades acerca de la valoración moral –y del tratamiento jurídico– más adecuados en relación con el adulterio (no sólo porque eventualmente pudiera haber matrimonios mixtos).

b) En segundo lugar, la confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral. A veces se dice que la pluralidad cultural y moral es un bien que debemos conservar. Si con ello se quiere decir que hay que evitar la imposición coactiva de modelos de conducta que violen la autonomía individual, nada parece más coherente con los principios morales en los que quiero hacer descansar mi argumentación en este artículo, que la defensa del pluralismo así concebido¹⁸. Sin embargo, en ocasiones se invoca dicha pluralidad cultural como límite al discurso moral y como justificación absoluta de toda tradición, cultura y concepción moral. Y eso como ha señalado Garzón¹⁹ es un error por diferentes razones: primero, porque no hay que confundir punto de vista cultural y punto de vista moral; segundo, porque del mero existir no puede derivarse valor ético; y tercero, porque niega a la moral su función primordial, al inmunizar a toda cultura frente a todo tipo de crítica moral (tanto externa como interna) y derivar que todo comportamiento estaría moralmente permitido (negándose así carácter prescriptivo a la moral).

Ciertamente la pluralidad moral de formas de vida y de concepciones del bien es un bien –permítaseme la redundancia– cuando es el fruto de la elección autónoma de planes de vida por parte de individuos; pero derivar de ahí que toda pluralidad de formas de vida –incluso cuando éstas son definidas colectivamente y sin la participación de los individuos en el diseño de las mismas– es moralmente valiosa y debe ser preservada, es simplemente erróneo.

¹⁷ Utilizo estos términos tal y como los emplea Carlos Santiago NINO, en *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984, capítulo 2, «El escepticismo ético», pp. 55 y ss.

¹⁸ No entro a analizar los casos en los que la adopción de medidas paternalistas pudiera estar justificada.

¹⁹ «Cinco confusiones...», citada, pp. 12 y 13.

c) En tercer lugar, la confusión entre relativismo cultural y tolerancia, confusión que está estrechamente vinculada a las dos anteriores. En efecto, el razonamiento sería más o menos el siguiente: en primer lugar, de la existencia de varias concepciones morales, se deduce la existencia de varias respuestas igualmente válidas a los diferentes problemas morales, así como la inconmensurabilidad de las mismas; en segundo lugar, se defiende el valor moral de la diversidad moral existente; y por último, se proclama un principio universal de tolerancia que descansaría en dos pilares: el pluralismo moral y cultural realmente existente, y el escepticismo ético que nos impide evaluar comportamientos, culturas y tradiciones.

Esta confusión nos remite a Locke y a la vieja discusión sobre la vinculación existente entre la tolerancia y una actitud escéptica y antidogmática que nos impide conocer verdades religiosas y morales y que promueve una actitud 'liberal' y respetuosa frente a cualquier creencia diferente e incluso contradictoria. La imposibilidad de justificar la tolerancia desde el escepticismo ha sido suficientemente puesta de relieve por autores como Garzón²⁰, Nino²¹ o Páramo²². En efecto, por un lado, el escepticismo –por definición– no puede ofrecer razones en defensa de la tolerancia (como no puede ofrecerlas en favor de la igualdad de derechos entre mujeres y varones, por ejemplo); y por otro, la consideración de la tolerancia como un valor se inserta necesariamente en una concepción moral determinada que obliga a ser intolerante en determinadas circunstancias, siendo la noción de derechos humanos el elemento definitivo en la fijación de las circunstancias en las que debemos ser intolerantes; en este sentido, se ha dicho que «... la intolerancia no sólo no sería la negación interna de la tolerancia sino una condición *sine qua non* de esta última»²³, quedando en evidencia la inexistencia de conexión lógica alguna entre el relativismo cultural y la tolerancia: ni de la constatación de la diversidad cultural se deduce el valor moral de la tolerancia, ni de la defensa de la tolerancia se deriva el necesario respeto de toda costumbre o tradición; o ¿acaso deberíamos tolerar las tradiciones que son intolerantes con los tolerantes?, o ¿las que implican violaciones de los derechos humanos?

d) En cuarto lugar, la confusión entre abstracción y desprecio por lo particular. Es habitual denunciar las pretensiones universalistas de las éticas ilustradas en general, y de las concepciones de los derechos humanos en particular, por su carácter abstracto que implicaría olvidar datos concretos de la realidad y pasar por alto las peculiaridades culturales de las diferentes comunidades, propiciando una uniformización inaceptable de las normas que regulan el comportamiento de todos los seres humanos. Ernesto Garzón ha argumentado convincentemente

²⁰ Además de «Cinco confusiones...», citada, pp. 10-12, véase «No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia», *Claves de la razón práctica*, núm. 19, 1993, pp. 16-23.

²¹ *Ética y derechos humanos*, obra citada, pp. 53 y ss.

²² *Tolerancia y liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1993.

²³ GARZÓN, «No pongas tus sucias manos...», citada, p. 22.

cuestionando que la aceptación de principios éticos universales implique necesariamente pasar por alto la diversidad cultural realmente existente ²⁴. Siguiendo la distinción propuesta por Onora O'Neill ²⁵ entre abstracción (omisión selectiva, dejar de lado algunos predicados de descripciones y teorías) e idealización (adición selectiva de características que pueden perfectamente faltar en los agentes reales), concluye que la abstracción es indispensable para todo razonamiento lógico o científico y no es en modo alguno patrimonio exclusivo de las posiciones éticas universalistas, por lo que el argumento de la abstracción no es bueno para combatir la pretensión de formular principios éticos con pretensión de universalidad ni para denunciar un supuesto desprecio universalista por lo particular.

Además, el universalismo lejos de responder a una tentación etnocéntrica con vocación imperialista, es su superación. En la medida en que el objetivo de las éticas ilustradas es formular principios morales de validez universal compartidos por los miembros de diferentes comunidades, la diversidad cultural es un dato de la realidad que los universalistas no pueden soslayar, es el punto de partida necesario de cualquier construcción universalista. Ciertamente, como luego veremos, las éticas ilustradas no asumen esa diversidad cultural como un dato intocable, niegan el carácter sacrosanto de cualesquiera formas de vida colectiva, y preconizan tanto la necesidad de analizarlas críticamente, como el diálogo con otras culturas, en definitiva, la apertura al 'otro'. Por ello, parece más indicado reservar el calificativo 'etnocéntrico' a aquellos planteamientos relativistas que al considerar toda comunidad cultural igualmente representativa y valiosa, niegan la viabilidad de todo tipo de prescriptivismo moral, identifican lo moralmente correcto con lo habitual, y favorecen la incomunicación y el aislacionismo moral.

Una característica básica de las éticas ilustradas, sobre la que volveré más adelante, es su individualismo. De ahí que difícilmente pueda afirmarse que la uniformización moral, la formulación de una única concepción del bien, o la fijación de un único modelo de ciudadano virtuoso, se encuentren entre los objetivos de las éticas ilustradas. Por el contrario, éstas más bien persiguen la emancipación individual –obviamente también de las creencias y dependencias colectivas–, o lo que es lo mismo, la autodeterminación de los seres humanos –permitirles ser dueños de su destino–, la elección autónoma por parte de los individuos de su plan de vida; y por ello promueven un acuerdo universal sobre las reglas que permitan perseguir a los individuos –a todos los individuos– su concepción del bien y garantizarles la satisfacción de las necesidades y el disfrute de los bienes, sin los cuales esa autodeterminación individual sería una quimera. Por lo tanto, lejos de conducir a la uniformización esterilizadora, las éticas universalistas implican una extraordinaria aceptación de particularismos, pues frente a otros plan-

²⁴ «El problema ético de las minorías étnicas», citado, pp. 36 y ss.

²⁵ «Ethical reasoning and ideological pluralism», en *Ethics*, vol. 98, 4, 1988.

teamientos que persiguen la promoción universal de las totalidades, del *holón*, fomentan lo individual, lo singular, la diferencia ²⁶.

Entiendo no sólo más justo, sino también más rico y más plural, el mundo propuesto por las éticas universalistas que el mundo propuesto por los planteamientos relativistas, los cuales a fuer de defender a las colectividades existentes y a propiciar una gran cohesión entre ellas, acaban escindiendo más y más a la humanidad, y en definitiva, favoreciendo un planeta que se parecería mucho más a un museo de antigüedades sociales y culturales que a un espacio plural, rico y dinámico. Frente al pluralismo característico del universalismo, el relativismo se caracteriza por un monismo plural, pero monismo al fin y al cabo. En este sentido, me parecen que las siguientes palabras de Bhikhu Parekh referidas a Isaiah Berlin definen perfectamente el modelo relativista:

«Su pluralismo carece de apertura, no permite un diálogo entre los valores en competencia y no es realmente tal pluralismo, sino un monismo plural. Su mundo moral y político queda nítidamente desmenuzado en una serie de islas cerradas y monádicas, dominada cada una por su correspondiente absoluto» ²⁷.

e) En quinto lugar, la confusión entre perspectiva civilizadora e imperialismo. Los planteamientos universalistas suelen ser criticados por su presunto interés en imponer una determinada concepción moral –la occidental– a todo el mundo con independencia de la compatibilidad de dicha concepción con las tradiciones culturales de otras comunidades e incluso de la libre aceptación de aquélla por parte de éstas. Muchas veces se entiende que el objetivo de las éticas universalistas es proyectar como universal un determinado modelo cultural. Nada más lejos de la realidad. Savater ²⁸ ha propuesto diferenciar claramente la idea de cultura de la idea de civilización. Así, define la cultura como el conjunto de logros, usos, saberes y formas de vida que comparte determinada colectividad humana y por el que se distingue de las demás. Por ello, la cultura refuerza el sentimiento de pertenencia de cada uno de sus miembros al grupo común, la identificación con los otros socios y la diferenciación frente a los extraños. Ese sentimiento es compatible con una concepción no esencialista de la cultura, que concibe a ésta no sólo como producto de las tradiciones y de las costumbres, sino también como fruto del dinamismo de los miembros de la comunidad ²⁹. Por eso mismo, las culturas han sido y son muchas, y nunca pueden ser universales, pues mantienen fuera de su ámbito a la multitud de seres humanos que no la comparten, si bien, en todas ellas está presente el embrión de algo que las trasciende. Si no le interpreto mal, es esta misma idea la que ha defendido Feyerabend al criticar la concepción de las

²⁶ SCARTEZZINI, «Las razones de la universalidad y las de la diferencia», en *Universalidad y diferencia*, citada, pp. 17-32; concretamente, pp. 24.

²⁷ *Pensadores políticos contemporáneos*, versión española de Vicente BORDOY, Alianza ed., Madrid, 1986, p. 62.

²⁸ «La universalidad y sus enemigos», citada.

²⁹ Véase en este sentido, De LUCAS, «¿Elogio de Babel?», citado, concretamente el apartado «A propósito del mito de la identidad cultural pura», pp. 23-26.

comunidades culturales como sistemas cerrados y proclamar que «*potencialmente cada cultura es todas las culturas*»³⁰. Savater propone denominar 'perspectiva civilizadora' «a ese trascender su propia clausura autosuficiente, que en mayor o menor grado se encuentra en todas las culturas»³¹. Y añade que la tradición occidental presenta esa perspectiva desde sus orígenes de modo especialmente acusado. En este sentido, no duda en afirmar que «la llamada tradición occidental (que mezcla en su crisol griego, elementos latinos y germánicos, con otros hebreos, hindúes, árabes, egipcios, etc.) no es simplemente una cultura entre las demás sino el bosquejo fundacional de la civilización globalmente humana»³². La relevancia que la filosofía occidental ha concedido a la noción de 'humanidad' abundaría en esta tesis³³, pues implica por un lado, frente al énfasis, característico de todos los relativismos culturales, en el detalle, en lo diferente, en lo peculiar de cada cultura, una reivindicación de lo común, de ese denominador común presente en todos los hombres y en todas las culturas, y por otro, la necesidad de trascender más allá de los estrechos límites de cada cultura.

El citado Savater recurre a una de las tragedias de Esquilo, *Las suplicantes*, para ejemplificar el significado de esa perspectiva civilizadora y para mostrar la presencia de la misma ya en los albores de la cultura occidental. Las hijas de Dánao buscan refugio en Tebas huyendo de los egipcios que quieren desposarse con ellas por la fuerza. Sus frustrados pretendientes las persiguen con belicoso denuedo. Al principio, los tebanos las acogen sin demasiado entusiasmo: por una parte han de respetar las sagradas leyes de asilo, pero por otra son conscientes del peligro de enfrentamiento armado con extranjeros amenazadores. Su primera reacción es recomendar a las fugitivas que se sometan a los usos y leyes de la tierra egipcia de la que provienen. Pero luego, la propia actitud de los perseguidores les hace cambiar de opinión: *sean cuales fueren las leyes culturales de Egipto, es injustificable que se intente violentar a las mujeres*. La situación de las suplicantes recuerda a los tebanos que las personas pueden merecer cierto respeto y apoyo en cuanto tales, más allá de cuáles sean las normas positivamente vigentes en su colectividad. La conclusión importante es que Esquilo está proclamando la existencia de algo que trasciende la identificación de los

³⁰ «Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras», en GINER y SCARTEZZINI (eds.), *Universalidad y diferencia*, citada, p. 40. Feyerabend declara que en este punto su planteamiento es tributario del libro de Renato ROSALDO, *Culture and Truth*, Beacon Press, Boston, 1993.

³¹ Obra citada, p. 12.

³² *Ibidem.*, p. 11.

³³ Si bien es verdad que «la idea de humanidad y de unidad y de universalidad de la historia surge en un lugar determinado, Europa, y en una época determinada, los siglos XVIII y XIX», (...) «la idea de la unidad del género humano y la universalidad de la historia estaba latente en la civilización antigua. Diógenes se consideraba ciudadano del mundo. Los estoicos acuñaron la palabra *cosmopolita*, y Zenón predicaba un Estado ideal cuyo ámbito fuera el mundo entero, sin división en pueblos». Sebreli, *El asedio a la modernidad*, citada, pp. 37 y 27.

seres humanos con su grupo: *ciertos valores no son griegos ni egipcios y deberían ser acatados por ambas sociedades.*

Sin embargo, el episodio histórico probablemente más ilustrativo de ese ideal civilizatorio universal sea la revolución francesa. Tocqueville lo ha explicado magistralmente:

«La revolución francesa procedió, con relación a este mundo, precisamente de la misma manera que las revoluciones religiosas proceden con respecto al otro. Consideró al ciudadano de una manera abstracta, fuera de todas las sociedades particulares, tal como las religiones consideran al hombre en general, independientemente del país y del tiempo. No buscó solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de los hombres en materia política.

Remontándose de este modo a lo que había de menos particular, y por así decirlo, de más *natural* respecto del estado social y del gobierno, pudo ser comprendida por todos e imitada en cien lugares a la vez.

Siendo su tendencia la de regenerar el género humano, más aún que la de reformar Francia, encendió una pasión como nunca hasta entonces habían podido producir las más violentas revoluciones políticas»³⁴.

¿Puede en rigor calificarse como imperialista la actitud de los tebanos? ¿Es imperialista la pretensión revolucionaria de buscar no solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales de todos los seres humanos en materia política? ¿Puede ser tachada de imperialista la actitud de un país (occidental) que da asilo a una ciudadana que ha huido de su país porque no quería someterse a la mutilación sexual habitual en él? ¿O la de un país que acoge a un escritor o a un periodista que han cuestionado costumbres y tradiciones de sus países de origen? ¿Acaso es imperialismo conceder asilo a dirigentes políticos, sindicales, o defensores de los derechos humanos perseguidos en sus países por promover reformas políticas y sociales de carácter democrático incompatibles con las tradiciones de sus comunidades?

En todo caso, mi radical rechazo a utilizar el calificativo «imperialista» para definir las tesis universalistas subyacentes en las teorías éticas ilustradas de las que las concepciones de los derechos humanos son una expresión paradigmática, no me impide reconocer que puede haber un cierto afán proselitista o misionero en las mismas³⁵. La duda

³⁴ *El Antiguo Régimen y la Revolución*, traducción de Dolores SÁNCHEZ DE ALEU, Alianza editorial, Madrid, 1982, tomo 1, pp. 61 y 62.

³⁵ El citado Tocqueville continúa la cita anterior diciendo: «Inspiró el proselitismo e hizo nacer la propaganda. Por eso, en fin, adquirió ese aspecto de revolución religiosa que tanto espanto produjo a sus contemporáneos; quizá se podría decir mejor que ella misma se convirtió en una especie de religión nueva, religión imperfecta, ciertamente, sin Dios, sin culto ni vida eterna, pero que, no obstante, inundó toda la tierra con sus soldados, sus apóstoles y sus mártires igual que el islamismo».

que me surge es si ese afán es criticable o no, pues comparto la tesis tocquevilliana de que «el proselitismo no nace solamente de la sinceridad de la creencia, sino de la idea de la igualdad y de la unidad de todo el género humano»³⁶. Creo que tomarse en serio la idea de humanidad y la igualdad del género humano, obliga a tomar con la misma consideración y respeto los intereses de todos los seres humanos y a desear para los demás lo que deseamos para nosotros. En este mismo sentido, Jack Donnelly ha afirmado lo siguiente:

«Las iniciativas europeas en materia de derechos humanos han sido misioneras en el mejor sentido del término, persiguiendo difundir los beneficios de valores (universales) disfrutados en casa. El temor y la culpa histórica, que encuentran su origen en la ceguera moral y en los abusos de misioneros actuando bajo anteriores *standards* de civilización, no deberían inmovilizarnos frente a los abusos de poder cometidos por dictadores asesinos que se esconden tras el principio legal de soberanía o la reivindicación de diferencias culturales radicales»³⁷.

La constatación de la existencia de una gran diversidad cultural y nuestra voluntad de abordar el problema desde una perspectiva moral, nos obligan no a ser tolerantes con cualesquiera costumbres o tradiciones –tal y como he argumentado en un apartado anterior–, sino a un compromiso que va más allá de la mera indiferencia. Al igual que los tebanos con las suplicantes, no podemos permanecer impasibles ante la miseria, la injusticia, la discriminación, la persecución política o el dolor de otros seres humanos, ni siquiera cuando éstos no pertenezcan a nuestra comunidad, ni compartan nuestras tradiciones, ni tampoco cuando la miseria, la injusticia, la discriminación, la persecución política o el dolor encuentren su origen en alguna tradición y sean conformes con los hábitos de la comunidad en la que viven dichos individuos. ¿No estamos obligados moralmente a intentar contribuir a superar dicha situación?, o ¿acaso nuestras obligaciones morales están referidas tan sólo al mundo del ‘nosotros’? ¿Responder negativamente esta última cuestión puede ser síntoma de actitud imperialista?

f) Decía anteriormente que la primera crítica dirigida al universalismo de los derechos humanos descansaba en un conjunto de confusiones y lugares comunes. Analizadas las confusiones, quiero tan sólo decir unas breves palabras sobre algunos lugares comunes del relativismo, que quizá debamos cuestionar, no sólo por lo equivocado de los mismos, sino por sus consecuencias reaccionarias: en primer lugar, todo relativismo parece asumir una visión monolítica de las diferentes cul-

³⁶ *Oeuvres Complètes*, tomo III, *Ecrits et discours politiques*, vol. 1, p. 507. He tomado la cita de José María SAUCA, *La ciencia de la asociación de Tocqueville. Presupuestos metodológicos para una teoría liberal de la vertebración social*, CEC, Madrid, 1995, p. 300.

³⁷ «Human rights: a new standard of civilization?», en *International Affairs*, vol. 74.1, 1998, pp. 1-24. La cita es de la p. 15.

turas, como realidades homogéneas y cerradas. Luis Villoro nos ha alertado contra ese peligro:

«Cuando se sostiene la necesidad de volver a un ‘ser’ o ‘identidad’ propios, del que estaríamos ‘enajenados’, esos términos tienen que significar algo más ‘profundo’. Habría algo exclusivo, característico, que constituye una cultura, alguna realidad profunda, que se alcanzaría al arrancarnos las máscaras de las culturas recibidas. Por desgracia, esa identidad es inasequible. Toda cultura es histórica, proviene del encuentro entre culturas de orígenes diversos, es resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay ‘esencia’ alguna que descubrir. La búsqueda de ese ‘ser propio’ podría conducir, en cambio, a otra salida: identificarlo con alguna herencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de ‘identidad’ correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio»³⁸.

En efecto, las realidades culturales suelen ser más complejas, contradictorias y ricas que lo que una visión estereotipada y mixtificada de las mismas —a la que con demasiada facilidad suelen acogerse determinados intelectuales occidentales— pudiera hacer creer. Con excesiva frecuencia nos aproximamos a culturas ajenas a las nuestras como si fueran universos aislados y radicalmente diferentes de las restantes. Las siguientes palabras de Salman Rushdie denuncian precisamente este planteamiento:

«Ni la libertad ni el pluralismo son valores exclusivamente europeos. La India fue siempre un país tolerante y plural. Pero ahora hay una corriente de nacionalismo fanático que exige la supremacía cultural y religiosa de lo hindú sobre todas las demás minorías, sean budistas, musulmanas o católicas, una defensa por encima de todo de los valores hindúes. Pero esa ideología es basura, porque no hay nada que sea puramente hindú, nadie es puramente nada (...) ¿Dónde está lo que solamente es hindú, lo que no es nada más que hindú? En ninguna parte. Es una mentira. (...) Hay una gran confusión en los intelectuales occidentales: miran al mundo musulmán y consideran que lo más retrogrado es lo más auténtico, y en ese momento lo vuelven cultura, lo hacen respetable (...) En Occidente, sobre todo en Estados Unidos, se lleva denostar los principios que llaman europeos, dicen que no hay valores universales, lo confunden todo en ese relativismo moral que ahora está de moda»³⁹.

³⁸ «Aproximación a una ética de la cultura», en León OLIVÉ (ed.), *Ética y diversidad cultural*, citada, pp. 131-154. La cita es de la p. 133. Véase en este sentido, De LUCAS, «¿Elogio de Babel?», citado, concretamente el apartado «A propósito del mito de la identidad cultural pura», pp. 23-26.

³⁹ Entrevista en *El País Semanal*, 22 de octubre de 1995.

Igualmente concluyentes resultan estas palabras de la Premio Nobel Aung San Suu Kyi, las cuales deberían constituir el punto de partida inexcusable de cualquier reflexión sobre esta materia:

«Nos resulta sorprendente a los birmanos que conceptos que reconocen la inherente dignidad y los iguales e inalienables derechos de los seres humanos, que aceptan que todos los hombres están dotados de razón y conciencia y que recomiendan un espíritu universal de hermandad, puedan resultar contrarios a nuestros valores autóctonos... La idea de que los birmanos no estamos capacitados para disfrutar de tantos derechos y privilegios como los ciudadanos de los países democráticos es insultante.»

En segundo lugar, los relativismos culturales asumen un ideal que entienden indiscutible por obvio, y que sin embargo conviene explicitar y analizar: pareciera que los seres humanos para desarrollarse moralmente y alcanzar su plenitud deberían ser auténticos, deberían 'volver a sus raíces'. Si bien retomaremos este tema más adelante, al cuestionar la identificación entre identidad individual e identidad colectiva, sí me parece oportuno señalar desde ahora que no tenemos por qué sentirnos vinculados por tal ideal, pues como nos han recordado, por un lado, Garzón Valdés, y por otro Savater, la autenticidad es un ideal reaccionario, es la idolatría de los orígenes⁴⁰, y la determinación de en qué consiste esa supuestamente deseable vuelta a las raíces es una cuestión compleja, mucho más de lo que suponen los relativistas⁴¹.

2.2. La segunda gran crítica que se dirige al universalismo tiene dos objetivos: la noción de individuo como agente moral racional y la creencia en la posibilidad de construir mediante la razón y el diálogo con los demás individuos-agentes morales racionales un código moral *ex novo* válido para todos los potenciales participantes en ese diálogo, es decir, la humanidad entera. En definitiva, se cuestiona el ideal universalista, tanto al criticar esa visión del individuo como agente moral capaz de actuar según principios universales, con independencia de su

⁴⁰ La cita es de León WIESELTEIR, y dice así: «La autenticidad es un ideal reaccionario. Estrictamente hablando es un antiideal. Afirma: lo que ha sido es lo que debe ser. Es la idolatría de los orígenes». La tomo de «Cinco confusiones...», citado, p. 17.

⁴¹ SAVATER («Volver a las raíces», *El País*, 13 de diciembre de 1996) decía a este respecto: «Una de las metáforas actualmente más cacareadas es la de 'las raíces' de cada persona y pueblo, que todos debemos 'recuperar', nadie debe 'olvidar' y cualquiera tiene llegado el caso que 'defender' (...) Según este planteamiento, las 'raíces' son aquello que nos une a lo más intransferible de nuestra idiosincrasia, al hecho diferencial que constituye nuestra verdad (...) los ilustrados también querían volver a las raíces *humanas* y precisamente supusieron que eran tales raíces lo que todas las personas compartimos, sean cuales fueren las diferencias de sus lenguas, sus culturas o sus creencias. Sin duda estas diferencias son las flores y frutos que enriquecen el jardín humano, pero son las raíces compartidas las que dan a éste su sentido de futuro. Sólo una época tan adversa a la abstracción racional como la nuestra puede considerar 'empobrecedor' este vislumbre de nuestra condición más allá de la hojarasca variopinta que nos distrae de ella e impide alcanzar los necesarios acuerdos esenciales. ¿Volver a las raíces? Cuanto antes. Para a partir de ellas valorar las diferencias, sopesar la historia y establecer los derechos. Pero volver a las raíces ilustradas, a la raíz común de nuestro parentesco.»

propia experiencia vital y del contexto cultural en el que vive, como al cuestionar la posibilidad de alcanzar consensos morales transculturales. Son ciertamente las viejas críticas esgrimidas por el romanticismo y el historicismo contra los ideales ilustrados y por cierto pensamiento conservador –piénsese en Burke, por ejemplo– contra la idea de derechos humanos.

Por un lado, se dice que ese individuo plenamente autónomo y cosmopolita propugnado por los ilustrados no sólo no existe, sino que es una mala abstracción de la realidad. El intento de abstraer al individuo de la realidad, el intento de hallar los rasgos comunes a todos los seres humanos, olvidando su entorno social y sus circunstancias, lleva a identificar a los individuos con una facultad: su capacidad de razonar y de elegir, con otras palabras, su capacidad de obrar con autonomía. Es esta capacidad la que caracteriza a los seres humanos y la que les confiere su especial dignidad. Es esta capacidad la que pretenden garantizar los derechos humanos. Lo que nos caracteriza en tanto que seres humanos no son los fines que perseguimos, sino la capacidad de elegirlos. Por eso, la identidad de los seres humanos no está constituida por los fines que persiguen, ni por los valores o deseos que pueden asumir. El 'yo' es anterior a sus fines. En definitiva, las éticas ilustradas se caracterizan por otorgar una prioridad moral absoluta al sujeto sobre sus fines y sobre los vínculos sociales que mantiene. De ahí que el pensamiento ilustrado presente a los individuos como capaces de reinventarse permanentemente a sí mismos, con la facultad de elaborar, revisar y modificar continuamente sus concepciones de la vida. Por eso, una crítica que de manera recurrente se ha esgrimido en contra del liberalismo tiene que ver con su supuesta neutralidad moral, con su indiferencia con respecto a las diferentes concepciones del bien, con la prioridad que otorga a lo justo sobre lo bueno. En efecto, el liberalismo perseguiría elaborar un discurso moral y político, del que se podría predicar su universalidad, precisamente porque se centra en la justicia (en fijar las reglas del juego), y no en proponer valores materiales o sustantivos.

Esta concepción de los individuos como agentes con capacidad para elaborar, revisar y modificar sus planes de vida ha sido criticada desde perspectivas comunitaristas, por presentar de manera errónea las relaciones que mantenemos los seres humanos con nuestras concepciones del bien, con los fines que perseguimos o los valores que asumimos. Nino ha resumido la percepción que los comunitaristas tienen de los individuos tal y como las éticas ilustradas los conciben: «... como entes «noumenales», que no sólo carecen de un «telos» distintivo sino que su identidad es independiente aún de sus deseos e intereses subjetivos y de sus relaciones con otros individuos y con el medio social»⁴². Pero, se preguntan los comunitaristas, ¿se ajusta esta visión a nuestra experiencia moral? ¿Podemos modificar permanentemente

⁴² *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, p. 139.

nuestras concepciones del bien y sustituirlas por otras, o somos quienes somos precisamente por los valores que asumimos y de los que difícilmente podemos desprendernos? Los comunitaristas han criticado estos planteamientos ilustrados universalistas por haber olvidado la necesaria dimensión contextual de la ética, por haber despreciado el importante papel que la comunidad –sus tradiciones, sus costumbres, sus relaciones– desempeña en la conformación de la identidad moral de los individuos, y por haber ignorado que los seres humanos, lejos de ser anteriores e independientes de sus fines, están constituidos precisamente por ellos. Los comunitaristas insistirán siempre en «la miopía liberal para no ver hasta qué extremo la persona es parasitaria de la sociedad respecto a la imagen que tiene de sí misma, incluso cuando se concibe como individuo»⁴³. Garzón Valdés ha denunciado estos planteamientos por incurrir en el grave error de confundir identidad individual e identidad social y en consecuencia, reivindicar la pertenencia ('membreía') a una comunidad como un bien primario⁴⁴. De nuevo la vieja crítica contextualista esgrimida por el romanticismo y el historicismo a la idea ilustrada de sujeto y a la pretensión liberal de reconstruir más allá del contexto, una forma ideal de organización social y de razonamiento moral.

No sólo ha sido criticada la concepción del individuo como agente moral racional por errónea e incompatible con nuestra experiencia moral, sino también por ser un constructo peligroso. En primer lugar, porque bajo esa apariencia de individuo abstracto subyace una determinada noción de individuo –con unos determinados rasgos y valores contingentes– que se quiere presentar como neutral y común a todos los seres humanos, y que sirve para imponer como universal su particular visión del mundo. Este peligro ha sido denunciado desde el relativismo, y también desde el feminismo⁴⁵. Es además una construcción peligrosa, pues priva a los hombres de un lugar en el mundo que les permita definirse como humanos, que dé sentido a sus opiniones y comportamientos. Hannah Arendt, desde una perspectiva diferente, ha utilizado estos mismos argumentos: «La abstracta desnudez de no ser nada más que humanos era el mayor peligro... Parece que un hombre que no sea más que un hombre perdiera las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como un semejante»⁴⁶. Los

⁴³ Stephen MULHALL y Adam SWIFT, «El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas», traducción de Enrique LÓPEZ CASTELLÓN, *Temas de hoy*, Madrid, 1996, pp. 44-45.

⁴⁴ «Cinco confusiones...», citada, pp. 14-18.

⁴⁵ Ese agente moral racional no sería tan neutro como lo pretende el liberalismo, pues ni está plenamente descontextualizado desde una perspectiva histórica y social, ni es sexualmente neutro, por lo que no puede hacerse descansar toda la construcción del edificio moral en un agente, que bajo esa apariencia de neutralidad, tiene una visión del mundo con un cierto sesgo de género. Sobre este tema, me parece especialmente sugerente el planteamiento de Seyla Benhabib cuya pretensión es integrar las críticas 'feministas' en el marco de las éticas ilustradas. Véase «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», en *Feminismo y ética, Isegoría*, núm. 6, Madrid, 1992.

⁴⁶ *Los orígenes del totalitarismo*, tomo 2, *Imperialismo*, versión española de Guillermo SOLANA, Alianza ed. Madrid, 1987, capítulo 9, «La decadencia de la nación-

seres humanos adquirimos la condición de tales cuando nos sentimos parte de un paisaje, miembros de una comunidad, herederos de unas tradiciones, partícipes en unos proyectos comunes, etc. Pareciera que sólo a través de la identificación en un pueblo, pudiéramos alcanzar nuestra propia identidad, y ser reconocidos como interlocutores válidos por los demás. Garzón Valdés niega la existencia del dilema en el que descansa este modo de argumentar: «o se es cosmopolita y entonces se carece de identidad personal, o se posee identidad personal y entonces hay que propiciar lo que podría llamarse ‘cultura parroquial’»⁴⁷. El ideal cosmopolita quedaría destinado al arcón de las utopías (y dentro de él, al cajón de las peligrosas).

Carlos Thiebaut ha respondido a estas críticas al modelo liberal ilustrado⁴⁸, sugiriendo que han puesto en evidencia la deficiente auto-comprensión que el proyecto liberal tiene de sí mismo. En su opinión, no es cierto, como muchos críticos y defensores del liberalismo sostienen, que éste se reduzca a la propuesta de un modelo social neutral abstracto con respecto a individuos y comunidades reales y morales. Las ideas ilustradas de libertad, igualdad, fraternidad –y la misma noción de derechos humanos– ni son ideas neutrales ni son ideas particularistas; son ideas y valores que se han producido en un proceso histórico de aprendizaje de modelos de convivencia que reconocen la existencia de concepciones distintas del bien. En opinión de Thiebaut, la verdad del liberalismo radicaría en que la construcción de un orden social que se reconoce internamente pluralista requiere sujetos reflexivos; en este sentido, el «yo» del liberalismo, el individuo como agente moral y racional, no es un yo descarnado y abstracto, sino un yo reflexivo que puede someter a crítica su vida moral; es un «yo» que asume que aunque nos socialicemos en un mundo dado (con normas y valores), ello no garantiza que esas normas y valores sean válidos. Thiebaut quiere poner de relieve que esa noción de individuo demuestra que las concepciones liberales no son moralmente anómicas ni neutrales, en contra de lo sostenido por el comunitarismo. Asimismo el «yo» liberal nunca ve su identidad confundida con la identidad social (en el supuesto de que ésta existiera). Es un «yo» abierto al otro, no encerrado en las fronteras del ‘nosotros’, con capacidad de criticar

estado y el final de los derechos del hombre», pp. 392-438 (la cita es de la p. 435). En este capítulo reivindica el pensamiento de Burke y su afirmación de que los derechos humanos eran una ‘abstracción’, que resultaba más práctico apoyarse en la ‘herencia vinculante’ de los derechos que uno transmite a sus propios hijos como la misma vida y reclamar los derechos propios como «derechos de un inglés» más que como derechos inalienables del hombre; o que los derechos de que disfrutamos proceden de dentro de la nación, de forma tal que no se necesitan como fuente del Derecho ni el Derecho natural, ni los mandamientos divinos, ni ningún concepto de la Humanidad (p. 434).

⁴⁷ «Cinco confusiones...», citado, p. 17.

⁴⁸ Véase *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993. Mi exposición de su planteamiento está basada en Carlos GÓMEZ SÁNCHEZ, «Entrevista con Carlos Thiebaut: Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral. El debate entre comunitarismo y liberalismo», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 3, 1994.

el medio en el que se ha socializado, y de aprender del otro. No está de más recordar que de acuerdo con lo sostenido por los más solventes teóricos del desarrollo moral, alcanzamos el último estadio del desarrollo moral precisamente cuando adquirimos la capacidad de criticar la moralidad convencional y formular principios éticos destinados a toda la humanidad⁴⁹.

Esta discusión tiene gran relevancia de cara al tema que nos ocupa, en primer lugar, porque el comunitarismo cuestiona que la noción de derechos humanos individuales pueda constituir el elemento nuclear de una teoría de la justicia aceptable –cuestión ésta en la que ahora no voy a entrar–, y en segundo lugar, porque cuestiona igualmente la viabilidad de un proyecto ético universal, de ese esperanto moral que ha criticado Michael Walzer. La comunidad –y no la humanidad– es el espacio moral natural, es el espacio en el que los individuos pueden desarrollarse como agentes morales. De modo, que desde una perspectiva comunitarista el individuo cosmopolita es una entelequia, y la posibilidad de alcanzar un acuerdo sobre concepciones morales de validez universal a partir de un diálogo intercultural presenta graves dificultades. En efecto, la propia idea de razón pasa a ser cuestionada como una construcción propia de un lugar y de una época dados, y la misma posibilidad de un diálogo racional intercultural puesta en entredicho. La defensa de una moralidad crítica universal alcanzable a través del diálogo es una propuesta con una validez espacio-temporal limitada; ese diálogo racional no puede ser el instrumento del que servirnos para construir un *standard* moral universal. Giacomo Marramao ha querido mostrar una cierta debilidad de la propuesta de Rawls en este punto (y creo que su crítica vale también para las propuestas de Apel o Habermas), al sugerir que «el ‘velo de ignorancia’ que está en la base de la ‘posición original’ del contrato es en realidad demasiado sutil; convendría aumentar su espesor, si queremos incluir sujetos que no están al corriente de hechos como la Revolución francesa, o que no se encuentran dispuestos a atribuir un significado universal a los valores que la caracterizan»⁵⁰.

En el fondo está presente de nuevo el problema de la supuesta inconmensurabilidad de las diferentes ‘moralidades’ existentes. Frente a la tesis ilustrada que vincula una naturaleza humana ético-racional universal, una concepción progresiva de la historia como triunfo de la razón, y la posibilidad de alcanzar un acuerdo universal sobre unas normas que permitan a todos los seres humanos perseguir su plan de vida, se presenta la diversidad cultural como la mejor demostración de la existencia de una pluralidad de concepciones del bien, de jerarquías diferentes de valores, y en definitiva de la imposibilidad de establecer un criterio que presuponga una única medida para el comportamiento racional y que sirva de referencia para el diálogo racional.

⁴⁹ Estoy pensando en PIAGET y en KOHLBERG. Véase de éste último *The Philosophy of moral development*, Harper and Row, Nueva York, 1981.

⁵⁰ «Universalismo y políticas de la diferencia», obra citada, p. 91.

Ahora bien, creo que podríamos argumentar, en primer lugar, tal y como lo ha hecho por ejemplo, Hillary Putnam, que hay una evidente contradicción en considerar como inconmensurables conceptos que los teóricos utilizan cotidianamente, o que la evidencia de la comunicación es la mejor réplica a los teóricos de la inconmensurabilidad y de la incomunicabilidad⁵¹. En segundo lugar, quizá no debiéramos ser tan pesimistas a la hora de intentar elaborar ese *standard* moral universalmente válido. Creo que no debemos pedir imposibles a la ética, y por ello, no debemos perseguir absolutos inalcanzables ni buscar verdades objetivas al margen de nuestra experiencia moral. Permítaseme que no aborde estas cuestiones con el detenimiento que requieren. Me limitaré a indicar que, proclamando la condición de todos los seres humanos como agentes morales racionales, partiendo de la noción de necesidades humanas básicas como un dato fáctico de carácter universal, asumiendo la pluralidad cultural y las diversas tradiciones existentes como una realidad, y respetando determinadas reglas de la racionalidad y del discurso, no hay por qué entender dicha empresa como inalcanzable. ¿Acaso en 1948 no se dieron grandes pasos precisamente en esa dirección?

2.3. La tercera crítica va dirigida al carácter individualista de las concepciones éticas ilustradas, y en concreto de las concepciones de los derechos humanos. En efecto, como hemos visto en el apartado anterior, el individualismo es un elemento esencialmente vinculado al universalismo característico de las éticas ilustradas. Por un lado, las concepciones morales universalistas asumen la existencia de una gran comunidad –la humanidad– y de sujetos individuales, existiendo entre ambos polos, comunidades políticas, culturales, étnicas, lingüísticas... sin personalidad moral propia, sin capacidad, por tanto, para ser titulares de derechos humanos. Desde el relativismo cultural, y también desde el comunitarismo se criticará a las éticas universalistas-individualistas por negar *status* moral a las comunidades en las que nos socializamos y por negarles capacidad de ser titulares de derechos (humanos). Desde estas perspectivas se reivindica la noción de derechos humanos colectivos, cuestionándose que sólo los individuos puedan ser titulares de este tipo de derechos.

Por otro lado, la consideración de los individuos como agentes morales racionales, tal y como hemos apuntado en el apartado anterior, conduce a otorgar una prioridad moral absoluta al sujeto sobre sus fines y sobre los vínculos sociales que mantiene. Por ello, desde perspectivas comunitaristas y socialistas se ha criticado este tipo de planteamientos por olvidar la ineludible dimensión colectiva de la vida humana, por asumir una concepción conflictiva de las relaciones sociales y olvidar la sociabilidad como un elemento esencial de la identidad humana. En este sentido se critica a las éticas ilustradas por haber olvi-

⁵¹ He tomado la referencia de Giorgio de Finis, «La filosofía y el método de la cultura. Relativismo y método antropológico en Wittgenstein, Kühn, Feyerabend y Rorty», en GINER y SCARTEZZINI (eds.) *Universalidad y diferencia*, citada, pp. 187-209.

dado el tercer elemento de la célebre trilogía revolucionaria francesa de 1789, la fraternidad, y por haber excluido del catálogo de derechos humanos, aquéllos vinculados a la idea de solidaridad. Sin duda está justificado dirigir esta crítica a determinadas concepciones morales liberales –aquellas que Macpherson calificó como individualistas pose-sivas⁵²–, mas entiendo que dentro del marco de las éticas ilustradas cabría perfectamente incluir estas referencias a una noción fuerte de sociabilidad, recuperar para la fraternidad un lugar privilegiado junto a la libertad y la igualdad, y ampliar el catálogo tradicional de derechos humanos, ubicando los derechos económicos y sociales junto a los civiles y políticos.

Creo que es más complejo el primero de los problemas apuntados en este apartado, sobre todo en relación, por un lado, con el derecho de los pueblos a la autodeterminación, y por otro, con las minorías étnicas, y los derechos de las mismas en marcos jurídico-políticos multiculturales. ¿Tienen las minorías como tales, colectivamente consideradas, derechos conceptualmente diferentes de los que tienen los individuos pertenecientes a las mismas? Este tema ha sido objeto de una vasta literatura y de relevantes polémicas, en las que ahora no voy a entrar⁵³. Me voy a limitar a repetir algo apuntado en páginas anteriores y que me parece lo más relevante en relación con la pregunta que estoy intentando responder en este trabajo: no creo defendible el carácter sacrosanto de las formas de vida colectiva. Como ha señalado David Gauthier, «la idea de que las formas de vida tienen derecho a sobrevivir (...) es un recién llegado al escenario moral. Es también una idea totalmente equivocada. Son los individuos los que cuentan; las formas de vida importan sólo como expresión y sustento de la individualidad humana»⁵⁴.

III. A MODO DE CONCLUSIÓN

Reformulaba al inicio de este trabajo la pregunta que da título al mismo en los siguientes términos: ¿pueden los derechos básicos de los

⁵² *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan Ramón CAPELLA, ed. Fontanella, Barcelona, 1970.

⁵³ Me remito al conocido volumen *The rights of minority cultures*, Will KYMLICKA (ed.), Oxford University Press, 1995, y a los artículos de GARZÓN VALDÉS y De LUCAS citados en este trabajo.

⁵⁴ *Morals by agreement*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 288, citado por GARZÓN VALDÉS en «El problema ético de las minorías étnicas», p. 44. En este mismo sentido, Garzón dirá que «a diferencia de lo que sostienen los comunitaristas, creo que cuando se trata del desarrollo político, social y cultural, no existen 'vacas sagradas' como no sean los seres individuales».

Una postura diferente es la mantenida por Javier De LUCAS en «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural», citado, donde defiende la necesidad de incluir determinados derechos colectivos dentro del catálogo de los derechos humanos, «siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual» (p. 20).

individuos convertirse en el elemento esencial de una concepción moral de validez universal –‘aceptable’ universalmente– que guiara la actuación de la Comunidad Internacional, y se convirtiera en referencia inexcusable para todos los Estados nacionales, los cuales deberían incorporar dichos derechos a los respectivos ordenamientos internos? Decía entonces que una respuesta afirmativa implicaba la defensa de la universalidad de los derechos humanos, mientras que la respuesta negativa suponía negar tal universalidad y por lo tanto asumir una validez espacio-temporal limitada para las teorías de los derechos humanos.

Mi respuesta es afirmativa. Si queremos abordar determinados problemas morales (¿qué derechos tenemos?, ¿qué deberes?, ¿qué objetivos debemos perseguir?), debemos hacerlo desde una perspectiva universal. En primer lugar, por definición de ética. En efecto, adoptar una perspectiva ética, adoptar el punto de vista moral, supone tomar en consideración de manera imparcial e igualitaria los intereses de todos los individuos, e implica «la aceptación de principios y reglas de validez universal y el rechazo de una concepción de la moralidad entendida como *‘Sittlichkeit’*»⁵⁵. Por lo tanto, o renunciamos a abordar estos problemas desde una perspectiva ética, o en caso contrario, nuestro planteamiento ha de ser imperiosamente universal.

En segundo lugar, por razones normativas: es moralmente deseable adoptar la perspectiva universal. Me planteaba si cuando nos preguntamos por el modo ideal de organizar ‘nuestra’ convivencia en sociedad, debemos adoptar una perspectiva universal, o si quizá sería mejor plantearnos esas cuestiones desde otra perspectiva (estatal, nacional, étnica, religiosa, comunitaria). Cuando nos formulamos esa pregunta, tan difícil como determinar el modo de organizar satisfactoriamente la vida en sociedad, es concretar el ámbito de aplicación del término «nuestra». ¿Debemos preocuparnos por organizar la convivencia de las personas de nuestra misma raza, de nuestra misma religión, de nuestra misma comunidad natural –signifique esto lo que signifique–, de nuestro mismo Estado, de nuestra misma lengua?, o ¿debemos plantearnos el mismo problema tomando como referencia a toda la humanidad? ¿Hay algo moralmente positivo en ampliar el círculo de lo «nuestro» hasta hacerlo coincidir con la humanidad en su conjunto? Si bien es verdad que la palabra «nosotros» no tiene la misma fuerza en la oración «un ser humano como nosotros» que en oraciones del siguiente tenor «un judío como nosotros», «un varón como nosotros», «un británico como nosotros», «un aimara como nosotros», «un proletario como nosotros», o «un negro como nosotros», y probablemente no haya nada criticable desde una perspectiva moral en ello, no es menos verdad que sí hay algo moralmente criticable en que, por ejemplo, los funcionarios policiales de un país dado hagan depender el trato que dispensan a un detenido de su nacionalidad (etnia, religión, lengua, sexo), en que un

⁵⁵ Ernesto GARZÓN VALDÉS, «El problema ético de las minorías étnicas», citado, p. 31.

médico que presencia por casualidad un accidente se plantee las mismas cuestiones a la hora de decidir cómo actuar en relación con los heridos, o en que nosotros –particulares– mostremos más preocupación por un indigente que por otro, simplemente porque el primero es, en virtud de algún rasgo cualquiera, uno de ‘nosotros’, y el segundo no⁵⁶.

Sea por razones esencialistas que nos recuerdan nuestra común pertenencia a la humanidad, y que otorgan una relevancia moral a esta Comunidad, o por razones de tipo contingente como las evocadas por Rorty, parece asumible identificar –como este autor propone– la noción de progreso moral con la ampliación del círculo del ‘nosotros’, con la inclusión en él de personas inicialmente ajenas a él por razones históricas, culturales, religiosas, étnicas... Con otras palabras, no parecen defendibles desde una perspectiva ética aquellos planteamientos que se preocupan tan sólo por resolver los problemas de los miembros de una comunidad dada; dicho de otro modo, parece moralmente más aceptable aquel tipo de planteamientos que no dejan fuera de su preocupación a ningún grupo humano. ¿Qué puede haber de criticable en el deseo de elaborar una moral crítica que pueda ser compartida por todos los seres humanos con independencia de sus ‘moralidades’ de origen, de su raza, religión, tradición, sexo, lengua...?

Hay otro argumento de carácter diferente pero que nos aboca a la misma conclusión. Incluso si aceptáramos que «nuestra comunidad» –aquella por cuya justa ordenación nos preocupamos en exclusiva– no es la humanidad, sino otra definida por algún rasgo dado (raza, religión, tradiciones, lengua, fronteras naturales o artificiales...), debemos dejar un pequeño espacio «*malgré nous*» a la humanidad, pues es necesario proponer un modelo de relaciones entre las diferentes comunidades que habitan el planeta; y en este punto forzosamente habrá que defender principios con validez universal, sean éstos los de no injerencia y absoluta soberanía nacional (étnica, religiosa, cultural, lingüísti-

⁵⁶ La lectura del libro de Richard RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge University Press, 1989; hay traducción castellana, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996) resulta de utilidad a la hora de abordar estas cuestiones. De hecho, aunque Rorty se distancia de la defensa de la existencia en todos los seres humanos de un elemento común –«*our essential humanity*»– que sirviera para justificar determinados deberes de solidaridad entre los humanos (de manera coherente con la premisa fundamental de su libro, consistente en rechazar todo elemento que esté más allá de la historia y de las instituciones, y compatible con la asunción de que una creencia puede servir para regular comportamientos entre gente plenamente consciente de que dicha creencia está creada por algo no más profundo que circunstancias históricamente contingentes), sí afirma, por un lado, que los sentimientos de solidaridad son una cuestión de semejanzas y diferencias que nos afectan de manera notable, dependiendo el modo de afectarnos de circunstancias contingentes históricamente, y por otro, que hay algo que podemos llamar «progreso moral» que se mueve en dirección a mayores cotas de solidaridad, entendiéndolo ésta no como el reconocimiento de una misma esencia en todos los seres humanos, sino como la capacidad para percibir cada vez más diferencias tradicionales (tribu, raza, religión y otras) como irrelevantes al compararlas con las semejanzas que existen en relación con el dolor y la humillación, en definitiva, la capacidad de pensar en personas abiertamente diferentes de nosotros como incluidas en la categoría de «nosotros».

ca...), o los que defienden la necesidad de establecer –de manera participativa, garantizando la igual presencia de todas las concepciones morales y políticas...– un *standard* de civilización que actúe como cemento social de una auténtica comunidad internacional, de la que sólo serían genuinos miembros los que satisficieran los requisitos establecidos por dicho *standard*.

La primera observación que debemos realizar es que el mismo debate que se producía entre concepciones liberales y comunitaristas en el contexto estatal o comunitario, se reproduce ahora en el marco de las relaciones internacionales. Jack Donnelly ha presentado 4 modelos de relaciones internacionales, de los cuales sólo tres son relevantes en la práctica: en primer lugar, el modelo *burkeano*, basado en la idea de que unos pueblos se han desarrollado más que otros, y por lo tanto, deben disfrutar de más derechos y de un mayor protagonismo en la esfera internacional. En segundo lugar, el *hobbesiano*, basado en las nociones de autodeterminación e igual soberanía, reproduciría su ‘incivilizado’ estado de naturaleza en el marco de las relaciones internacionales, y garantiza la pertenencia a la Comunidad Internacional a todo Estado que controle su territorio y cumpla con las obligaciones que haya asumido. Este modelo presenta el gran atractivo de hacer desaparecer la barrera entre pueblos civilizados y bárbaros, y de asumir un modo más igualitario de concebir la soberanía. Presenta el gran inconveniente de haber reducido la autodeterminación a mera descolonización, al reconocimiento a las colonias de su derecho a convertirse en estados independientes y soberanos, con el consiguiente olvido de las consideraciones de justicia en el ámbito de las relaciones internacionales. Todo el mundo fue reconocido como civilizado, pero la noción de ‘civilización’ perdió todo contenido. Michael Walzer⁵⁷ defendió un modelo ‘comunitarista’ de relaciones internacionales en algunos de sus primeros trabajos, que no difería básicamente de este modelo ‘hobbesiano’. Por último, el modelo *lockeano*, persigue la elaboración de un *standard* universal de civilización construido en torno a la noción de derechos humanos, impone la adhesión a determinados *standards* morales como condición para formar parte de la Comunidad Internacional, y obliga a los miembros de ésta a garantizar tales derechos. Retoma la vieja preocupación iusnaturalista por nuestra común humanidad, rechaza la explotación colonial y muestra una especial preocupación por proteger y mejorar la situación de los más débiles⁵⁸.

⁵⁷ *Just and unjust wars*, Allen Lane, Londres, 1977, y «The moral standing of states: a response to four critics», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 9, 1980, núm. 3. R. J. Vincent ha hablado para referirse a los planteamientos de Walzer, de ‘community sovereignty’ en lugar de ‘state sovereignty’, poniendo de relieve de ese modo las grandes semejanzas existentes entre ambas concepciones. Véase *Human rights and international relations*, Cambridge University Press, 1986; concretamente pp. 115 y ss.

⁵⁸ «Human rights: a new standard of civilization?», *International Affairs*, 74, 1, 1998, pp. 1-24, concretamente, pp. 11-14.

Donnelly se decanta por el modelo «lockeano» y no duda en reivindicar la necesidad de algo parecido a un *standard* de civilización que nos proteja de la barbarie de un irrestricto principio de soberanía nacional que conduciría a innumerables millones de individuos y a pueblos enteros al abandono internacional⁵⁹. Un planteamiento semejante ha sido defendido por Rawls recientemente⁶⁰. En efecto, Rawls ha propuesto reformular el marco de las relaciones internacionales a la luz de un razonable Derecho de gentes que elimine el derecho a la guerra y el derecho a la autonomía interna del Derecho Internacional. Define Rawls el Derecho de gentes como «una familia de conceptos políticos con principios de derechos, justicia y bien común, que especifica el contenido de una concepción liberal de la justicia aplicable al derecho internacional. Proporciona los conceptos y principios por los cuales ese derecho debe ser juzgado» (p. 55). Rawls pretende elaborar un derecho de gentes no exclusivamente liberal, y aunque hace de los derechos humanos un elemento básico de ese derecho de gentes, propone una concepción ‘débil’ de aquéllos, entendiéndolos como no dependientes de ninguna moral comprensiva o concepción filosófica de la naturaleza humana –precisamente para evitar una excesiva influencia de la tradición política occidental–, sino como «(expresión de) un patrón mínimo de instituciones políticas bien ordenadas para todos los pueblos que pertenecen como miembros de buena fe, a una justa sociedad política de los pueblos» (p.72). Los derechos humanos así concebidos, no pueden confundirse con los derechos constitucionales o los derechos de la ciudadanía democrática (p. 74), e incluirían «aquellos derechos básicos como el derecho a la vida y a la seguridad, el derecho a la propiedad personal y los elementos del debido proceso, al igual que el derecho a la libertad de conciencia, el derecho de asociación y el derecho a emigrar» (p. 72). Las funciones de estos derechos humanos serían tres: son una condición necesaria de la legitimidad de los regímenes políticos y de la decencia de sus ordenamientos jurídicos; su respeto deslegitima cualquier tipo de intervención de otros pueblos; y fijan un límite al pluralismo entre los pueblos (pp. 74-75).

Probablemente Rawls tenga razón cuando reduce ese *standard* moral universal, al que denomina derechos de gentes, al mínimo común denominador presente en todos los regímenes decentes que quieren actuar de buena fe en la esfera internacional. Podríamos pensar que quizá deja fuera de ese mínimo *standard* moral a derechos que parecen tan básicos como los derechos de participación política. Pero no me preocupa tanto discutir acerca del catálogo de derechos que habría que incluir en esa moralidad crítica universal, como reivindicar con Rawls y Donnelly la necesidad de ese *standard* y de hacerlo descansar en la

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

⁶⁰ «El derecho de gentes», en *De los derechos humanos*, Stephen SHUTE y Susan HURLEY (eds.), traducción de Hernando VALENCIA, Trotta, Madrid, 1998, pp. 47-85.

idea de derechos humanos. Terry Nardin ⁶¹ ha propuesto diferenciar dos modelos de comunidad internacional: la que responde a una «concepción intencional» (*purposive*), y la que asume una «concepción práctica», distinguiendo dentro de ésta otros dos tipos, en función de que la práctica tenga un carácter instrumental o 'authoritative'. Las comunidades intencionales son aquellas que persiguen conjuntamente la consecución de un fin dado o el aseguramiento de creencias, valores o intereses compartidos. Las comunidades 'prácticas' se caracterizan no por los fines que persiguen, puesto que como tales no persiguen fines, sino por la existencia de un marco compartido de reglas y prácticas que si bien permite la consecución por parte de sus miembros de fines divergentes, proporciona una suerte de vínculo. Las prácticas a veces son meramente instrumentales, pues prescriben condiciones que son útiles para alcanzar un fin dado, por lo que la autoridad de aquéllas es secundaria y derivada del fin. Otras prácticas son 'authoritative', y señalan cómo debemos actuar con independencia de los fines que persigamos; no persiguen facilitar ningún objetivo determinado, sino más bien limitar tal persecución. Estas reglas constituyen la base de la comunidad y son reconocidas como valiosas en sí mismas. Si no le interpreto mal, la tesis de Nardin es que la Comunidad Internacional no puede caracterizarse por la persecución conjunta de objetivos comunes, sino más bien por la existencia de unas 'authoritative practices' con valor en sí mismas, que limitan los fines que legítimamente se pueden conseguir, y que descansan en los valores de justicia, paz, seguridad y coexistencia.

Cuando hablamos de los derechos humanos como el contenido básico de una moralidad crítica universal, estamos pensando más en lo que Nardin llama «authoritative practices» que en una concepción acabada de los objetivos que la Humanidad debe perseguir. Pero eso no significa ni mucho menos que vaciemos de contenido sustantivo el ideal que debe inspirar las relaciones internacionales. En efecto, desde el inicio de este trabajo, he pretendido limitar ese *standard* moral universal a un conjunto de reglas (universales) que permitan a todos los seres humanos alcanzar su plenitud, poder elegir autónomamente su modelo de vida. Ciertamente, tal y como apuntaba Thiebaut en defensa del liberalismo frente a las críticas comunitaristas, esas 'authoritative practices' en las que consistirían los derechos humanos no son moralmente neutrales, y por eso, no sólo van a limitar los fines que la Comunidad Internacional pueda perseguir –tal y como Nardin sugirió–, o van a determinar los límites de la tolerancia en una razonable sociedad de los pueblos ⁶², sino que van a fijar necesariamente algunos de los fines que la Comunidad Internacional y sus miembros deben asumir como ineludibles, entre otros y quizá el más importante, el de garantizar plenamente los derechos humanos.

⁶¹ *Law, morality and the relations of states*, Princeton University Press, 1983. Véase fundamentalmente el capítulo 1, «Two models of international association».

⁶² RAWLS, obra citada, p. 81 y ss.