

## Los derechos humanos en un contexto intercultural

Miguel Giusti

No debe considerarse una casualidad que los trabajos filosóficos que se han venido publicando con motivo de la celebración de los 50 años de la Declaración de los Derechos del Hombre tengan como marco privilegiado de referencias el problema de la interculturalidad. Algo verdaderamente serio en nuestra concepción de los derechos humanos debe estar siendo puesto en cuestión por los fenómenos del multiculturalismo como para motivar semejante coincidencia. Más que casual, la coincidencia es pues reveladora. Y lo primero que ella nos revela es que el interculturalismo es un signo de los tiempos, una suerte de nuevo fantasma que recorre el mundo y que lo recorre en un sentido exactamente inverso al llamado proceso de globalización, que se caracteriza por ser precisamente un proceso culturalmente uniformizante. "Las tribus han regresado" ("the tribes have returned"), como dice Michael Walzer<sup>(1)</sup>. Han regresado en el Este, han regresado en el mundo árabe y en el mundo asiático, pero han regresado también a su manera, o han resurgido, en el interior del mundo occidental mismo por la presencia en él de viejas y de nuevas formas de identidad cultural que reclaman su derecho a existir con autonomía. El tribalismo y la globalización parecen ser dos fenómenos contrapuestos que imprimen su sello a la situación en que se encuentra la cultura mundial a fines del milenio.

Por qué esto es así, es decir: por qué el tribalismo ha adquirido de pronto legitimidad y ha hecho en cierto modo vulnerable la concepción teórica de los derechos humanos, es algo sobre lo que volveré más adelante. Por el momento quisiera sólo recordar que este proceso está estrechamente emparentado con el cuestionamiento (también el autocuestionamiento) al que ha sido sometida la propia cultura occidental, y que en fecha reciente ha dado lugar a movimientos filosóficos como el de la postmodernidad o el comunitarismo. Estamos pues ante las dos caras de una misma moneda: la obtención de legitimidad de las reivindicaciones culturalistas es el anverso, o el reverso, de la pérdida de legitimación de las pretensiones universalistas de la cultura occidental. Se dice por eso justamente que las tribus están "regresando", no que están apareciendo; siempre estuvieron allí, pero fueron en apariencia sojuzgadas por sistemas políticos universalistas y uniformizantes que minimizaron su relevancia. Su retorno coincide pues con la crisis de aquellos sistemas. Y que no se crea tampoco que esto es sólo pertinente respecto de las tribus del Este o del Oriente. También en el interior de la sociedad capitalista liberal están emergiendo voces tribales que hacen pensar en las limitaciones de este sistema para procesar adecuadamente las diferencias culturales.

Por lo que vengo diciendo, tampoco será una casualidad si los trabajos filosóficos a los que me he referido giran en torno a un mismo universo de problemas. Si todas ellos se ocupan del cuestionamiento culturalista a la pretensión de universalidad de los derechos humanos, veremos entonces reaparecer en ellos los mismos tópicos, seguramente incluso las mismas aporías. Como no tiene mucho sentido pretender hacer aquí un recuento exhaustivo de las concepciones pertinentes ni de los debates sobre el tema llevados a cabo en los últimos años, lo más conveniente me parece entonces proponer una interpretación global del problema, que pueda servir de base para una discusión posterior. Lo que quisiera es presentar el debate sobre el cuestionamiento culturalista de los derechos humanos a la manera de una secuencia argumentativa compuesta de tres pasos, que constituyen a su vez tres diferentes niveles de discusión del problema. La idea de una secuencia de argumentos y de niveles me parece esencial, porque creo que es preciso abandonar las posiciones simplistas o fundamentalistas de ambas partes, y que es preciso también reconocer las buenas razones que asisten a los críticos de ambas

posiciones. Se notará quizás una cierta arbitrariedad o una cierta simplificación en la selección de los pasos, pero espero que se note también la coherencia en su concatenación. Y como he dicho que los pasos son tres, los enumero antes de desarrollarlos, para facilitar así su seguimiento.

(1) En primer lugar, tomaré como punto de partida, y describiré brevemente, el nivel de confrontación abierta entre culturalistas y universalistas con respecto a la validez de los derechos humanos. Trataré de mostrar por qué parece haber inconmensurabilidad entre las posiciones de ambos grupos.

(2) No obstante, como esta confrontación me parece artificial, pasaré, en un segundo momento, a presentar las razones que asisten a ambas partes para dudar de la rigidez de la posición contraria. Esta será la parte más larga de mi exposición. Me interesa sobre todo que prestemos atención a la heterogeneidad de los argumentos que se emplean, porque creo que es por no hacerlo que se produce la mayor parte de los malentendidos.

(3) Finalmente, en tercer lugar, sugeriré que debemos evitar recaer en una nueva forma de fundamentalismo, que consistiría en aferrarnos a una de las posiciones en disputa, aun a sabiendas de la relatividad de su valor. A cambio, propondré una solución *dialéctica* -en el sentido estricto de la palabra- que, reconociendo la validez de las posiciones contrapuestas, pueda ayudarnos a encontrar un terreno consensual común en defensa de los derechos humanos.

### **1. Primer paso: la confrontación abierta**

Comienzo pues en primer lugar con la confrontación principista y abierta entre los culturalistas y los defensores de los derechos humanos. Las críticas culturalistas han comenzado a hacerse sentir, como ya dije, en fecha reciente, y no sólo, aunque sí principalmente, en contextos culturales ajenos a Occidente. En esencia, lo que se cuestiona es la concepción individualista e instrumental subyacente a la noción de derechos humanos, concepción que es, sí, propia de la cultura occidental, pero que quiere hacerse pasar por una concepción válida en un sentido universal, es decir, supuestamente independiente de condicionamientos culturales y consecuentemente vinculante para todos los seres humanos. No es en sentido estricto la dimensión moral de la defensa de la vida, ni, menos aún, de la solidaridad humana, lo que se cuestiona, sino la creencia presupuesta de que tales valores reposan sobre una noción atomística de la persona y sobre la destrucción de sus lazos culturales. En la defensa de los derechos humanos se estaría expresando implícitamente, esta vez incluso con buena conciencia, el atávico imperialismo cultural de Occidente. Dependiendo de los autores que las formulan, estas críticas pueden adoptar matices distintos: en algunos casos se dirigen en contra del secularismo de la concepción occidental, es decir, en contra de la desvalorización de las cosmovisiones religiosas a la que parece conducir necesariamente aquella concepción; en otros casos se dirigen más abiertamente en contra del individualismo presupuesto en los derechos humanos, por medio del cual se pretende legitimar indirectamente la lógica del mercado y la desintegración de las comunidades culturales. Aceptar acríticamente la concepción de los derechos humanos equivaldría, según estos críticos, a aceptar la cosmovisión occidental que los sostiene y que privilegia el individualismo, la utilización tecnológica de la naturaleza y el dominio de las leyes del mercado. Posiciones como éstas han podido escucharse en la Conferencia de Viena de 1993 o en la Declaración de Bangkok sobre los "valores asiáticos", del mismo año, y siguen expresándose también en muchos otros foros nacionales o internacionales.

Manteniéndonos en el nivel de la confrontación abierta y superficial, muchos defensores de los derechos humanos rebaten estas críticas empleando un argumento teórico y un argumento práctico. El argumento teórico es que también la posición de los culturalistas expresa una cosmovisión implícita, que consiste en absolutizar los parámetros de racionalidad o de moral inherentes a una cultura específica. Defender semejante cosmovisión en un mundo globalizado equivaldría,

se nos dice, a incurrir en una flagrante reducción de la complejidad del problema, reproduciendo en cierto modo la situación que se produjera en los inicios de la modernidad europea al momento de la guerra de las religiones. Fue precisamente para afrontar y dar solución a esa disputa entre cosmovisiones culturales que el Occidente europeo imaginó la idea de la tolerancia y del respeto de los derechos individuales. El argumento práctico, de otro lado -un argumento que adquiere cada vez más fuerza-, es que aquellas críticas a los derechos humanos no serían sino un débil recurso de legitimación, un encubrimiento ideológico, de las frecuentes violaciones de estos derechos en los países en los que las críticas se formulan. Basta echar un vistazo a la situación de los países involucrados: es allí justamente donde se conculcan los derechos de las mujeres o de los niños, o el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de culto, a la libertad de conciencia. Parece ser un recurso habitual de los gobernantes de aquellos países el apelar a las características propias de su cultura para legitimar estas violaciones. El discurso culturalista hablaría pues, como se dice en castellano, *por la herida*.

Este primer nivel de confrontación abierta se va haciendo sentir cada vez con más fuerza en las negociaciones y los debates actuales sobre los derechos humanos. En ambas posiciones se ejerce una actitud de suspicacia respecto del discurso ideológico del interlocutor, de modo que el diálogo es prácticamente imposible. Conviene que dejemos por eso este primer nivel y demos un paso más en nuestra argumentación, preguntándonos por las razones que pueden asistir a ambas partes en la crítica que ejercen recíproca y simétricamente.

## **2. Segundo paso: las razones o las raíces de la confrontación**

Quiero insistir en que lo más interesante de este debate es justamente lo que no se escucha. Y, como lo que menos se escucha suelen ser las razones que asisten a los culturalistas -digo: las que los asisten, no necesariamente las que ellos mismos emplean-, comenzaré por exponerlas sucintamente, y trataré de mostrar su fuerza. También en este caso, podemos distinguir entre razones teóricas y razones históricas. Desde un punto de vista teórico, habría que admitir, en primer lugar, que no hay ninguna fundamentación convincente de la validez universal de los derechos humanos. Las tres estrategias o paradigmas de fundamentación más usuales son: el iusnaturalismo, el racionalismo metafísico-moral y las teorías consensuales. El iusnaturalismo, en sus versiones paganas o en sus versiones religiosas, es una suerte de esencialismo, que hace reposar la validez de los derechos en una definición de la naturaleza o de la persona humana que equivale en sentido estricto a una petición de principio. El racionalismo metafísico-moral, por su parte, necesita de un postulado metafísico normativo, como el de la doctrina kantiana de los dos mundos, por ejemplo, para garantizar el carácter vinculante del principio de la igualdad de los seres humanos. Y las teorías consensuales, entre las cuales habría que incluir a las teorías contractualistas o neocontractualistas, suelen incurrir en el problema lógico de la llamada "argumentación circular", pues atribuyen a los participantes en el discurso -o a las partes en la "posición originaria"- los derechos o la voluntad de concertar que ellos tendrían en realidad que producir recién por medio del diálogo argumentativo. Estoy, naturalmente, simplificando las cosas, pero lo hago sólo con el propósito de mostrar la fragilidad de los intentos de fundamentación universal. El problema es, precisamente, que si estos intentos de fundamentación son teóricamente vulnerables, y no cumplen con lo que prometen, entonces es fácil abrigar la sospecha de que tras ellos se esté expresando un presupuesto o un prejuicio cultural -un prejuicio occidental- que no llega a ser tematizado pero que resulta ser un componente fundamental de la convicción que comparten quienes defienden tan resueltamente su universalidad. Insistir en una estrategia de fundamentación de este tipo, pese a su fragilidad, puede ser una forma de imponer, bajo la apariencia de la neutralidad lógica, y con la apodicticidad de las demostraciones universales, aun inconscientemente, un modelo de comprensión cultural.

Una segunda razón teórica que asiste a los culturalistas, estrechamente ligada a la anterior, es la denuncia de la cultura del individualismo subyacente a la concepción de los derechos humanos. Éste es uno de los puntos más fuertes, y más conocidos, de la crítica de los comunitaristas, de manera que no necesito abundar aquí en detalles. A lo que esta crítica se refiere es a que los derechos humanos no se venden solos. Vienen acompañados de muchas cosas más. El derecho a la libertad individual viene con la ley del mercado. El derecho a la libertad de expresión viene con el derecho a la propiedad privada de los medios de comunicación. El derecho al trabajo con el derecho a la acumulación de capital. El derecho a la libertad de conciencia con la ruptura de la solidaridad social. Los derechos humanos son, para decirlo en palabras de Michael Walzer, un maximalismo moral disfrazado de minimalismo<sup>(2)</sup>, es decir, son sólo en apariencia un código mínimo de principios morales, porque a través de ellos se expresa, implícitamente, una cosmovisión bastante más amplia y bastante más densa de valores de la cultura liberal.

Un tercer argumento de los culturalistas, que es ya no sólo teórico sino también parcialmente práctico, se refiere a la contradicción en la que incurre la sociedad democrática moderna cuando sostiene que la legitimidad de las decisiones políticas reposa sobre el principio (el derecho) de la participación de todos los involucrados, pero prescinde al mismo tiempo de la opinión de las grandes mayorías de los países de la periferia respecto de las grandes decisiones políticas, económicas o jurídicas que regulan en buena cuenta la vida internacional. Es obvio, hoy más que nunca, que las decisiones tomadas en los centros financieros, o en las grandes potencias, o en el seno de los nuevos organismos de integración regional, tienen repercusiones decisivas sobre la vida económica, social o política de muchos pueblos de la tierra. En sentido estricto, desde el punto de vista de la legitimación democrática del sistema político internacional, esas decisiones deberían contar con el asentimiento de los involucrados. Como éste no es, naturalmente, el caso, el sistema político internacional vive incumpliendo uno de sus principios fundamentales. Esta situación se complica, sin embargo, mucho más, si se tienen en cuenta las transformaciones políticas a las que ha conducido el proceso de globalización. Porque uno de los efectos principales de este proceso es justamente el desplazamiento, o quizás incluso la desaparición, de las instancias de decisión política a nivel internacional. La globalización es un proceso principalmente económico que ha ido imponiendo relaciones sistémicas en el mundo entero, al mismo tiempo que ha ido restándole atribuciones políticas a los estados nacionales. En este contexto, resulta cada vez más problemático el principio (o el derecho) de la participación democrática en las decisiones políticas.

En cuarto lugar, se critica también de la concepción de los derechos humanos su fuerza corrosiva indirecta con respecto a las tradiciones culturales no occidentales - lo que Albrecht Wellmer ha llamado el inevitable "carácter transgresor" ("der transgressive Charakter") de la democracia moderna<sup>(3)</sup>. Ésta es igualmente una de las críticas más frecuentes del comunitarismo. Lo que se quiere dar a entender es que al hacer valer los derechos de un sujeto desarraigado de toda tradición, y concebido en su mera humanidad neutral, se están indirectamente -y necesariamente- desvalorizando los contextos culturales a los que pertenecen los individuos y minando las bases de su legitimación. Los derechos humanos no son un listado inofensivo de valores amoldables a cualquier situación. Por el contrario, su aceptación implica un reordenamiento jerárquico de principios o valores, respecto del cual las culturas tradicionales pierden necesariamente legitimación. El ideal democrático de los derechos humanos estaría así reactualizando una actitud de desvalorización cultural que ha sido una constante de la relación de Occidente con las otras culturas.

En quinto lugar, se hace notar una contradicción muy peculiar ligada a la relación entre los derechos humanos como *derechos* y los derechos humanos como *leyes* (o como garantías constitucionales). Este es un punto que ha sido especialmente desarrollado por Jacques Derrida en su libro *Force de loi*<sup>(4)</sup>. En principio, parecería

no haber aquí nada de particular, porque, como se sabe, los derechos humanos son principios primeramente morales, es decir, principios que tienen una validez independiente de su inclusión en un corpus jurídico, pero son principios que, justamente por tener una validez universal, nos impelen a transformarlos en preceptos jurídicos. Lo que ocurre es que toda normatividad jurídica se realiza en un marco histórico y cultural específico, en una legislación particular, y se ajusta a las necesidades coyunturales de ese marco. Los derechos humanos se convierten en leyes, y las leyes se promulgan, en una situación particular. Esa particularización es un proceso interpretativo, históricamente situado, y es producto de una acción de la voluntad (de la voluntad política), de una decisión contingente. Por un acto de(l) poder, la ley otorga fuerza, vigencia, a una determinada interpretación de los derechos humanos. Ocurre entonces, por ejemplo, que en una legislación inspirada en los derechos humanos hay leyes que discriminan a las mujeres, o a los homosexuales, o a los extranjeros, o, más genéricamente, a los no-ciudadanos, es decir, a los ciudadanos de otros países (precisamente de otras legislaciones). El asunto es pues muy interesante por dos razones: no sólo porque nos muestra el carácter siempre relativo y siempre decisional de toda legislación sobre derechos fundamentales, sino también porque nos muestra con qué facilidad una legislación puede transgredir en los hechos los derechos en los que supuestamente se inspira.

Esta reflexión nos permite pasar a las razones de tipo histórico o práctico esgrimidas por los culturalistas en contra de los derechos humanos. Estas razones me parecen muy poderosas, aunque quizás no necesariamente conduzcan al fin al que ahora me refiero. En esencia, lo que se cuestiona es la hipocresía del mundo occidental rico, que encubre la injusticia *de facto* del orden económico y el orden político internacional por medio de un discurso moral que legitima *de iure* su posición de dominio. Por el carácter formal que poseen, los derechos humanos son como los principios del liberalismo: tienen vigencia plena sólo en condiciones ideales de igualdad y bajo el supuesto de que las reglas de juego sean compartidas por todos. Por eso justamente los teóricos de los derechos humanos han sostenido siempre que es preciso, ya que no partir de, al menos llegar a, una situación utópica de ciudadanía mundial o cosmopolita, en la que todos los seres humanos puedan ajustarse a un mismo sistema de reglas de acción. Pero ésa es naturalmente sólo una utopía. En el mundo real, en el que se produce por lo demás aquella contradicción entre la moralidad y la positividad de los derechos fundamentales, las condiciones de partida han sido y siguen siendo de desigualdad, de asimetría. La distribución de los bienes, de la riqueza, de las oportunidades y, sobre todo, de las decisiones económicas y políticas, es asimismo notoriamente desigual, y las reglas de juego vigentes no parecen sino perpetuar este orden, o este desorden, internacional. Cuando, sobre la base de una situación de este tipo, se oye proclamar con autosuficiencia de parte de los países industrializados la necesidad de respetar los derechos humanos, uno no puede menos que preguntarse si no se están aplicando aquí dos varas distintas para medir el comportamiento democrático. No hacerlo, no predicar con el ejemplo, sobre todo con respecto al sistema global de reglas a nivel mundial, es precisamente hipocresía. Esta situación llega a extremos grotescos -aunque, en realidad, no necesariamente sorprendivos- cuando algunos gobiernos de países industrializados hacen prevalecer sus intereses comerciales por encima de las consideraciones de orden moral o político que ellos mismos han establecido, a fin de incrementar sus ventas en países que ostensiblemente transgreden los derechos humanos.

Esta lista de razones que asisten a los defensores del culturalismo no es exhaustiva, pero es suficientemente elocuente. Lo es tanto como para sentirse obligados a prestarle atención, antes que desatender los reclamos que allí se expresan. Pero hay también naturalmente, como ya dije, razones que asisten a los defensores de los derechos humanos. Y sobre ellas, al menos sobre algunas de ellas, que resumen en cierto modo lo esencial de su posición, quisiera referirme a continuación. La primera de estas razones es de orden teórico y consiste en la

capacidad que tiene la concepción de los derechos humanos de asumir y procesar muchas de las críticas que se esgrimen en su contra. Si se sostiene que esta concepción no contempla suficientemente la autonomía de otras culturas, o que desconoce fácticamente los derechos de algún grupo social, no se está en realidad necesariamente cuestionándola en su esencia, sino, por el contrario, se la está utilizando en un sentido normativo para exigir que sea realizada de un modo más consecuente. Jürgen Habermas habla por eso de una dimensión de "autorreferencialidad" ("Selbstbezüglichkeit")<sup>(5)</sup> de los derechos humanos. Y Lutz Wingert comenta esta tesis diciendo que los derechos humanos tienen un "rasgo detectivesco" ("einen detektivistischen Zug")<sup>(6)</sup>, es decir, nos hacen capaces de identificar los casos en los que no están siendo cabalmente cumplidos, es más, nos ponen permanentemente al acecho de aquellos casos. Quien denuncia sus limitaciones o quien formula una crítica en su contra, están en el fondo reivindicando un derecho y lo están haciendo en nombre de los principios de autodeterminación que subyacen a esta misma concepción. La autorreferencialidad parece dotar a los derechos humanos de un aura de invulnerabilidad conceptual.

Como es natural, la autorreferencialidad puede hacerse valer también frente a las críticas de los culturalistas. Y puede hacérsela valer en un doble sentido: en primer lugar, puede intentar recuperarse dicha crítica, como ya se dijo, en beneficio propio, es decir, en favor de la validez de la propia concepción universalista. Pero puede igualmente mostrarse al interlocutor culturalista que la validación indirecta que él efectúa de la concepción que critica, puede servirle también en beneficio de su propia posición culturalista. Porque para legitimar su posición en el contexto pluralista de las sociedades modernas, sin incurrir en la confrontación irracional, el culturalista necesita de una concepción moral y jurídica que trascienda los límites de su propia tradición, es decir, que ofrezca una alternativa de convivencia con las otras posiciones que por principio excluye.

Ahora bien, también en un sentido práctico o histórico, el defensor de los derechos humanos tiene un par de buenos argumentos en su favor. En primer lugar, desde su posición moral universalista está en condiciones de llamar la atención sobre el lado negativo de la tesis que el culturalista defiende porque sólo parece ver su lado positivo. Puede, en otras palabras, llamar la atención sobre el *carácter virtualmente represivo y etnocéntrico de las tradiciones*. En su defensa de la autonomía y la identidad de la propia tradición, el culturalista olvida que esa misma tradición puede ser fuente de represión de personas o grupos que forman parte de ella, y olvida asimismo que su posición puede desembocar en una defensa del tribalismo que no necesariamente redunde en su propio beneficio. No es que esto lo olvide, sin embargo, en nombre de los principios del universalismo -porque eso, obviamente, no le importaría mucho-, sino más bien en nombre de la complejidad de la historia de su propia tradición y en nombre asimismo de la complejidad de las relaciones que su tradición ya ha entablado históricamente con otras tradiciones y otros sistemas culturales. En función de estas dos variables, el culturalista debería adoptar, él también, una actitud más reflexiva con respecto a su propia tradición.

El segundo buen argumento práctico de los defensores de los derechos humanos en este contexto, mencionado ya brevemente al comienzo, es su *denuncia de la utilización política del culturalismo* por parte de muchos gobiernos autoritarios en el mundo. Parece ser, en efecto, casi una regla del comportamiento político de las dictaduras, no sólo el que violen los derechos humanos, sino además el que relativicen las denuncias hechas en su contra aduciendo razones de tipo culturalista. Es posible denunciar esta forma de instrumentalización, sobre todo cuando se cuenta con el respaldo de los grupos disidentes u oprimidos pertenecientes a aquellos mismos países o comunidades culturales. El asunto es delicado, porque los regímenes autoritarios suelen apelar al derecho de la autodeterminación y rechazar las denuncias como formas de intervencionismo. Y no pocas veces encuentran un eco en los países industrializados, ya que éstos, a su vez -como hemos visto- pueden instrumentalizar sus políticas democráticas en

función de sus intereses económicos, y pasar por alto entonces, también con argumentos de tipo culturalista, el autoritarismo de dichos gobiernos con la finalidad de asegurar sus políticas comerciales. Pero, es claro al menos que es posible establecer una diferencia entre el culturalismo como posición conceptual y su instrumentalización política de coyuntura.

### 3. Tercer paso: más allá del fundamentalismo o un consenso dialéctico

El listado de argumentos que acabo de presentar no es, por supuesto, exhaustivo, pero es, sí, suficientemente variado como para que entendamos por qué les debemos prestar una atención especial. El problema es justamente que, frente a semejante heterogeneidad, y teniendo en cuenta que las posiciones opuestas parecen gozar de validez relativa, muchas veces la reacción natural consiste en restablecer el fundamentalismo. En lugar de aprender de las críticas, nos aferramos a la posición originaria. Pero, a diferencia del fundamentalismo inicial (de nuestro primer paso), que era inmediato e ingenuo, éste es más peligroso, porque se ha endurecido en sus creencias, pese a haber tomado noticia de las advertencias del interlocutor. Debe quedar claro, en todo caso, que fundamentalista no es sólo la posición del defensor del culturalismo, sino también aquella de quien defiende la concepción universal de los derechos humanos sin tomar en cuenta las razones de peso esgrimidas en su contra.

Tenemos que abandonar el fundamentalismo. Y eso sólo puede hacerse reconociendo la validez relativa de las posiciones en disputa, es decir, reconociendo que el punto de partida es una verdadera controversia. Decía por eso que la solución debe ser *dialéctica*, en el sentido estricto (o mejor dicho: en el sentido aristotélico) de la palabra. En su sentido estricto, la dialéctica es un método de resolución de conflictos. Es decir, es un método que sólo se emplea cuando no hay acuerdo entre los interlocutores, y se emplea justamente para conseguir ese acuerdo. Pero, para solicitar la intervención de un método semejante, hay que reconocer, en primer lugar, que la situación inicial es conflictiva, incierta, y que no tiene la evidencia que conduce al fundamentalismo. Los interlocutores en este debate deberían poder admitir que hay buenas razones que asisten a ambas partes, y que esas razones los conciernen tanto en un sentido positivo como en un sentido negativo. En otras palabras, es preciso admitir que hay aspectos de la propia posición que están siendo seriamente cuestionados por la posición del interlocutor. Mientras esto no ocurra -mientras no haga uno sobre sí mismo, como diría Hegel, lo que el otro hace sobre uno-, la disputa se perpetuará como un diálogo de sordos, sin otra posibilidad de solución que la que se impone por la fuerza. Mientras los países ricos no reconozcan que su discurso sobre los derechos humanos es farisaico porque encubre una grave desigualdad estructural del orden económico internacional; mientras no admitan que el *status quo* de las relaciones internacionales habla en contra del discurso igualitario que presupone su propia defensa universalista de los derechos de la persona; mientras no reconozcan en su debida dimensión la autonomía de las culturas a las que por siglos han mantenido en situación de dominación, habrá pocas posibilidades de que la concepción de los derechos humanos llegue a ser aceptada como una concepción genuinamente universal. De otro lado, y análogamente, mientras los defensores del culturalismo no reconozcan el peligro del encapsulamiento en la propia tradición cultural; mientras sigan pretendiendo instrumentalizar el discurso culturalista para fines políticos internos; mientras no sean capaces de ofrecer una alternativa transculturalista que haga posible la convivencia entre las diferentes culturas particulares, no habrá tampoco muchas posibilidades de hacer valer con justicia las reivindicaciones de autonomía cultural.

Admitir la validez relativa de las críticas que se esgrimen en contra de la propia posición, no significa aún, sin embargo, haber llegado a un acuerdo. Para eso hace falta un paso más. Un *consenso dialéctico* sería aquél que resultase del reconocimiento de un conjunto de reglas comunes, para el cual no fuese necesario

renunciar a los principios de la propia cosmovisión cultural. Para reconocer una serie de derechos humanos comunes, no tendría por qué ser necesario, por ejemplo, renunciar a la cosmovisión religiosa de una cultura particular, ni, menos aún, tener que admitir simultáneamente la ruptura de la solidaridad social o la necesidad de la racionalidad instrumental de la sociedad de mercado. En cierto modo, las diferentes Declaraciones de los Derechos Humanos, en la medida en que han sido reconocidas y firmadas por estados particulares, constituyen una forma de consenso dialéctico como el que estoy mencionando. Pero son aún una forma muy incipiente, porque su vigencia está siendo puesta constantemente en cuestión por los fundamentalismos de viejo y de nuevo cuño.

## Notas

(1) Walzer, Michael, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994, p. 63 (en castellano: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 95).

(2) Cf. Walzer, Michael, *o.c.*, artículo "Minimalismo moral", p. 33ss.

(3) Cf. "Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen 'Liberalen' und 'Kommunitaristen'", en: Wellmer, Albrecht, *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1993, p. 54ss.

(4) Derrida, Jacques, *Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité"*, París: Galilée, 1994.

(5) Cf. Habermas, Jürgen, "Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte", en: *Frankfurter Rundschau*, 4 de febrero de 1997, p. 10.

(6) Cf. Wingert, Lutz, "Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften", en: *Frankfurter Rundschau*, 6 de agosto de 1996, p. 10.

---

Este artículo fue publicado en el boletín de la O.E.I

Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura

<http://www.campus-oei.org/>