

Universalismo ético y derechos humanos

XABIER ETXEBERRIA
Universidad de Deusto

1

¿ES EL RELATIVISMO UNA TENTACIÓN «EN LA QUE HAY QUE CAER» o que hay que superar? El pluralismo moral hoy no sólo manifiesto a nivel interindividual e intercultural, sino reivindicado como valor, nos empuja aparentemente a la primera opción. Efectivamente, desde ese pluralismo toda propuesta de universalidad tiende a ser vista como una particularidad impositiva, y, por otro lado, parece que sólo podemos salvar la pluralidad si todas las propuestas morales de las personas y las culturas son aceptadas con la misma validez, sin pretender que haya un referente externo a ellas discriminante de su bondad o maldad.

Con todo, pronto nos damos cuenta de que un pluralismo así afirmado contiene referencias a valores que pugnan por ser universales y reclama como condición de posibilidad un mínimo normativo que tiene también vocación de universalidad. En efecto, si se quiere el respeto a la pluralidad es porque se aprecian de modo relevante valores como la autonomía de las personas y de los grupos identitarios, o como el de la diversidad. Y si se desea la viabilidad no traumática de la pluralidad, deben postularse inevitablemente normas que regulen creativamente los conflictos que aparecen entre las particularidades de los individuos, en-

tre la particularidad del individuo y la dominante en su grupo de pertenencia y entre las particularidades intergrupales.

El universalismo que apunta así en el horizonte tiene una característica: pretende ser un universalismo de mínimos que ampara equitativamente el mayor espacio de pluralismo de máximos. En principio puede, con todo, presentarse con dos caras, una más material y teleológica, señalando hiperbienes a los que serviría la dinámica pluralista; otra más formal y deontológica, precisando normas que la regularían.

II

La cultura occidental ha vivido esta problemática de modo especialmente intenso y ha generado una versión de universalismo de mínimos a través de su propuesta de derechos universales inherentes al ser humano e intangibles que, precisamente en su condición de tales, tienen como correlato deberes ineludibles en los individuos y en los Estados. En el fondo puede decirse que todo lo ha concentrado en los derechos y deberes de la libertad y la autonomía individual, ya sea vista sólo de modo «negativo» (garantizar la no obstaculización directa de las libertades), ya sea también de modo «positivo» (garantizar además las condiciones de ejercicio de las mismas, con las pertinentes igualaciones de los ciudadanos en las circunstancias de elección)¹.

Es así como han ido surgiendo las declaraciones de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Y es así como ha ido surgiendo una ética universal de mínimos en perspectiva deontológica, porque se ciñe a la regulación de las libertades descargándose de la tarea de orientarlas luego en la persecución de los bienes: lo justo –prioritario sobre lo bueno– es la posibilidad de ejercicio de las libertades y el respeto al ejercicio de las mismas, y lo bueno –encomendado a la elección individual– es sólo bueno cuando es elegido (algunos, yendo, creo, más lejos de lo debido, añadirán: y *porque* es elegido).

III

A primera vista parece poder afirmarse que esta propuesta de universalidad ha tenido un éxito indiscutible: la Declaración Universal de dere-

¹ El libertarismo de la primera propuesta no se ha armonizado fácilmente con el igualitarismo de la segunda, y la tentación liberal de postergar a ésta está siempre presente. Hay que insistir, con todo, en que la propuesta de derechos y de ética mínima es completa cuando integra a ambas.

chos humanos del 48 ha sido ratificada por la práctica totalidad de los Estados del mundo. ¿Quiere esto decir que su aceptación, que no su cumplimiento, es ya general, que, por tanto, hemos consensuado ya a partir de dicha Declaración y otros documentos que la desarrollan una ética universal de mínimos suficientemente precisa y dinámica para regular la conducta de los individuos, de los Estados y de la comunidad internacional?

Una primera reserva que nos impide precipitarnos en la respuesta afirmativa es la constatación de que ni los Estados existentes representan automáticamente a la humanidad (a los individuos y a los grupos culturales que la conforman), ni los documentos que firman dejan de estar sujetos a relaciones de fuerza y cálculos estratégicos que los condicionan y que debilitan la capacidad fundante de los consensos. Esta constatación puede empujarnos a exigir mejoras en la dinámica del consenso, en la línea de lo que propone la ética discursiva, y ver si entonces se producen modificaciones en su contenido.

Podría decirse que la Conferencia de Viena (1993) fue un importante intento de avanzar en esta dirección: la participación activa de los Estados, frente a la Declaración del 48, fue mundial, aunque la representatividad de bastantes de ellos dejara mucho que desear. Pues bien, de cara a nuestro tema, en esta Conferencia aparecen dos cambios significativos: uno, más evidente, relativo a los contenidos, y otro, más imperceptible, relativo a la fundamentación de los derechos. En cuanto a los contenidos, el Documento final sigue subrayando que «todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes», pero añade, formulando una tensión que no acaba de resolver –y aquí está el cambio– que también «debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos». Esta es una consideración que introduce en la propia formulación de los derechos la referencia colectiva, la diferenciación cultural y la evolución histórica. Lo que no se armoniza fácilmente con la lógica iusnaturalista fundante de los mismos y por eso, imperceptiblemente casi, ésta se suaviza, volviendo a hablarse de «fe» (convicción e intuición, más que evidencia) en la dignidad y el valor de la persona que fundan los derechos.

La aceptación de estos replanteamientos parece, por un lado, amenazar a esos universales mínimos de los que estamos necesitados y que creíamos consolidados. Pero, por otro lado, puede permitir el afinamiento de la universalidad al ser mejor garante de la pluralidad, al desvelar «universalidades» que eran en realidad generalización impositiva de una particularidad. En cualquier caso, ponen de manifiesto que la universalidad

de los derechos humanos y de la ética que generan debe afrontar de modo nuevo el tema de la diferencia cultural.

En su formulación inicial, los derechos se han afirmado previos a la diversidad, como derechos de libertad que amparan las diferencias personales y grupales que las libertades produzcan mientras sean compatibles con las libertades de todos: desde ahí se sacará la conclusión de que las particularidades culturales están subordinadas a las declaraciones de derechos universales, esto es, deben apoyarse sólo si respetan los derechos humanos declarados. El acercamiento culturalista insistirá, en cambio, en que toda producción humana es producción enmarcada en una cultura particular, por lo que las formulaciones de derechos y deberes correspondientes están subordinadas a las particularidades culturales: la universalidad de los mismos, implicadora de todas las culturas, pasa a ser muy problemática, y será en cualquier caso universalidad de «coincidencias», fruto de creaciones autónomas convergentes o de diálogos interculturales. Entre ambas posturas extremas cabe una tercera posibilidad, la que surge precisamente de tensionar dialécticamente a las primeras, la que busca una universalidad de derechos y deberes consistente pero mediada contextual y culturalmente en una medida relevante, abierta por tanto a la diferencia. Creo que es la posibilidad a explorar.

IV

Adentrarse por esta tercera tesis pide revisar la fundamentación de los derechos humanos y de su ética universal. Ya he adelantado que la fundamentación tradicional es la iusnaturalista. Desde el trasfondo del individualismo abstracto, se afirma que los seres humanos somos, en cuanto tales, sujetos de dignidad (no se nos puede instrumentalizar) y «nacemos» libres e iguales. Los derechos y deberes concretos aparecen a continuación como especificación cuasi-deductiva de ese núcleo fundamental (se «derivan» de él, dirán los Pactos del 66).

El enfoque culturalista pone en crisis esta argumentación. El ser humano es aquí un «animal terminado por la cultura» (Geertz), y no por la cultura en general, sino por formas muy particulares de la misma; de este modo el ser seres de cultura nos unifica como especie pero a su vez nos diversifica inevitablemente. En este esquema, la concepción iusnaturalista moderna pasa a ser una producción cultural particular, el modo concreto como se define en una cultura la naturaleza humana, sin que deba pretender que alcanza el «en sí» humano esencial del que pueden deducirse derechos y deberes universales. Para colmo, la cultura que ha producido esa concepción también la ha puesto en crisis: supone, se nos

dice, una mentalidad metafísica difícilmente encajable desde el pensamiento postmetafísico dominante ahora entre nosotros, y se contradice además internamente (ni hay acuerdo en definir la naturaleza humana, ni hay acuerdo en lo que cabe deducir de ella). Esto es, el iusnaturalismo se revelaría hoy incapaz de fundar unos derechos y una ética universal.

Hay que observar, de todos modos, que en la práctica, la dinámica fundamentadora de los textos de derechos humanos, a partir del 48, no se ha ceñido estrictamente a la argumentación iusnaturalista de descubrir en la naturaleza humana, declarar y respetar. Ha implicado e implica arduos procesos de debate y negociación. Esto es, de hecho se ha asumido que el consenso es también una referencia fundante, aunque en la práctica haya sido debilitada por juegos de poder. Lo que pasa es que esta referencia no se armoniza fácilmente con la iusnaturalista, según la cual los derechos y deberes humanos no lo son porque los consensuamos sino porque los reconocemos en la naturaleza misma del ser humano. Ante esta tensión cabe la alternativa de renunciar al iusnaturalismo e insistir en la vía del acuerdo intercultural/interestatal², pero cabe también, en la línea de la tercera tesis que antes avancé, reformular articulada y creativamente los dos polos de fundamentación propuestos, incluyendo de un cierto modo planteamientos culturalistas.

Lo que debe empujarnos en esta dirección es la constatación de que si no se conservan unos mínimos de la pretensión iusnaturalista, no parecen posibles unos derechos y correspondientes deberes universales en sentido fuerte, es decir, no dependientes de consensos fácticos (universalidad éticamente fundada no se identifica con aceptación empíricamente generalizada). Dicho de otro modo, hay que tratar de resolver la contradicción de que el iusnaturalismo nos parezca a la vez imposible y necesario. Imposible por las razones apuntadas. Y necesario porque un mínimo de «iusnaturalismo deontológico», un mínimo ideal de valores que gire en torno a la «esencial» dignidad de la persona humana es imprescindible como revulsivo *permanente y universal* contra toda legalidad y todo poder negador de la misma.

Pienso que el paradigma constructivo, que se gesta en la propia evolución del iusnaturalismo moderno, nos proporciona una vía relevante de resolución de la aparente contradicción. Para el modelo constructivista, lo justo y lo bueno no tienen una existencia objetiva independiente que

² Un tema delicado en el que no entro es cómo afrontar el problema que surge cuando los Estados no coinciden con las «comunidades de carácter» por usar la terminología de Walzer.

hace que los podamos y debamos descubrir (cae el iusnaturalismo), pero tampoco son fruto de la construcción arbitraria humana (no al convencionalismo estricto). Lo justo y lo bueno se definen a través de la interpretación de convicciones (se salva así la «intención iusnaturalista», aunque en forma de intuicionismo) que se legitiman racionalmente (la convicción no basta) haciéndolas pasar por el tamiz de un constructo que implica un procedimiento deliberativo público (argumentación) en condiciones ideales (contrato social o similares). En este modelo la fundamentación se da precisamente en la circularidad hermenéutica virtuosa que se produce entre convicciones que en cierta medida inspiran el constructo (en nuestro caso, en torno a la libertad y la igualdad de los humanos) y constructo argumentativo que legitima en última instancia las convicciones.

Este modelo de fundamentación se matiza y afianza si se le desarrolla con enfoques como el hermenéutico de Ricoeur, que permiten prestar la adecuada atención a la dinámica de la convicción y a la inevitable contextualización cultural tanto de las convicciones como de la deliberación pública. Las convicciones se nos revelan especialmente en nuestro encuentro con lo intolerable y como algo que, a la vez, sentimos nuestro –lo elegimos, con su riesgo– y como algo que nos desborda –debo «someterme» a lo más grande que yo–; como algo ligado a mi momento histórico y a la vez sobrepasándolo. El transhistórico de la convicción es siempre, por eso, algo problemático, con una congénita contingencia y limitación que pide una constante purificación a través de su «dialéctica fina» con las grandes narraciones de sentido que producen las diversas tradiciones culturales y a través de la argumentación y el diálogo críticos.

Apliquemos este modelo al caso de los derechos humanos. El referente que permite afirmar determinados derechos universales –la dignidad– se nos muestra como convicción en la experiencia de lo intolerable –¡no hay derecho!–, que nos revela un transhistórico universal en contingencias históricas concretas, incitándonos a un compromiso que nos desborda. Con su fuerza, la convicción muestra también su límite, se sabe deudora de la creación contingente del hombre. Así «sabemos» que el ser humano no puede ser usado como puro medio, pero sabemos también que se ha dado la aceptación generalizada de la esclavitud o de la subordinación de la mujer. Por eso, sólo podremos decir que *siempre* «hemos sabido» que no podíamos ser instrumentalizados si reconocemos ahí un saber incoativo, que se ha ido explicitando a través de narraciones, interpretaciones y argumentaciones en conflicto, vividas en el seno de las diversas tradiciones. Es decir, reconocemos que la verdad

transhistórica de la común dignidad de los humanos, desde la que podemos exigirnos deberes comunes, ha necesitado una gran purificación hermenéutica y reflexiva a lo largo de la historia, y por la misma razón reconocemos que ese *fondo durable* de nuestras convicciones sigue pidiendo ajustes y reformulaciones en las actuales contextualizaciones. Fundamentaciones de este tipo no pueden ser consideradas absolutas –tarea que hoy se nos muestra en general imposible– pero sí suficientes.

v

Fundamentar los derechos humanos y la correspondiente ética universal de este modo implica consecuencias en los contenidos que nos acercan a la tesis que antes formulé como búsqueda de concreción de los mismos a través de la dialéctica de lo particular y lo universal. Efectivamente, lo que así se fundamenta como universal no es el código detallado de todos los derechos/deberes que hoy podemos encontrar en el conjunto de los textos de las Naciones Unidas. Lo que se fundamenta propiamente es un núcleo básico de derechos-principios y unos preceptos mínimos fuertes. Creo en efecto que con esta lógica fundante intercultural, que hunde sus raíces en las dimensiones liberadoras y creativas de cada cultura y en el diálogo crítico entre ellas, salen nítidamente afirmados los principios-derechos que la tradición explícita de los derechos ha formulado con las palabras clave de dignidad, libertad, igualdad y fraternidad. Y que, igualmente, resultan formulados con nitidez unos preceptos mínimos básicos y fuertes. Por supuesto, la prohibición de los que hoy las Naciones Unidas consideran crímenes de Estado: esclavitud, genocidio, *apartheid*, tortura, desapariciones forzosas, ejecuciones arbitrarias. Pero también algunos más que quizá pudieran explicitarse en lo que algunos proponen como dos preceptos básicos: no me toques sin mi consentimiento (respeto mi integridad) y no me impidas expresarme. Al hablar luego de Walzer y Rawls avanzaré más concreciones.

Si la universalidad queda entonces concretada de este modo, la «particularidad» se concreta como la encarnación plural de los principios antedichos en las culturas específicas y sus tiempos históricos. Hay que advertir que no es particularidad estricta, porque es la forma específica que adquiere la universalidad de los principios en un contexto cultural e histórico dado, y como tal debe reconocerse por las otras culturas. No puede, por eso, ser arbitraria y debe mostrar no sólo que no contradice los principios sino que, aunque con limitaciones, les da contenido material. Por ejemplo, está claro que el conjunto de derechos laborales que han sido declarados por las Naciones Unidas concretan nuestra dignidad

y son en unos casos ejercicio de la libertad y en otros condición de la libertad y la igualdad materiales. Pero está igualmente claro que son derechos que en esta concreción sólo tienen sentido en un régimen de economía capitalista de mercado. Debe exigirse de ese modo concreto en ese régimen concreto –siendo a su vez revulsivo crítico de él– pero en otro régimen podrán tener otras concreciones³. Sólo así pueden percibirse los derechos y la ética universal no sólo no constriñentes de la particularidad sino impulsores de lo mejor de la misma; y a ésta no como negación de la universalidad, sí en parte como su límite porque siempre la realiza imperfectamente, pero también como su riqueza, al permitir su expresión pluriforme nunca acabada⁴.

Usando categorías de Todorov puede decirse que a través de esta creatividad y diálogo intercultural hay que apuntar a una universalidad no de «partida», en la que desde una cultura se da ya todo hecho como válido para todos, ni de «llegada», porque la universalidad se nos mues-

³ Una postura contraria a la que aquí propongo es, por ejemplo, la de Peces-Barba. Éste se centra en caracterizar las circunstancias históricas que posibilitan el surgimiento de los derechos humanos, sugiriendo de rondón que toda sociedad que quiera reconocerlos deberá acercarse a ellas. «Sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, individualista y racionalista, sin el Estado soberano moderno que pretende el monopolio en el uso de la fuerza legítima, sin la idea de un Derecho abstracto y de unos derechos subjetivos no es posible plantear esos problemas de la dignidad el hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de derechos humanos, que es una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad. Fundamentar los derechos humanos en un momento histórico anterior es como intentar alumbrar con luz eléctrica el siglo XVI» («Sobre el fundamento de los derechos humanos», en J. Muguerza, (coord.), *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate, 1989, p. 268). Entiendo que esta consideración está muy influida por una concepción positiva de los derechos humanos desde el esquema de lo que es Derecho, pero la conclusión que cabe extraer de estos supuestos es que si se asume, como no puede ser menos, lo valioso de los derechos humanos, hay que animar a todas las sociedades y culturas del mundo a que evolucionen hacia ese modelo moderno. Con lo que las tradiciones no moderno-occidentales son declaradas en sí mismas como incompatibles con los derechos humanos universales.

⁴ Podrían aportarse otros importantes ejemplos de «universalidad pluralizada», por ejemplo en torno al modo de entender el derecho a la participación política, que junto a nuestro modelo democrático –que tendemos a concebir como único– puede contemplar otros, como el de toma de decisiones por consenso de determinados pueblos indígenas canadienses (cf. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 63). Cabría igualmente plantearse varias versiones de la laicidad del Estado –laicidad dura, no laicidad «blanda»– según las sociedades, que podrían compatibilizarse con los derechos humanos.

tra como horizonte hacia el que hay que avanzar, sino de «recorrido», abierta al cambio y a la pluralidad.

Evidentemente, hay un riesgo grave en lecturas como ésta, desde la constatación de que se aceptan derechos y deberes diferenciales en función de los grupos: que los Estados y grupos armados, con la excusa de defender encarnaciones específicas de derechos y la identidad grupal, impidan que los disidentes y los oprimidos puedan afirmarse y rebelarse. Es sobradamente manifiesto que esto no supone defender la inculturación de los derechos en su indivisibilidad, supone instrumentalizar la cultura. Este dato nos lleva a recordar la confusión que tiende a darse por un lado entre cultura y expresión dominante de esa cultura, y por otro lado entre grupo cultural y Estado. Las culturas, ni son monolíticas ni son estáticas; por eso, reconocer los derechos de una cultura a encarnaciones específicas y a participar en el diálogo intercultural para afinar la universalidad de recorrido, es reconocer que también las expresiones disidentes de las mismas tienen que tomar parte. Por otro lado, grupo cultural no es lo mismo que Estado, puesto que hay Estados multiculturales y culturas multiestatales y porque la cultura en sí desborda al Estado. Quienes dominan el diálogo en la esfera internacional son los Estados, pero a veces éstos son también quienes reprimen culturas disidentes o que consideran no definitivas de su país. El caso de los pueblos indígenas es en este sentido paradigmático: han sido los más arrinconados en el diálogo intercultural porque estaban ya arrinconados en sus Estados, aunque afortunadamente empiezan a hacerse oír.

Otra cuestión que debe afinarse al abrirse a los derechos diferenciales en función de los grupos es la de la relación entre individuo y grupo de pertenencia. Los criterios que ofrece Kymlicka⁵ para enfrentarse a esta cuestión, aunque habría que matizarlos en algunos casos concretos, pueden resultar en su conjunto muy orientadores. Recordemos que su propuesta distingue entre relaciones intragrupales e intergrupales; que indica luego que las identidades grupales pueden sentirse amenazadas tanto por disensos internos como por decisiones externas; que para frenar esas amenazas pueden pretenderse tanto restricciones internas a las libertades de los miembros del grupo como protecciones externas, esto es, restricciones a las iniciativas intervinientes de los agentes externos al grupo. Tras lo cual concluye afirmando que no deben imponerse más restricciones internas que aquéllas que sirven para garantizar las libertades de todos, esto es, que no deben imponerse restricciones para garan-

⁵ *Ibid.*, cap III.

tizar algún rasgo cultural; mientras que existe el derecho de protecciones externas, de restricciones a la intervención exterior, cuando están encaminadas a proteger a los grupos vulnerables del impacto de presiones económicas o políticas foráneas que amenazan su identidad.

VI

Puede pensarse que planteamientos como los que voy describiendo sólo tienen eco en ámbitos no occidentales –y no en todos– como resistencia –a veces interesada– a que los derechos humanos tengan una prioridad ética radical en todas partes. Que la cuestión no es así de simple lo prueba el que entre nosotros las dos propuestas éticas más relevantes sobre lo que puede exigirse y debe hacerse universalmente –expresadas como teorías de la justicia internacional– tienen muy presente la perspectiva aquí trabajada, más radicalizadamente incluso. Me refiero, por supuesto, a las teorías de Walzer y Rawls.

Para Walzer todo tratamiento sustantivo de la justicia es un tratamiento local: una sociedad es justa, nos dice, si su vida esencial es vivida de manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros, debiendo aplicarse, para discernirlas, adecuados criterios de interpretación que mediarán en los conflictos culturales internos y nos liberarán del conservadurismo y la tiranía. Esta postura presupone ya que para definir la justicia en sentido denso en cada «comunidad de carácter» no se acude al complejo conjunto de los derechos humanos universales sino al modo específico como esas comunidades definen la configuración, significación y distribución de los bienes. Dominio, pues, en principio, de lo particular.

Walzer nos habla de derechos universales en su estudio sobre la justicia en la guerra (*Just and Unjust Wars*). Aquí reconoce dos derechos de alcance universal: derecho a no ser despojado de la vida y de la libertad. Pero al recordar este estudio en *Las esferas de la justicia* observa que multiplicar los derechos de aplicación universal puede convertir en una farsa aquello que va multiplicando, y concluye: «Ciertamente los individuos poseen derechos no sólo acerca de la vida y la libertad, pero éstos no son resultado de nuestra común humanidad; son resultado de una concepción compartida de los bienes sociales: su carácter es local y particular»⁶. Es decir, habría que distinguir derechos universales por un lado –mínimos– y derechos culturales específicos por otro.

⁶ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*. México: FCE, 1993, p. 13.

Lo que nos hace una común humanidad es para Walzer el hecho de que todos somos criaturas que producen culturas, pero culturas diferenciadas. Por eso, el primer deber universal es el del respeto a las mujeres y los hombres reales respetando sus creaciones culturales particulares, sin pretender establecer jerarquías imposibles entre ellas. Evidentemente, esto parece acercarnos al relativismo del que estamos queriendo salir. ¿Cómo evitar caer en él señalando una ética universal más precisa? Para empezar, dirá Walzer, detectando aquellas concepciones de bienes sociales y sus principios internos que son compartidas por muchas sociedades y que expresarían así, de hecho, una especie de código moral mínimo universal (en el que él detecta, al menos, la prohibición del asesinato, el engaño y la crueldad flagrante). De todos modos, estudiosos suyos entienden que la propuesta de Walzer tiene más carga universal que la que a primera vista se muestra, porque implicaría dos principios (mutuo respeto para todas las personas y sus comunidades y oposición a la dominación) y tres derechos que deben asumirse en negativo –a lo liberal– y en positivo –a lo comunitario– (derecho a la vida, a la libertad y a la comunidad).

En cualquier caso, Walzer acaba por afrontar directamente el tema en *Thick and Thin*⁷. En esta obra confronta lo que llama moralidad «densa», maximalista y diferenciada, de las comunidades culturales concretas, *relativa* a los significados sociales que generan, con la moralidad «tenue», minimalista y universal, que debe guiar las relaciones interculturales y la política internacional. Este minimalismo moral: 1) remite a comprensiones culturalmente compartidas a escala internacional, esto es, es reiterativamente particularista: universalismo de la reiteración en diversas culturas de determinados rasgos de sus moralidades densas, lo que le permite ser moralmente significativo para ellas; y lo que le distancia del universalismo «aplastante» y del pretendidamente abstracto; 2) se revela en ocasiones de crisis y confrontación, por ejemplo, cuando en otro país hay una protesta contra sus tiranos o cuando hay una catástrofe humanitaria; 3) en cuanto a sus contenidos, va más bien en la línea de formular mandatos negativos –no al asesinato, la opresión y la tiranía, la mentira–, pero se preocupa también de señalar las leyes que hacen buenas las fronteras (lo que le lleva a Walzer a reinterpretar lo que solemos llamar derecho de autodeterminación de los pueblos) y las que nos abren al deber de asistencia; 4) la moralidad tenue hace que la moralidad máxi-

⁷ M. Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza, 1996.

ma no sea *simplemente* relativa, al estar constreñida por el minimalismo reiterativo de aquélla: el minimalismo provee así de perspectiva crítica e incluso en casos extremos de justificación para cierta injerencia internacional limitada.

La propuesta de Walzer que acabo de sintetizar afianza la tesis de la distinción entre derechos y deberes estrictamente universales y derechos y deberes especificados de modo diferente en las diversas culturas. Con ello da fuerza a esta perspectiva que convendrá afinar, pero que se ha mostrado importante y necesaria. Con todo, si se la compara con las orientaciones que he ido proponiendo en puntos anteriores, aparecen significativas diferencias: 1) Por mi parte, he pretendido ofrecer una justificación del núcleo universal de derechos y deberes que va más allá de la mera reiteración empírica del mismo, viendo en él algo más que un *factum*⁸; 2) en el mínimo no he señalado sólo normas, he señalado especialmente principios-valores fundamentales; 3) al considerar por mi parte los «derechos locales» sobre todo como especificación inculturada de esos principios, no marco una separación entre ellos y los universales y de algún modo emparento a los locales entre sí, lo que nos da a la humanidad una más intensa cohesión en torno a los derechos; 4) creo que, precisamente los debates internacionales habidos en torno a los derechos humanos nos permiten diseñar un núcleo mínimo mayor que el que propone Walzer, aunque deben tenerse en cuenta los límites de tal debate, sus lagunas y la necesidad de evolución para que aparezca claramente la perspectiva que estamos defendiendo.

VII

Aunque de modo diferente, la teoría de la justicia de Rawls explora también la distinción entre derechos universales y derechos culturales específicos. Es algo a lo que avanza desde el modelo constructivo que asu-

⁸ Desde otra perspectiva, Apel critica a Walzer el que se quede en lo que él considera sólo la génesis de ese núcleo mínimo. Piensa que hay que dar un paso complementario a esa búsqueda empírica de valores comunes apelando a la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos morales de nuestra argumentación. Lo que nos llevará a defender el siguiente principio de universalidad: «Todas las normas sociales a fundamentarse mediante los discursos prácticos deben ser aceptables para toda persona que posiblemente pudiera estar afectada por los efectos del seguimiento de las normas por parte de la gente». Y nos llevará igualmente a un principio de corresponsabilidad primordial con dimensiones planetarias. Cf. «Globalización y necesidad de una ética universal», *Debats*, 66 (1999), pp. 49-67.

me, que, recordemos, articula convicciones sopesadas de la sociedad y procedimiento contractual. Su propuesta de *Teoría de la justicia* articula con el contrato los juicios intuitivos que alientan a la democracia constitucional moderna. Surgen de ese modo unos principios de justicia que sintetizan de modo notable los derechos humanos de primera y segunda generación, la libertad y la igualdad, abriéndose incluso, aunque de modo más confuso y parcial, a algunos derechos de tercera generación. Pero, acabará aclarando Rawls con toda nitidez, tal propuesta, por su propia génesis, no tiene pretensiones de verdad universal sino que pretende mostrar su preferibilidad para las sociedades democráticas bajo condiciones modernas. El conjunto de derechos y deberes que define pueden ser considerados en este sentido como derechos de las sociedades liberales.

Para definir la concepción de la justicia relativa a la práctica internacional, de aplicación por tanto universal, Rawls acude de nuevo al modelo constructivo, ahora en *El derecho de gentes*. El componente contractual del modelo no cambia; los ideales de sociedad y de persona que se tienen presentes sí cambian, porque los sujetos relevantes que los marcan van a ser ahora no los individuos de la sociedad doméstica liberal sino las sociedades, entre las que hay que distinguir a las liberales y a las jerárquicas bien ordenadas. La posición original es, por eso, internacional y no omnicompreensiva de los individuos del mundo, precisamente porque no es razonable exigir a todos los regímenes que sean liberales.

Sentados estos supuestos, el razonamiento de Rawls avanza en dos etapas: la de la teoría ideal y la de la teoría no ideal. Recuerdo aquí sólo las conclusiones. En la primera concluye con la propuesta de siete principios del derecho de gentes, que regulan el respeto a la igualdad, independencia y legítima defensa de los pueblos que cumplen los derechos humanos. Estos derechos, ahora ya universales, son los que fijan los límites a las instituciones domésticas y Rawls los concreta en los siguientes: libertad de conciencia y libertad religiosa, derecho a emigrar, derecho a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida); a la libertad frente a la esclavitud, la servidumbre y la ocupación armada; a la propiedad personal; a la igualdad formal expresada en las reglas de justicia; a la libertad de asociación; a que la jerarquía sea al menos consultiva y permita a todos los miembros de la sociedad ser responsables de su propio papel. Estos derechos no se afirman desde una perspectiva iusnaturalista como inherentes a la naturaleza humana, pues se busca la universalidad huyendo de toda doctrina filosófica; se afirman como el patrón mínimo de las relaciones internacionales: las sociedades acepta-

bles internacionalmente son aquéllas que los respetan. En la etapa de la teoría no ideal, la que se enfrenta al incumplimiento del derecho de gentes o a las condiciones adversas para su cumplimiento, Rawls concluye con la defensa de un matizado derecho/deber de injerencia para el primer caso y con un débil deber de asistencia para el segundo, desechando explícitamente la aplicación universal del principio de la diferencia.

No voy a entrar aquí en el debate detallado de esta propuesta polémica⁹ y me voy a contentar simplemente con confrontarla, como en el caso de Walzer, con las tesis que he ido defendiendo. El hecho mismo de que exista la propuesta en el marco del rigor que caracteriza a su autor muestra una vez más que la tarea de articular lo particular y lo universal en los derechos humanos y de extraer de esa articulación una ética universal es una tarea necesaria y urgente. Ahora bien, creo que desde los propios supuestos de Rawls se puede avanzar más en la definición de ese núcleo universal, por ejemplo –y me sitúo aquí en línea con algunas observaciones de Rubio Carracedo en el estudio citado– asumiendo convicciones compartidas de nuestras sociedades democráticas que nos empujan a una justicia internacional más exigente que la propuesta, a la vez que respetuosa; o aplicando a este campo el esquema de «consenso superpuesto» que permitiría encontrar determinados elementos comunes entre las sociedades incluso con doctrinas comprensivas diferentes. Desde vías como éstas podrían afrontarse más explícita o intensamente cuestiones como los derechos de las mujeres o podríamos incluso acercarnos a la aplicación del principio de la diferencia a nivel internacional.

Por otro lado, me resisto a aceptar, desde los supuestos que defendí, que los derechos humanos sean situados en el marco de las relaciones justas entre los Estados, y no en aquello que nos debemos los humanos como humanos. Rawls está buscando un mínimo común denominador de las sociedades razonablemente bien ordenadas y rehuye fundar los

⁹ Entre la abundante bibliografía al respecto quiero destacar dos autores que se sitúan en el marco de preocupaciones de este ensayo. José Rubio Carracedo dialoga con el Rawls internacional en «Justicia internacional y derechos humanos. Comentario al último Rawls», pero también le tiene presente en «¿Derechos liberales o derechos humanos», ambos en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2000. Por otro lado, tenemos a T. McCarthy, quien en «Unidad en la diferencia. Reflexiones sobre el derecho cosmopolita» critica duramente la propuesta de Rawls, que la ve muy conservadora, pero propone un «universalismo multicultural» sensible a la dialéctica de lo general y lo particular que es también sugerente.

derechos en ideologías culturalmente particulares. Por mi parte, cuando hablé de la necesidad de «salvar la intención iusnaturalista», hablé de la necesidad de estimular interculturalmente la emergencia de las notas más humanizantes de las dimensiones ético-simbólicas de las diversas culturas, algo que puede tener diversos nombres (expresarse desde diversas ideologías), y que en la cultura occidental hemos llamado dignidad. El lenguaje y los símbolos, y con ello la «coloración» del sentido al que apuntan así como determinados elementos específicos, pueden variar, pero esbozando a la vez –con riquezas y límites propios– el núcleo en el que fundar la universalidad de los derechos humanos, lo que el entonces Secretario General de las Naciones Unidas llamó en la Conferencia de Viena «lo humano irreductible de los derechos humanos». En este sentido, purificada de su iusnaturalismo duro, creo que debe ser reivindicada firmemente la validez universal del artículo 1 de la Declaración del 48, que la propuesta de Rawls parece poner en cuestión si se identifican dignidad, libertad, igualdad y fraternidad con su versión liberal comprensiva, como referente para ese humano irreductible, pero abierto a hermenéuticas plurales que se interpelan mutuamente no sólo desde el sentido que descubren en cada término, sino también desde la articulación dialéctica que debe darse entre ellos.

VIII

Habíamos comenzado preguntándonos si los derechos humanos podían ser la referencia fundamental para inspirar una ética universal que se nos mostrara capaz de regular adecuadamente el pluralismo intra e intercultural. Tras el apretado recorrido hecho sobre la cuestión, creo que puede responderse afirmativamente, pero teniendo muy presente que la universalidad de los derechos humanos y la ética que implican debe ser defendida desde la articulación dialéctica de tres dinámicas: 1) la que toma conciencia crítica de la historicidad de los derechos, y con ello de sus contingencias y dependencias contextuales y culturales, y por tanto de su apertura al cambio y a la pluralidad; 2) la que, a pesar de ello, y a pesar de formularse en lenguajes múltiples y transitorios, afirma un momento de transhistoricidad y transculturalidad, desbordando los contextos históricos y culturales precisos, mostrando que lo nuclear de los derechos no es mera construcción arbitraria, y convirtiéndose de ese modo en referente inspirador, crítico y normativo de lo que es; 3) la que, para mediar adecuadamente el horizonte de universalidad con las particularidades culturales, no sólo inevitables sino potencialmente enriquecedoras, busca la universalidad dialógica, se convierte en universalidad

«de recorrido», a través del diálogo intercultural en un proceso nunca acabado.

Los derechos humanos universales que se perfilan en esta dialéctica son menos *Derecho* de lo que acostumbramos a postular entre nosotros, en el sentido de que pasa a ser más relevante su referencia a principios-valores y más «secundaria», esto es, de segundo momento, su positivización, que en buena medida deberá ser pluralmente inculturada. Puede decirse que con ello se vuelve a una terminología que muchos entre nosotros rechazan, porque ven contaminada de iusnaturalismo: la de derechos *morales*. En la óptica propuesta creo que tal terminología podría recuperarse, para expresar que esos derechos remiten a intuiciones o convicciones purificadas y compartidas por la humanidad que muestran que los derechos son impulsados por una exigencia moral e inspiradores a su vez de un código moral mínimo universal. No sólo de un código, me gustaría añadir para concluir, también, desde la fuerza de la propia convicción, de unas virtudes *cívicas* que interiorizan los comportamientos a los que remite en forma de hábitos elegidos que se viven no sólo con facilidad sino con gusto, porque se ven plenificantes para todos¹⁰.

¹⁰ La voluntad de ser sintético me ha impedido desarrollar diversos de los planteamientos que aparecen en el ensayo, a fin de matizarlos y ejemplificarlos adecuadamente. Esta es una tarea que he tratado de hacer en otros lugares en los que he trabajado problemáticas afines y a los que remito al lector interesado: «El debate sobre la universalidad de los derechos humanos», en VV. AA, *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, pp. 309-393; *Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999; *Lo humano irreductible de los derechos humanos*. Bilbao: Bakeaz, 1998; «El desafío del otro indígena», *Letras de Deusto*, 79 (1998), pp. 41-60; «Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad», en Centro Pignatelli, (ed.), *Los derechos humanos, camino hacia la paz*. Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1997, pp. 87-105.