

JOSÉ RUBIO CARRACEDO

GLOBALIZACIÓN Y DIFERENCIALIDAD EN LOS DERECHOS HUMANOS

Resumen: El objetivo del presente trabajo es mostrar que la globalización no es sólo una realidad en el ámbito de la economía y de las comunicaciones sino que también ha penetrado los intersticios socio-culturales y, por lo tanto, está precipitando la homogeneización de los derechos humanos a nivel mundial. Lo que aún no ha sido definido es el signo de este fenómeno; pareciera que el patrón que sigue es el de la Revolución industrial, cuyos intérpretes, incluyendo a Marx, la terminaron identificando con el desarrollo del capitalismo, en lugar de auspiciarla como el advenimiento de un progreso social para la humanidad. Tras el derrumbe del “Socialismo Real”, corresponde a los teóricos del republicanismo liberal enrumbar el proceso de globalización no hacia el *laissez faire* del mercado, sino hacia la reducción de las desigualdades económicas, sociales y culturales que pululan en el globo terráqueo. A tal efecto, el autor se propone insertar esta discusión dentro del debate entre liberales universalistas y liberales comunitaristas.

Palabras clave: Liberalismo, ética, postmodernidad.

GLOBALIZATION AND DIFFERENTIALITY IN HUMAN RIGHTS

Abstract: The objective of the present work is to show that globalization is not only a phenomenon in the sphere of economy and communications but also that it penetrated the socio-cultural borders and, therefore, it is precipitating the homogenization of human right worldwide. What has not been defined yet is the sign of this phenomenon. It seems that it follows the pattern of the Industrial Revolution whose interpreters, ended up including Marx, identifying it with the development of capitalism, instead of viewing it as the rise of human social progress. After the collapse of “Real Socialism”, it is the task of liberal-republican theoreticians to guide

the globalization process toward the reduction of the economic, social and cultural inequalities that persist in our Globe, rather than towards the *laissez faire* of the world market. Hence, the aim of the author is to hold a discussion within the context of the debate between universal-liberals and liberal-communitarians.

Keywords: Liberalism, ethics, postmodernity.

1. ¿Lógica universalista versus lógica diferencialista?

La polémica actual a favor o en contra de la globalización resulta en buena medida estéril, a mi juicio, por similares razones de desenfoque y de actitud. Y es que la polémica se plantea como una disputa entre universalistas y diferencialistas, pero se trata de un antagonismo equivocado entre una lógica universalista y una lógica diferencialista.

Los defensores de la primera, herederos acrílicos del programa ilustrado y modernizador, tienden a identificar la globalización con la imposición más o menos encubierta del enfoque neoliberal (o, más bien, postliberal) que persigue la occidentalización económica y cultural del globo mediante un proceso de integración simple (por homogeneización), que en los casos más extremos se induce, y hasta se impone, con la fuerza del poder económico y político de las multinacionales. Desde su punto de vista, globalización significa occidentalización de las estructuras económicas, culturales y políticas. Incluso la universalización de los derechos humanos es enfocada frecuentemente como una imposición paternalista no sólo del espíritu liberal sino también de su letra, es decir, de su ropaje jurídico e institucional. Se trata de un cierto fundamentalismo occidentalista.

Existe, sin embargo, una versión mucho más crítica y consciente de la herencia liberal que suele denominarse cosmopolitismo, en la que se distingue cuidadosamente entre el espíritu y la letra, y que persigue una universalización libre y contextualizada del legado de los derechos humanos, concebidos mucho más como valores morales de significación universal, aunque su síntesis actual se haya gestado principalmente en las revoluciones liberales y en las declaraciones de

la ONU en 1948 (Nueva York) y 1993 (Viena) en cuanto mínimo común denominador moral para todos los estados, reconocidos o no, firmantes o no, de las citadas declaraciones universales. Y, con determinadas cautelas y garantías legales, obligatorios jurídicamente para todos los estados firmantes, mediante el nuevo derecho internacional (convenios de 1966, sobre todo).

Los defensores radicales de la lógica diferencialista, en cambio, tienden a negar toda legitimidad al proceso de globalización, no sólo en sus vertientes económicas, políticas y culturales, sino incluso en los intentos de universalización de los derechos humanos, que son enfocados exclusivamente como derechos liberales, esto es, occidentales. En sus versiones más extremas se oponen incluso al espíritu cosmopolita, al que consideran también infundado e ilegítimo en sus aspiraciones, ya que es incompatible con su relativismo cultural. Esta posición ha dado alas a las versiones fundamentalistas y neotribales del nacionalismo radical (aunque también aquí es difícil saber si fue primero la gallina o el huevo) y de las versiones multiculturalistas cerradas. Pero en este ámbito se dan también, sin embargo, otras posturas diferencialistas más moderadas y realistas que dan paso al nacionalismo moderado (democrático) y al pluralismo cultural y social (multiculturalismo moderado, flexible y abierto), esto es, a la dialéctica de las culturas en condiciones de libertad e igualdad básicas.

Mi tesis es que sólo las versiones extremas o radicalizadas de ambas lógicas son realmente incompatibles y antagonistas, mientras que las respectivas versiones moderadas resultan no sólo compatibles sino hasta complementarias. En efecto, la lógica diferencialista se ha radicalizado en las dos últimas décadas, probablemente como reacción al proceso de globalización sobre pautas occidentales, pero como tal se trata de una lógica autónoma (que no precisa de una acción previa para su reacción) que se orienta a la salvaguarda y la acentuación de los rasgos diferenciales; pero, como su nombre indica, diferencial se define con relación a algo común y compartido. Se trata, pues, de un enfoque que privilegia lo peculiar dentro

del acervo común que presupone, aunque sin duda adelgace al máximo ese denominador común. Pero de ningún modo se define frente a lo universal o cosmopolita. Insisto en que no sólo no suena contradictorio ni extraño decir “soy diferencial y cosmopolita”, sino que lo diferencial no fundamentalista presupone lo cosmopolita, al menos en los universales culturales estudiados y descritos por la antropología social desde hace más de un siglo. Y lo mismo cabe decir de la frase “soy cosmopolita y diferencialista”. Sólo sus versiones extremas respectivas son exclusivas y excluyentes, pero injustificables de modo reflexivo.

2. El postmodernismo y la “mala conciencia” de Occidente.

No cabe duda de que Occidente, desde Alejandro Magno, ha perseguido obsesivamente una expansión colonizadora sobre moldes de integración. Pero ha sido en los dos últimos siglos, con la creciente marejada del capitalismo comercial e industrial lanzado a la conquista del globo con todas sus armas, cuando se ha producido el gran intento occidental de colonización del mundo, que ha provocado, en última instancia al menos, la reacción de las demás civilizaciones. Y lo verdaderamente trágico de este resultado es la confusión tan lamentable de valores y estrategias que ha conducido a que los derechos humanos, el gran legado de Occidente a la humanidad, haya podido ser interpretado como una pieza más en la cruzada por el neoliberalismo global.

Esta misma idea no ha dejado de ser aireada como una causievidencia por muchos de los escritores que forman esa constelación tan vaga y variopinta que suele denominarse postmodernismo. En la mayoría de ellos se aprecia la misma confusión de órdenes y de valores, como si la iniciativa y propuesta occidental de los derechos humanos, conquista irrenunciable de la humanidad, que también en Occidente se abrió paso sólo mediante dolorosas y sangrientas revoluciones internas, fuera una faceta más de la invasión occidental, encargada además de lavar y legitimar el proceso, y de inocu-

larlo en lo más profundo de los sistemas axioculturales de las otras civilizaciones.

La realidad histórica fehacientemente documentada muestra, sin embargo, cómo la doctrina de los derechos humanos aparece en los mismos albores de la gestación de la cultura occidental a través de dos fuentes: el legado estoico, con su propuesta de igualdad y fraternidad cosmopolita, y el legado cristiano, que también es una síntesis de influjos orientales. Resulta sumamente significativo que la doctrina de los derechos humanos sea, en su origen, un influjo oriental, aunque luego fuera reformulada sobre bases más racionales en la cultura occidental. Pero ésta ha sido siempre una cultura sincrética y abierta a todos los influjos, y lo ha sido en un grado muy superior a la posible apertura de cualquier otra, incluido el Islam. Hasta el punto de ofrecer, con cierta frecuencia, episodios profundos de “mala conciencia”, que provocan crisis y rectificaciones de gran alcance. Y es que la cultura occidental, como observó Karl Popper, es la menos etnocéntrica de todas, justamente porque sus orígenes fueron muy sincréticos y ello ha favorecido su constante apertura a las demás, aunque en grado oscilante según las épocas.

Un ejemplo de esta actitud –y no el más radical– es un trabajo de G. Marramao, que tiene, además, intención programática. Según este representante de la izquierda postmoderna, el triple ideal de las revoluciones liberales –libertad, igualdad, fraternidad–, que legitimaría el universalismo occidental en tanto que emancipador de toda la humanidad, “subyace *ab originibus* a una condición monocultural”. Y ello es así porque conlleva esencialmente “la *lógica de la identidad y de la identificación*”, en tanto que “mecanismo propio del Logos occidental”.¹ Porque aunque se han dado intentos de exorcizar su “logo-fonocentrismo” mediante diversas apelaciones a la diferencia (de Herder a Nietzsche), tales intentos han sido tan vanos como ilusorios. Porque se trataría de un

¹ Marramao, G., “Universalismo y políticas de la diferencia”, en Giner, S., y Scartezini, R., (eds.), *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996, p. 82, (los énfasis son siempre suyos)

modelo lógico cerrado, sin posibilidades de autorrectificarse. Su intento de universalización, por tanto, aun en el caso de que su intención emancipadora fuese real, está condenado a ofrecer réplicas exactas de sí mismo. La consecuencia es clara: más vale que las demás culturas se cierren a tan nefasta colonización. Pero Marramao exagera sin ningún rigor el logocentrismo occidental: la razón ilustrada calculadora y homogeneizadora recibió desde el principio fuertes correctivos por parte de Hume y, sobre todo, de Rousseau, en cuya obra se apoya en buena medida el romanticismo y el diferencialismo (Herder, Lessing, Schiller, y más indirectamente, Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Freud, etc.), cuya reformulación de los ideales revolucionarios, en diferentes registros y tonalidades, resulta frívolo desconsiderar cuando su influjo llega nítido (a través de Weber, de Heidegger, etc.) hasta nuestros postmodernos.

Otra exageración manifiesta es la observación de Marramao de que el vigoroso impulso actual conseguido tanto por la postmodernidad como por el comunitarismo nos proporcionan la certeza de que “Occidente se presenta hoy como una *esfera cultural que ha estallado*”.² A su parecer, se han superado con creces los límites de la *discordia concors*: la ruptura en la cultura occidental le parece definitiva. Lo que, unido al fenómeno global de la “irrupción de irreductibles diferencias ético-culturales”, vendría a confirmar el completo fracaso del etnocentrismo logo-occidental; desde hace dos décadas, en lugar de la pretendida “homologación universal”, el signo de los tiempos muestra “*un camino diametralmente opuesto al del universalismo*”. Es más, el asedio interno de comunitaristas y postmodernos (esos “auténticos *fundamentalismos <indígenas>* de Occidente”), quienes desde diferentes perspectivas consideran que “las instituciones del universalismo representan el reino del <gran frío>” (*Big Chill*) dada su incapacidad para apreciar las diferencias y los vínculos

² *Ibid.*, pp. 83-84.

solidarios, vienen a confirmar que el universalismo occidental está muerto y felizmente difunto.³

Pero ¿estamos verdaderamente ante una ruptura irreversible del modelo civilizador occidental y ante el definitivo fracaso de su designio universalista? Mientras no se ofrezcan otros argumentos más convincentes todo parece indicar que Occidente atraviesa un episodio más de su crisis, su endémica crisis interna, y un fuerte desajuste, que urge ciertamente reparar, en su estrategia civilizadora frente a otras culturas. El que la discusión persista mucho tiempo –más de dos siglos– indica precisamente que la hegemonía de la Ilustración calculadora no es completa ni definitiva, sino que el paradigma occidental sigue configurándose dialécticamente y que, por tanto, permanece abierto a todas las influencias internas y externas.

Eso sí, Marramao tiene razón cuando denuncia “la dimensión olvidada”,⁴ la fraternidad, ya que, en efecto, Occidente se ha centrado casi en exclusiva sobre la conciliación entre la libertad y la igualdad. Incluso tiene razón cuando observa que se trata de un olvido sintomático: la pronta hegemonía del liberalismo capitalista dejó de lado, como un mero residuo religioso, las exigencias de la fraternidad. Y el socialismo puso mucho mayor énfasis sobre las reivindicaciones de la igualdad, remitiéndose al futuro para la construcción de un mundo fraternal.

Pero la “mala conciencia occidental”, por justificada que esté, no puede llevarnos al relativismo, al subjetivismo o al nihilismo. Y la acusación de etnocentrismo no siempre es justa. Yo propondría el siguiente criterio: son etnocéntricas aquellas actuaciones cuyo objetivo directo o indirecto es procurar ventajas a la civilización occidental (económicas, culturales, etc.); no son etnocéntricas, en cambio, las medidas que, por consideraciones directas o indirectas, tienen por finalidad evitar la violación de alguno de los derechos humanos en cuanto criterio objetivo y compartido de dignidad humana.

³ *Ibid.*, pp. 84–86.

⁴ *Ibid.*, p. 86 y ss.

De hecho no somos ecuánimes: todos condenamos el caso Rusdhi, pese a que el “fatwa” es propio de su cultura, así como el uso brutal de la tortura en numerosos estados como parte normal de la actividad policial, o la práctica de la ablación del clitoris, tan fuertemente arraigada en el África animista, pero presente también en la emigración en Europa, dado que en tales casos se violan derechos fundamentales. Sin embargo, nos mostramos injustificadamente comprensivos con otras prácticas como el uso del chador en la escuela pública europea (impuesto a las niñas musulmanas por la presión familiar y religiosa, o como signo fundamentalista), el sistema de castas, algunas formas más refinadas de tortura, etc., que significan la misma violación de derechos fundamentales, en atención al respeto y reconocimiento de las diferencias culturales. Con ese criterio todavía estaríamos en Occidente bajo los tribunales de la Inquisición, que también eran un rasgo cultural distintivo de nuestras creencias y prácticas religiosas. En definitiva, toda práctica discriminatoria del individuo ha de ser rechazada a la luz de los derechos humanos básicos, por arraigada que pueda estar en determinado grupo o cultura; y de modo especialmente urgente cuando se realiza en el espacio occidental, dado que el inmigrante conoce más o menos claramente que va a integrarse en una democracia liberal. Me uno, pues, al criterio formulado por Rawls: los derechos humanos marcan el límite del reconocimiento y del pluralismo entre los pueblos.⁵

3. El mito de la inconmensurabilidad cultural.

Probablemente fue Herder el primero en lanzar el mito de la autoidentidad de cada cultura y su consiguiente inconmensurabilidad real –fuera de ciertas coincidencias aparen-

⁵ Rawls, J., “The Law of Peoples” en Shute, S., & Hurley, S. (eds.), *On Human Rights*, New York, Basic Books, p. 71. (v. esp. *De los derechos humanos*. Madrid, Trotta, p. 75. He comentado este trabajo de Rawls en J. Rubio-Carracedo, J. M. Rosales & M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, p. 189–215. Una explicitación mayor de algunas ideas aquí expuestas puede verse en el capítulo “¿Derechos liberales o derechos humanos?”, *ibid.*, pp. 153–170.

tes— respecto a las demás culturas. Cada cultura sería, pues, no sólo un dominio autónomo de significación y de sentido, sino ya una autarquía tan plena como inevitable: conocimientos, técnicas, valores, ritos, gestos, etc., sólo serían plenamente inteligibles en el conjunto global y cerrado que es cada cultura. Los influjos y los préstamos interculturales sólo pueden tener un alcance analógico o instrumental, justamente porque las culturas son sistemas incommensurables: incluso lo que parece idéntico resulta diferente.

No han faltado antropólogos y sociólogos (relativistas culturales) que han apoyado este mito. Porque lo cierto es que incluso un relativista como Herskovits⁶ hubo de reconocer la existencia de ciertos “universales culturales” equivalentes: familia, parentesco, ritos, tabúes, la “regla de oro” de la moral... Es cierto que luego tales universales pueden aplicarse de diferentes modos; así los inuit mantienen enérgicamente que hay que honrar y cuidar a los padres, y piensan que eso exige favorecer ciertas formas de eutanasia activa, mientras que los occidentales hemos ido adoptando formas crudas de distansia para el mismo fin. Pero no cabe dudar de que el mandamiento es el mismo para ambas culturas. Y es que, en efecto, cada cultura constituye un sistema autónomo, estructurado en subsistemas funcionales, aunque fuertemente interrelacionados. Pero ninguna cultura constituye un universo cerrado y clausurado, como suponen los relativistas culturales, sino que todas permanecen siempre más o menos abiertas tanto a los cambios internos como a los influjos externos. Eso sí, se dan notables variaciones en el grado de clausura o de apertura de cada cultura, probablemente según su propia genealogía. Y desde este punto de vista la cultura occidental es la más abierta y dinámica justamente porque sus orígenes fueron sincréticos y porque siempre ha estado históricamente abierta a to-

⁶ Herskovits, M., *Acculturation. The Study of Culture Contracts*. New York, Louis Valtey, 1936, *Man and his Works. The Science of Cultural Anthropology*, New York, Mc Graw-Hill, 1948. (V. esp. *El hombre y sus obras*, México, F.C.E., 1952)

dos los influjos. De ahí su eclecticismo y su incesante crisis interna.

Quedaría, sin embargo, todavía el escollo de la inconmensurabilidad, ya que podría ser que los mutuos intercambios o préstamos culturales fueran sólo aparentes o equívocos. Pero la inconmensurabilidad no deja de ser un mito sin fundamento, ya que la historia de todas las civilizaciones demuestra sin sombra de duda la permeabilidad real de las culturas, bien en situaciones de dialéctica espontánea (en condiciones de libertad e igualdad), bien en situaciones de mayor o menor dominio o violencia (en condiciones de desigualdad). Y, si se registran civilizaciones más autoclausuradas que otras, ello no se debe a la pretendida inconmensurabilidad, que haría ininteligibles los intercambios, sino por razones de muy diversa índole que es preciso estudiar en cada caso. También aquí la realidad de los intercambios es testaruda.

La polémica MacIntyre–Gewirth resulta muy instructiva al respecto, ya que en la misma entran en juego cuestiones como la epistemología moral, el relativismo cultural, la relación virtudes–derechos e, –implícitamente al menos– el discurso filosófico intercultural; es más, en el fondo de la polémica late la vieja disyunción occidental entre teleologismo (Aristóteles) y deontologismo (estoicos, Kant). Pues bien, como es bien conocido, A. MacIntyre⁷ se esfuerza por desmontar la teoría presentada por A. Gewirth⁸ por considerarle el máximo exponente del enfoque deontologista al pretender elaborar la teoría de la moralidad como una teoría de los derechos humanos, que resumía en su revisión del imperativo categórico kantiano convertido en “principio de la consistencia genérica”.⁹

⁷ MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1981.

⁸ Gewirth, A., *Reason and Morality*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1978. Para un examen detallado de este debate puede consultarse Walters, “MacIntyre or Gewirth? Virtue, Rights and the Problem of Moral Indeterminacy”, en Sweet, W., *Philosophical Perspectives on Human Rights*, Rodopi Press, 1999.

⁹ “Act in accord with the generic rights of your recipients as well as of yourself”, *ibid*, p. 135.

MacIntyre considera inadecuado, y hasta necesariamente frustrado, todo enfoque racional–deontológico para justificar la obligación moral porque tal enfoque presupondría siempre la existencia de instituciones sociales específicas. Equivaldría a presentar un cheque sin institución bancaria donde pueda ejecutarse. Por tanto, para MacIntyre los derechos no existen y la creencia en los mismos es tan ilusoria como la de creer “en brujas y en unicornios”.¹⁰ La equiparación es tan desenfada como desafortunada. Y es que MacIntyre no capta que los derechos humanos no sólo son “entidades normativas” válidas contrafácticamente, sino que además tienen “correlatos empíricos” (de los que carecen precisamente las brujas y los unicornios). Y, desde luego, las violaciones de los derechos humanos están bien lejos de ser ficciones. Estas innegables realidades negativas son las que inducen a la justificación social–racional de unos derechos humanos que puedan ser universalmente reconocidos y legalmente garantizados (en sentido amplio, no justamente el occidental) sin ninguna distinción de raza, edad, sexo, etc. Y, como el mismo Gewirth ha explicitado,¹¹ sería muy miope deducir que de la carencia de un concepto similar al de derechos humanos en muchas culturas se siga su inexistencia y, menos aún, su irrealidad. Aquí entramos en la lógica de lo histórico y contingente: la noción de derechos humanos fue relativamente débil en Occidente hasta las revoluciones liberales del siglo XVIII, pero al mismo tiempo fueron sus impulsoras. El triunfo de las revoluciones que impulsaron su hegemonía posterior no hubiera sido posible sin aquel concepto relativamente débil y minoritario en los regímenes despóticos. Esta misma dinámica puede estar produciéndose en diferentes culturas a partir de convicciones equivalentes, aunque a primera vista parezcan bien distintas. Y es que, como arguye Gewirth, las exigencias de derecho del agente son siempre lógicamente anteriores a las reglas sociales que las legitiman cuando han sido ya reconocidas. Pues

¹⁰ MacIntyre, *After Virtue... cit.*, pp. 67–69.

¹¹ Gewirth, *The Community of Rights*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1996, pp. 10–11.

una comunidad política sólo legitima lo que reconoce como derechos, pero los derechos ya existían en términos lógico-normativos antes de su reconocimiento normativo-institucional.

El relativismo cultural queda desautorizado igualmente en ambos planos. Según los relativistas culturales, cada cultura es autárquica tanto en el nivel simbólico como en el institucional. Por eso afirman que de nada sirven las declaraciones de la ONU ni los tratados internacionales que exigen la observancia de los derechos entendidos a la occidental, porque en la práctica cada estado los entenderá inevitablemente según sus rasgos culturales. Dado que existen los universales culturales y que cada cultura tiene un concepto sobre lo que constituye la dignidad humana similar al menos en sentido negativo (aunque sea con las dos restricciones más frecuentes: el que se refieran de modo particularista al propio grupo, y la de que los reconozca como derechos colectivos más bien que individuales), es posible ya construir a partir de tal base, y a través de la dialéctica intercultural, un cierto código universal de derechos humanos (hasta la aplicación de la tortura, tanto en los mandarines como en la Inquisición, tenía su código del “debido proceso”). Es cierto que la tarea de traducción y de interpretación transcultural es ingente y está sujeta a muchos errores y desviaciones; pero reconocer su dificultad no es negar su posibilidad. Existen ciertamente algunas cuestiones en las que la controversia será especialmente larga y difícil (básicamente, el reconocimiento de los individuos como sujetos preferentes de los derechos, aunque también Occidente habrá de construir un concepto de individuo que refleje primariamente los vínculos comunitarios, esto es, de una ciudadanía compleja),¹² pero no es difícil llegar a un acuerdo sobre ciertos derechos fundamentales como el derecho a la vida, a la libertad (al menos en cuanto opuesta a toda forma de servidumbre impuesta), a las garantías básicas de seguridad personal y colectiva, al procesamiento legal, a la no discriminación por raza, sexo, edad, religión, etc., al acceso a la

¹² Rubio, Rosales & Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y...*, cit., pp. 21–45.

familia, la vivienda, el trabajo, los servicios mínimos de salud, a no recibir trajo vejatorio ni tortura, a emigrar por razones políticas o de subsistencia, etc.. De hecho, los acuerdos y los reconocimientos legales de justicia internacional, y hasta de derecho internacional, son ya mucho más amplios; sólo resta el pequeño detalle de que su cumplimiento mejore, y no sólo a base de intervenciones humanitarias.

4. La exigencia universalizadora de los derechos humanos.

He comenzado este ensayo con la aseveración de que la globalización es un fenómeno estructural e imparable como tal, aunque está en juego la forma de realizarse: por asimilación impositiva occidental o por dialéctica intercultural en condiciones de libertad y de equidad. La economía de mercado está llamada a implantarse en todo el mundo, al igual que las nuevas tecnologías; en ambos casos, la impronta occidental es clara, pero ambos dominios necesitan ser mejor (auto) regulados para evitar las distorsiones que introducen por doquier (incluso en Occidente). En el ámbito axiológico, la exigencia universalizadora de los derechos humanos es solamente análoga, ya que a diferencia del modelo económico-tecnológico, gestado por entero en Occidente, la inspiración originaria de los derechos humanos procede de Oriente, aunque haya sido desarrollada en Occidente, en especial a través de las revoluciones liberales y sociales. Pero insisto en que éstas no hubieran sido posibles sin el fermento estoico-cristiano. No resulta, pues, extraño pensar que también Oriente puede contribuir poderosamente a la construcción de los mismos. Y es que, pese a todo, el proceso de formulación de los derechos humanos universales sigue abierto y plenamente dinámico. Baste sólo recordar que a la primera generación de derechos liberales (los civiles y políticos) siguió una segunda (derechos económicos, sociales y culturales), que obligó a reformular algunos derechos de la primera como en el caso del derecho de propiedad ilimitada, y está en marcha una tercera generación (derechos de solidaridad, derechos de los pueblos) impulsada sobre todo por los pueblos africanos,

que todavía busca su acomodo, pero que está provocando un reajuste en el concepto mismo de derechos individuales.¹³ El resultado de la crisis es incierto, pero no cabe dudar de que se trata de una crisis de reajuste, que obligará a diferenciar más cuidadosamente entre el núcleo moral profundo y las envolturas jurídico-institucionales de los derechos humanos, que en Occidente se habían fundido por los imperativos propios de una cultura legalista-institucional y garantista. Pero me parece obvio que el concepto occidental de los derechos humanos está necesitado de mayor clarificación, y que la dialéctica intercultural sobre los mismos resulta no sólo posible, sino necesaria y fecunda: también los occidentales tenemos todavía mucho que aprender sobre derechos humanos.

Así lo confirman algunos estudios interculturales realizados. Aquí me limitaré a reseñar brevemente el realizado por especialistas chinos y occidentales en el marco del confucianismo, aparentemente nada propicio para la cultura de los derechos humanos.¹⁴ Lo más llamativo es el esfuerzo que realizan los especialistas chinos para recuperar y reconstruir la tradición confuciana, aunque dejando de lado toda pretensión de encontrar en la misma signos precursores de los derechos humanos. El legado humanista confuciano se contiene básicamente en el “mandato del cielo” (*tianming*), según el cual la autoridad imperial tiene un sentido vicario y el gobierno ha de ejercerse mediante el consentimiento del pueblo. Otra cuestión es que, de hecho, el poder político en China haya sido claramente despótico y que el postulado confuciano

¹³ Ara Finilla, I., *Las transformaciones de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1994. Una síntesis clarificadora puede verse en Pérez A., Luño, E., “Derechos humanos y constitucionalismo en la actualidad: ¿continuidad o cambio de paradigma?”, en *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Madrid, Marcial Pons, 1996, pp. 11–52. He analizado esta problemática en Rubio, Rosales & Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y...*, *cit.*, pp. 153–170.

¹⁴ T. de Bary, Wm. & Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights*, New York, Columbia Univ. Press, 1998. Otro estudio, menos convincente, es el Mendes, E. & Traeholt, A., *Human Rights: Chinese and Canadian Perspectives*, Univ. of Ottawa, 1997.

del gobierno benevolente haya sido ejercido de modo paternalista y sin garantías reales para los ciudadanos. Hay que tener en cuenta, no obstante, que la tradición confuciana que exige “comportarse como un ser humano” se expresa preferentemente por “ritual” y no por “derechos”, y que la actitud de “piedad filial” es el valor hegemónico. Incluso es obvio que el confucionismo se mueve en una cosmovisión particularista, sin ninguna pretensión de universalidad. Pero se trata precisamente de confrontarlo con este nuevo reto y comprobar su grado de apertura y su flexibilidad.

Por otra parte, en esta tradición las virtudes cardinales son la compasión, el pudor, la modestia y el sentido de lo justo-injusto. Se trata, por tanto, de tradiciones axiológicas diferentes, pero que pueden ser más complementarias que antagónicas. Resulta claro que el confucionismo no desemboca en ninguna doctrina de derechos humanos, aunque varios colaboradores insisten en que las virtudes confucianas son más derechos que obligaciones. Pero casi todos los estudios concluyen en que se ha producido un desvío y hasta una perversión de la tradición confuciana. Incluso es posible señalar el momento “maquiaveliano” en los *Cuatro textos del emperador amarillo* (*Four Texts of the Yellow Emperor*), que legitima la supremacía del emperador (aunque, a la vez, advierte sobre los abusos de poder) y pone el énfasis sobre el cálculo del interés, la subsistencia material y la observancia conservadora de las leyes vigentes. Pero el uso de la tortura, tan frecuente y casi normalizado en la historia china, nunca ha sido teóricamente legitimado, aunque se contextualiza paradójicamente con la norma garantista de la tradición confuciana que exige la confesión de culpabilidad por el reo para poder condenarle (también en Occidente el Tribunal de la Inquisición apeló sistemáticamente a la tortura para arrancar la confesión de los presuntos culpables de herejía, en la misma creencia-excusa de que el tormento sólo actuaba al modo de una droga de la verdad; de ahí la regla cuasiprocedimental: “désele tormento hasta que confiese”).

De hecho, estas desviaciones han sido reiteradamente denunciadas por algunos reformadores, anarquizantes o moderados, a partir del siglo XIX. Y el epílogo de uno de los editores, Weiming, es un interesante intento de síntesis de humanismo confuciano, liberalismo kantiano y comunitarismo, que cristaliza en una regla de oro positiva: “Para establecerse a nosotros mismos hemos de ayudar a los otros a establecerse; para mejorarnos a nosotros mismos hemos ayudar a los demás a mejorarse”.¹⁵ Y también resulta instructivo constatar cómo los comentaristas de la tradición confuciana se sitúan mucho más próximos a A. Gewirth que a A. MacIntyre en su polémica sobre la tesis del primero sobre la moralidad como una teoría de los derechos humanos.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la exigencia de universalidad es, y será siempre, una discusión compleja sobre valores o, más exactamente, sobre códigos axiológicos. Por lo mismo, sobre la discusión gravitará siempre la inmensa y difícilmente regulable multidimensionalidad de los procesos inter- y transculturales. Hay que considerar, pues, como insuficientes y hasta simplistas las pretensiones de una justificación racional fundamentadora de los derechos humanos, comprensible y aceptable por todas las culturas, sea ésta utilitarista o neo-kantiana. La justificación de Gewirth sólo es válida para Occidente, e incluso aquí suscita enconadas polémicas. Hay que abandonar de una vez como inadecuados los planteamientos trascendentales, o causi-trascendentales, de los sujetos morales como capacitados para actuar según principios universales, independientemente de su situación existencial e histórico-cultural concreta, como denuncia Marramao.¹⁶ El fracaso de Rawls en su *The Law of Peoples* resulta elocuente.¹⁷ Y es que los conflictos de valores no pueden reducirse a meras cuestiones de coherencia o incoherencia lógica, como hacen los neoutilitaristas, ni se puede partir de un

¹⁵ “In order to establish ourselves, we must help others to establish themselves; in order to enlarge ourselves, we must help others to enlarge themselves”, *ibid.*, p. 301.

¹⁶ Marramao, *Universalidad y diferencia...*, *cit.*, p. 90.

¹⁷ Ver nota 6.

irreal acercamiento entre las sociedades liberales y las sociedades jerárquicas, como hace Rawls, hasta el punto de suponer que el resultado de sus respectivas “posiciones originales” sería homologable y se concretaría en unos derechos humanos mínimos aceptables por todos, exceptuados solos los regímenes arbitrarios. Para no referirme ya al modelo habermasiano, elaborado sobre presupuestos casi enteramente cognitivistas, que reducen los conflictos valorativos a discusiones lógico-científicas en las que sólo una propuesta puede ser correcta, y todas las proposiciones han de ser no sólo compatibles entre sí, sino que han de formar un todo coherente. Hoy resulta ya obvio que el consenso sólo es posible sobre mínimos; en todo lo demás habrá que atenerse a un pluralismo axiológico, sobre todo en la interpretación y aplicación de los valores.

Pero la denuncia de los abusos cognitivistas no legitima el arrojarse en brazos del irracionalismo y declarar, como hace Rorty, que la solución está en la educación de los sentimientos. Tiene razón Rorty cuando insiste en que hay que abandonar de una vez por todas el viejo presupuesto iusnaturalista todavía demasiado vivo en la conciencia occidental y que inspira todos los intentos de alcanzar, aunque sea laboriosamente, un consenso universal sobre los derechos humanos. La realidad muestra que todas las culturas son espontáneamente etnocéntricas y que comienzan por considerar inhumanas, en mayor o menor grado, a todas las demás. De esta consideración de inhumanidad parten los planteamientos xenófobos y la dominación cultural. Por eso se adhiere a la tesis de E. Rabossi cuando afirma que la actitud “fundacionista” de los derechos humanos es ya “anacrónica”.¹⁸ Según ambos, se ha producido una solución de continuidad en la búsqueda de unos derechos humanos universales en la segunda mitad del siglo XX: el resorte actual no está basado en ninguna teoría filosófica, sino en la voluntad política occidental tras la horrenda experiencia del holocausto.

¹⁸ Citado por Rorty R., “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”, en *On human Rights*, New York, Shute, S., & Hurley, S., Basic Books, 1993, pp. 115–116.

Esta nueva visión del problema es significativa, pero también unilateral. Como es sabido, siempre ha sido objeto de controversia si el verdadero motor de la tradición occidental de los derechos humanos ha sido la teoría filosófica (construcción doctrinal de los mismos en la Ilustración a partir de un iusnaturalismo racionalista) o más bien la tradición histórica de los “Bill of Rights”. A estas alturas resulta obvio que ambas tradiciones convergieron en las revoluciones liberales para alumbrar la proclamación de los derechos del hombre y del ciudadano. Es cierto que la proclamación entró pronto en un periodo de cuasilatencia, pero sólo en un sentido lato puede decirse que la Declaración Universal de la ONU en 1948 significa una refundación de los derechos humanos. Se trata más bien de un replanteamiento sobre las mismas bases y, sobre todo, la puesta en acción de todo un programa de universalización efectiva, aunque excesivamente lastrado por la óptica liberal occidental.

Rorty propone un nuevo enfoque basado en dos premisas principales: a) ha de abandonarse el fundacionalismo occidental, de cualquier tipo, para atenernos exclusivamente a nuestras intuiciones morales que se dirigen, pragmáticamente, no a definir la naturaleza humana universal, sino que nos guían en la tarea de mejorar nuestra vida. Se trata de asumir la epistemología del pragmatismo, desde Peirce a Dewey: a) las creencias son la guía para la acción; b) sobre esta base, el único progreso moral posible es por la vía de los sentimientos y de las instituciones. Se trata de preocuparnos no sobre qué sea el hombre, sino sobre “¿qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?”.¹⁹ Aquí Rorty se aproxima notablemente a MacIntyre: hay que abandonar el deontologismo kantiano por las virtudes concretas, esto es, por la educación de los sentimientos (amor, amistad, confianza, solidaridad), que él mismo define abruptamente como “concentrar nuestras energías en la manipulación de sentimientos” a fin

¹⁹ “This sets aside Kant’s question <What is Man?> and substitutes the question <What sort of world can we prepare for our great-grandchildren?>”, *ibid.*, p. 122.

de “ensanchar la referencia de términos como <nuestra clase de gente> y <gente como nosotros>”.²⁰ En definitiva, se trata de “producir generaciones de estudiantes amables, tolerantes, prósperos, seguros y respetuosos con los demás en todas las partes del mundo”; eso es lo que se necesita, es “todo lo que se necesita para alcanzar la utopía ilustrada”.²¹

Pero Rorty no parece ser consciente de que combate un enfoque unilateral mediante otro enfoque unilateral. El racionalismo no se corrige oponiéndole el irracionalismo. Sólo una síntesis equilibrada de ambos puede resultar satisfactoria. No es posible ni real la disyunción que propone entre el sentimiento y los mandatos de la razón.²² Es obvio que la nueva cosmópolis no puede construirse sólo con argumentación racional, pero la educación de los sentimientos precisa de alguna deliberación para que no se convierta en mera manipulación. También será preciso atender a la vertiente institucional y garantista, sin fiarlo todo a la narratividad de las historias ejemplares.²³

5. *Realidad y ficción en el proceso de globalización de los derechos humanos (la Conferencia Mundial de Viena de 1993).*

La convicción ampliamente compartida de que la Declaración de 1948 presenta un sesgo excesivamente occidental, y de que tal sesgo había de ser corregido si se quería abrir los derechos humanos a una óptica realmente universal, motivó que la Asamblea General de la ONU convocase en 1990 una “Conferencia Mundial de Derechos Humanos” a celebrar en Viena durante 1993. En el proceso preparatorio de la misma se incluía significativamente la organización de tres reuniones regionales (Estados de Africa, Estados de Latinoamérica y

²⁰ “The goal of this manipulation of sentiment is to expand the reference of the terms <our kind of people> and <people like us>”, *ibid.*, p. 123.

²¹ “Producing generations of nice, tolerant, well-off, secure, other-respecting students of this sort in all parts of the world is just what is needed –indeed *all* that is needed– to achieve an Enlightenment utopia”, *ibid.*, p. 127 (énfasis suyo).

²² “To rely on the suggestions of sentiment rather than on the commands of reason/ .../”, *ibid.*, p. 130.

²³ *Ibid.*, p. 134.

Caribe, y Estados Asiáticos y del Pacífico), y posteriormente fue convocada una Conferencia Islámica. Las cuatro Conferencias hicieron públicas sus respectivas declaraciones (Túnez, 2–6.11.1992; San José, 18–22.1.1993; Bangkok, 29–2.4.1993; El Cairo, 5.8.1993), que intentan reflejar las peculiaridades diferenciales (culturales, económicas y políticas), a la vez que marcaban algunas correcciones a la Declaración de 1948, en las tres primeras, mientras que en la cuarta, la “Declaración de El Cairo sobre los Derechos del Hombre en el Islam”, viene a ser una cierta enmienda a la totalidad.²⁴

La Conferencia de Viena tuvo lugar entre el 14 y el 25 de junio de 1993. El ambiente creado por las declaraciones regionales previas permitió que se plantease con crudeza la cuestión del alcance del relativismo cultural y de las diferencias culturales dentro de la óptica universalista de los derechos humanos, que sólo la declaración islámica cuestionaba directamente. También la República Popular China mantuvo una posición especialmente crítica.²⁵ Sin embargo, el documento oficial final (“Declaración y Programa de Acción de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos de Viena”) pone todo el énfasis en resaltar la universalidad de los derechos humanos, con sólo algunas concesiones puntuales y secundarias a la diferencialidad. Probablemente se desperdició una buena oportunidad para avanzar en la dirección correcta, aunque ello demuestra cómo las exigencias de universalidad diferenciada avanzan lentamente en la comunidad intelec-

²⁴ González A., “Derechos humanos, universalidad y relativismo cultural”, en Nieto N., *La Corte y el Sistema Interamericano de derechos humanos*, San José, 1994, pp. 212–215. Agradezco al autor su amabilidad al facilitarme este trabajo. Para una exposición más detallada puede consultarse su trabajo “¿Son los derechos humanos universales?” en *Anuario de Filosofía del Derecho* XV, 1998, pp. 49–78.

²⁵ Una declaración del Information Office of the State Council sobre *Human Rights in China* (Pekin, Foreign Languages Press, 1991, p. II) había enfatizado fuertemente la diferencialidad de los “valores asiáticos” y la tesis de que los derechos humanos están “siempre e inevitablemente” circunscritos “por las condiciones históricas, sociales, económicas y culturales de las diversas naciones”.

tual, pero van mucho más retrasadas en las delegaciones oficiales.²⁶

En efecto, la Declaración de Viena afirma “tener en cuenta las declaraciones de Túnez, San José y Bangkok”, así como las sugerencias de las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales, así como los estudios preparados por expertos independientes (preámbulo). Pues bien, la declaración de Túnez reconoce que “el carácter de los derechos humanos es indiscutible; todos los Estados tienen el deber de protegerlos y promoverlos, independientemente de sus sistemas políticos, económicos y culturales” (nº 2), pero afirma rotundamente: “sin embargo, *no puede prescribirse ningún modelo determinado a nivel universal*, ya que no pueden desatenderse las realidades históricas y culturales de cada nación y las tradiciones, normas y valores de cada pueblo” (nº 5, énfasis mío). Y la de Bangkok, más suavemente, reconoce que “si bien los derechos humanos son de naturaleza universal, deben ser considerados en el contexto de un proceso dinámico y evolutivo de determinación de normas internacionales, teniendo presente la importancia de las peculiaridades nacionales y regionales, y diferentes antecedentes históricos, culturales y religiosos” (nº 8). La de San José es con mucho la menos diferencialista. En cambio, la declaración de la Conferencia Islámica de El Cairo presenta todo un desafío, ya que contrapone los valores sancionados por el Islam a las Declaraciones de la ONU,²⁷ lo que ciertamente pone de relieve que,

²⁶ Como muestra pueden consultarse Casese A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1991, y An-Na'im, A., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Pennsylvania University Press, Filadelfia, 1992.

²⁷ La Declaración de El Cairo comienza “reafirmando el rol civilizador e histórico de la Umma islámica, de la cual Dios ha hecho la mejor comunidad, la cual ha legado a la humanidad una civilización universal y equilibrada/.../, una comunidad de la que se espera que ilumine el camino de la humanidad desgarrada por tantas corrientes de pensamiento e ideologías antagónicas, y que aporte soluciones a los problemas crónicos de la civilización materialista”. Y poco después precisa: “en el Islam, los derechos fundamentales y las libertades públicas son una parte integrante de la Fe Islámica”. En esta línea somete los derechos individuales de la Declaración de la ONU de 1948 a las prescripciones de la Shari'a o ley islámica. Debo los textos de las conferencias re-

en lo que respecta a la universalización (incluso diferenciada) de los derechos humanos, el Islam es el gran obstáculo pendiente.

Por lo demás, la Declaración de Viena persigue claramente cuatro objetivos mayores: 1º, reafirmar el carácter universal de los derechos humanos (que repite una y otra vez); 2º, insistir en el cumplimiento efectivo de los mismos, presentando a tal fin un “programa de acción”; 3º, avalar e incorporar los derechos humanos de tercera generación (derechos de los pueblos, derechos de solidaridad); y 4º, reconocer la necesidad de respetar el valor y la diversidad de las culturas e identidades. Los dos primeros objetivos son nítidos y bien conocidos; el tercero y el cuarto, en cambio, requieren algún análisis, dado que, en mi opinión, no han sido considerados suficientemente.

Como es bien sabido, existe una gran polémica sobre la significación y el alcance de los llamados derechos de tercera generación, propuestos en la Carta de Banjul (1981), y que significan la aportación más notable de la sensibilidad moral del Tercer Mundo, dado que tales derechos son presentados como derechos colectivos (de los pueblos como tales), lo que suena extraño en Occidente después de las revoluciones liberales (primacía del individuo sobre el colectivo) y, sobre todo, resulta casi imposible su formulación en términos jurídicos.²⁸ En tal contexto de polémica resulta muy significativo este reconocimiento explícito de estos nuevos derechos humanos que se incorporan a la lista global: comienza afirmando que “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación” y que “en virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. El reconocimiento es genérico, porque seguidamente indica el *locus* preferente de su aplica-

gionales al trabajo de González Amuchastegui de 1994, citado en nota 24.

²⁸ Laporta, F., (cf. nota 13), entre otros, ha insistido en la idea dworkiana de plantear los derechos humanos primordialmente como “derechos morales”, desvistiéndolos incluso de su contextualización institucional, a fin de facilitar su universalización. He insistido en una tesis similar en el trabajo “¿Derechos liberales o derechos humanos?”, cf. nota 6.

ción: “los pueblos sometidos a la dominación colonial o a otras formas de dominación u ocupación extranjeras”; pero incluye una importante precisión: el reconocimiento de este derecho “no autoriza o fomenta acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes” con sistemas democráticos y gobiernos representativos (art. 2). Seguidamente el “derecho al desarrollo” y a un medio ambiente sano son ampliamente reconocidos y ampliados al “derecho a disfrutar del progreso científico y sus aplicaciones”, incluso con recomendaciones para “aliviar la carga de la deuda externa de los países en desarrollo” e implementar medidas eficaces que eviten “la pobreza extrema” (arts, 10–14).

Por último, la Declaración de Viena confirma en términos enérgicos la condenación de todas las formas de racismo y xenofobia (art. 115), de apartheid (art. 16), “los actos, métodos y prácticas terroristas en todas sus formas y manifestaciones” y el tráfico de drogas (art. 17), la discriminación de la mujer y la explotación sexual (art. 18). Asimismo, hace un reconocimiento explícito de los derechos de las minorías “a su propia cultura, a profesar y practicar su religión y a emplear su propio idioma en público y en privado, con toda libertad y sin injerencias ni discriminación alguna” (art. 19), reconocimiento que hace explícito también a las “poblaciones indígenas” (art. 20). Por último, reconoce los derechos específicos del niño (art. 21), de los discapacitados (art. 22), de los refugiados (art. 23), de los trabajadores migratorios (art. 24) y de los pobres y marginados (art.25), responsabilizando a los Estados de la implementación eficaz de los derechos humanos y de la reparación de sus violaciones (art. 28), llegando a mencionar explícitamente los delitos de inhumanidad más frecuentes y escandalosos (arts. 29–30) y señalar un programa de acción positiva para la promoción de los derechos humanos mediante acciones educativas e institucionales (arts. 31–37 y toda la segunda parte).

En esta línea de reconocimientos hay que destacar la mención explícita a “las organizaciones no gubernamentales”, advirtiendo que su acción humanitaria nunca puede exonerar a las organizaciones intergubernamentales de sus responsabilidades (art. 38). Lo que la Declaración no incluye, desde luego, es la profunda reestructuración que la ONU ha de acometer en su mentalidad y, muy especialmente, en sus instituciones (comenzando por abolir el derecho de veto de las grandes potencias en el Consejo de Seguridad) para que su eficiencia y su credibilidad mejoren sustancialmente.

En el cuarto objetivo, la Declaración de Viena se mueve entre una reafirmación rotunda, y casi obsesiva, del “carácter universal” de los derechos humanos y el reconocimiento explícito de que en su aplicación habrán de tenerse en cuenta las diferencias culturales. El primer aspecto es muy significativo, obviamente, y no es preciso insistir más en ello. Pero resulta algo inquietante que al alcance universalista de los derechos humanos le añada de modo expreso otras caracterizaciones más discutibles: “Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí”. Es más, dictamina que la comunidad internacional habrá de tratarlos de “formal global/.../ y dándoles a todos el mismo peso”. Seguidamente, con menor énfasis, advierte: “debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos”. Y remacha: “pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales” (art. 5, énfasis míos).

El reconocimiento de la importancia de las diferencias culturales queda así cuidadosamente circunscrito: todos y cada uno de los derechos humanos reconocidos de modo oficial han de ser aceptados; las diferencias culturales son relevantes en el contexto de su aplicación; pero no se reconoce que puedan ser fuente de nuevos derechos o de reconsideración de algunos de los expresados en la lista de la ONU. Más

adelante se precisa que no es legítimo aducir “falta de desarrollo” para justificar “una limitación de los derechos reconocidos internacionalmente” (art. 10). Por último, la declaración vincula estrechamente los derechos humanos y las libertades fundamentales con la democracia y el desarrollo para afirmar que “son conceptos interdependientes que se refuerzan mutuamente” (art. 8). La afirmación resulta obvia desde la perspectiva occidental, pero no resulta obvia su justificación ante otras culturas y sensibilidades. En definitiva, la Declaración de Viena constituye un hito importante en la consolidación de la doctrina de los derechos humanos a la vez universales y diferenciales, aunque resulta insuficiente en el segundo aspecto, por más significativo que sea su reconocimiento por primera vez de modo oficial. Pero las precisiones sobre su carácter interdependiente y la condición irrevocable de cada derecho parece tener más carácter estratégico que justificación reflexiva.

5. Conclusión

El universalismo cosmopolita, exclusivamente en la esfera de los derechos humanos, con las cautelas consabidas de traducción e interpretación interculturales de los mismos, no sólo es compatible con un diferencialismo moderado, esto es, pluralista, sino que ambos movimientos o ambas lógicas no sólo son conciliables sino que, de hecho, se completan mutuamente de modo inexorable: el ideal es ser cosmopolitas de intención y, a la vez, pluralistas diferenciales. El cosmopolitismo es una conquista irrenunciable de las revoluciones liberales y sociales de Occidente, revoluciones que fueron posibles porque incorporaban también valiosas contribuciones, especialmente asiáticas, de otras culturas. Privilegia el libre y equitativo florecimiento individual en un marco a la vez comunitario y universalista. Pero el individuo libre e igual no es sólo ciudadano del mundo, sino también ciudadano de una cultura y de un país determinado, en cuyo *humus* arraigan sus iniciativas, haciéndolas a la vez posibles y plenamente inteligibles. Ha de pasarse de la tolerancia al reconocimiento de lo diferencial.

En este sentido, el auge actual del multiculturalismo debe considerarse una reacción positiva frente a los abusos del *melting pot*, pero tiende a irse al otro extremo. Es obvio que no puede mantenerse “el crisol cultural” en condiciones de intercambio desigual o injusto. Pero pasar de este crisol desigual a ningún crisol no es una respuesta lógica y, además, conduce inevitablemente al neotribalismo empobrecedor e induce la subordinación de los individuos a la comunidad o al estado. Como antes decía, ni homogeneización forzada y unidimensional, ni retirada defensiva al propio etnos, a la tribu, al clan, viviendo en “enclaves” cerrados artificialmente al exterior, por más que se toleren y respeten las otras culturas. Es el reconocimiento del otro; pero es sólo un primer paso. La misma lógica de la tolerancia activa supone un paso más: el interesarse realmente por las opiniones, valoraciones e instituciones de los otros, con lo que se inicia ya la dialéctica transcultural. Porque está claro que el futuro será cada vez más común para todos, pero en el seno de la globalización tecnológica y económica, por un lado, y de un cosmopolitismo abierto y flexible a las diferencias relevantes, por el otro.²⁹

En definitiva, 1) sólo por apelación al universalismo moderado o (cosmopolitismo) puede evitarse la recaída en el neotribalismo o en los nacionalismos radicales; 2) el universalismo ilustrado ha pecado de arrogancia y ha pretendido establecer por la fuerza de las armas o por diferentes formas de presión un modelo homogéneo de civilización occidental. Pero su antídoto no es el multiculturalismo ni el diferencialismo radical, sino el pluralismo reflexivo y el nacionalismo moderado, en los que se conjugan los cosmopolitas y los diferencialistas razonables.

Universidad de Málaga

²⁹ González, cita en sus trabajos (nota 24) el testimonio de Aung San Suu Kyi, una birmana premio Nobel de la Paz, quien se sorprende, y hasta considera “insultante”, que los occidentales consideren que los asiáticos no están “capacitados” para comprender los derechos humanos como expresión de la “inherente dignidad y los iguales e inalienables derechos de los seres humanos”, como si pudieran “resultar contrarios a nuestros valores autóctonos”.