

Diálogo intercultural y universalidad de los derechos humanos*

Intercultural Dialogue and Universality of Human Rights

Pedro Talavera Fernández**

RESUMEN

Al tiempo que los derechos humanos se han consolidado como lenguaje transcultural, se ha agudizado la pugna entre las diversas culturas sobre cuál deber ser su contenido e interpretación adecuada. Pocos cuestionan la idea de derechos humanos (y a eso parece reducida su universalidad) pero cada ámbito cultural los concreta e interpreta a su modo (y desde ahí surge la ruptura de esa universalidad). Este trabajo defiende la posibilidad y la necesidad de conciliar la dimensión universal de los derechos (inherente a su propia naturaleza) con las exigencias derivadas de la pluralidad cultural (inherentes a la propia identidad del ser humano), superando una lectura multiculturalista (reduccionista) de los mismos y planteando los presupuestos para una concepción transcultural de tales derechos.

PALABRAS CLAVE: *Derechos humanos, multiculturalismo, globalización, interculturalidad, identidad cultural.*

ABSTRACT

While human rights have emerged as cultural language, it has been intensified the struggle between cultures on what should be its content and interpretation. Few authors and cultures do not accept the idea of human rights (its universality seems reduced to that), but each cultural area offer their concrete interpretation (and from there comes the breakdown of that universality). This work defends the possibility and the need to reconcile the universal dimension of rights (inherent to them) with the requirements arising from cultural diversity (inherent to the human being identity), overpassing a multicultural reading of rights (reductionist) and raising a basics points for transcultural conception of such rights.

KEY WORDS: *Human rights, multiculturalism, globalisation, interculturality, cultural identity.*

* Recibido: 2 de junio de 2011. Aceptado: 24 de junio de 2011.

** Profesor titular de Filosofía del derecho en la Universidad de Valencia, España (ptalaver@uv.es).

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

Sumario

1. Introducción: pluralidad cultural y derechos humanos
2. Los derechos humanos entre globalización y multiculturalismo
 - A) Globalización y universalidad de los derechos
 - B) La concepción multicultural de los derechos
3. ¿Es posible un diálogo intercultural?
4. ¿Es posible una concepción transcultural de los derechos humanos?
5. Presupuestos para la conciliación entre universalidad de los derechos y diversidad cultural
6. A modo de conclusión: el "núcleo duro" de los derechos humanos

1. Introducción: pluralidad cultural y derechos humanos

Más allá de su teorización en el ámbito académico o de las peculiaridades de su formulación positiva en el ámbito jurídico, los derechos humanos se han convertido en un signo caracterizador de nuestra época, en un distintivo inequívoco de nuestra cultura, en un patrimonio sagrado del lenguaje actual. Constituyen hoy una especie de "lugar común" de toda reivindicación política, social o cultural: una referencia ineludible de todas las propuestas y modelos actuales de organización social.

Estamos en el "tiempo de los derechos", tal y como lo denominó con feliz expresión Norberto BOBBIO.¹ En efecto, a pesar de un cierto desdibujamiento del concepto, provocado por su uso masivo e indiscriminado, existe hoy día un consenso universal acerca de que los derechos humanos expresan el contenido fundamental de la idea de *justicia*; es decir, constituyen el mínimo —o el máximo— de justicia indiscutible ya que en ellos se refleja la expresión más unánimemente aceptada de las exigencias de libertad, igualdad y solidaridad de los seres humanos. En otras palabras, hoy día puede afirmarse que el contenido de la *justicia* consiste en el reconocimiento, respeto y protección de los derechos humanos, en cuanto que resumen las exigencias fundamentales del ser humano. De ahí que en su reconocimiento y protección resida el criterio último por el que se mide la *legitimidad* de cualquier orden político, social, económico o jurídico.²

8

¹ BOBBIO, N. *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991.

² La noción de derechos humanos, pues, "marca los límites dentro de los cuales puede moverse la reflexión ética y política. Los derechos humanos se han convertido, en cierto modo, en el banco de pruebas para cualquier teoría de la justicia: la validez o aceptabilidad de las mismas está en función de su grado de compromiso en la defensa de los derechos humanos, de su capacidad para dotar a los mismos de un fundamento sólido, para promover 'nuevos' derechos humanos, etc." (BALLESTEROS, J. (coord.). *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 16).

Ciertamente, la idea de derechos humanos constituye hoy una fuente importante de *convergencia* política, social y cultural. Representan —en palabras de HABERMAS— el lenguaje universal y transcultural con el que se regulan las relaciones mundiales y el único instrumento que permite a los opositores de regímenes despóticos y a las víctimas de todo tipo de violencia, represiones y persecuciones, levantar la voz contra las violaciones de su dignidad.³ Muy pocos valores o ideales del pasado pueden preciarse de concitar el nivel de consenso universal que cobran hoy los derechos;⁴ sin embargo, lo que no existe es un consenso universal *sustantivo* en torno al fundamento, al contenido, al catálogo de estos derechos y al modo de interpretarlos. Nos hallamos, pues, ante un consenso *aparente* en torno a los derechos, tras el cual se ocultan profundas divergencias ideológicas y culturales.

En definitiva, al tiempo que los derechos se han consolidado como lenguaje transcultural, se ha agudizado la pugna entre las diversas culturas sobre cuál debería ser su interpretación adecuada. Nadie cuestiona que la única ética común posible para el futuro es la *ética de los derechos*, una ética universal y cosmopolita a la que todos se declaran dispuestos a respetar. Ahora bien, siendo cierto que nadie los niega, resulta igualmente cierto que cada uno los interpreta a su modo. De ahí que siga abierto el debate sobre cuáles son esos derechos, cuál es su contenido y cómo deben ser aplicados.

En realidad, ni siquiera en el momento de la elaboración de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* (DUDH) hubo un consenso universal *sustantivo* sobre el fundamento y el contenido de los derechos. Al respecto, fueron muy significativas las abstenciones de Arabia Saudita, Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Ucrania, Unión Soviética, Unión Sudafricana —actual Sudáfrica— y la hoy ex Yugoslavia. Los países del bloque del Este que se abstuvieron lo hicieron a causa de la inclusión en la Declaración del Derecho de Propiedad Privada. En cuanto a la Unión Sudafricana, la abstención fue debida al temor a asumir compromisos opuestos al sistema de *apartheid*. Arabia Saudita, en cambio, se abstuvo por considerar incompatibles con la *shari'a* el artículo 16 (que establece el derecho a fundar una familia sin limitación alguna entre otras cosas por razón de religión)⁵ y el artículo 18, en la parte relativa a la libertad de todo individuo para cambiar de religión o credo.⁶

³ HABERMAS, J. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 190 y 191.

⁴ Cfr. KRIELE, M., "L'universalità dei diritti dell'uomo", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 69, 1992, 1, pp. 3-26.

⁵ ANSELMO, D. "Europa multicultural, Islam e diritti dell'uomo", en VARIOS AUTORES (COORD. A. GALAZO). *Diritti fondamentali e multietnicità. Una ricerca per la Costituzione dell'Unione Europea*, Flaccovio, Palermo, 2003, p. 80. ROY, O. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2003, pp. 151 *in fine*.

⁶ El *Corán* prohíbe la coacción en materia de fe. Por tanto, toda persona es libre de escoger entre las diversas

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

En la época en que fue aprobada la DUDH, y durante mucho tiempo después, el conflicto ideológico Este-Oeste ocupó el primer plano de la escena política internacional, eclipsando y manipulando incluso las diferencias culturales. En cambio, en las últimas décadas la diversidad cultural y su proyección en el campo de los derechos humanos, a la que respondía la abstención de Arabia Saudí, no han hecho sino incrementar su protagonismo.

El conflicto se planteó con toda intensidad en la *Segunda Conferencia Mundial de Derechos Humanos*, que se celebró en Viena del 14 al 25 de junio de 1993, en la que hubo una abierta confrontación entre los defensores de la universalidad y los partidarios de los particularismos; en concreto, las delegaciones de algunos países asiáticos y los miembros de la *Conferencia Islámica*.⁷ Finalmente, el enfrentamiento se resolvió en términos transaccionales: en la Declaración de Viena se afirmó la universalidad de los derechos humanos,⁸ pero también se reconoció “la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios culturales, históricos y religiosos” (parte I, párrafo 5).

En realidad, la diversidad cultural ha existido siempre, pero la globalización la ha situado en el primer plano. Como destaca TOURAINE, la globalización permite que coexistan simultáneamente y en un mismo ámbito diferentes formas culturales de vida que en otras épocas eran sucesivas, o si existían al mismo tiempo lo hacían en lugares geográficamente separados o, en todo caso, en ámbitos distintos, siendo escasos los contactos entre ellas.⁹ Lo que la globalización nos ha proporcionado es un mayor conocimiento y conciencia sobre las diferencias. Pero lo cierto es que la multiculturalidad es un hecho incontestable; que afecta al modo de concebir e interpretar los derechos humanos y que exige una clarificación profunda sobre la nota de universalidad que los caracteriza conceptualmente, además de salvar la evidente diferencia entre los *moral rights*, tendencialmente universales, y los *legal rights* necesariamente particulares, en razón del carácter particular de su tutela legislativa y jurisdiccional.¹⁰

En las circunstancias descritas (régimen de pluralismo cultural y ausencia de un consenso universal *sustantivo* acerca del fundamento y contenido de los de-

10

religiones. No se puede constreñir a un no musulmán a convertirse al Islam; sin embargo, quienes profesan la religión musulmana no pueden abandonarla.

⁷ Sobre esta cuestión VILLÁN DURÁN, C. “Significado y alcance de la universalidad de los derechos humanos en la Declaración de Viena”, en *Revista Española de Derecho Internacional*, vol. XLVI, No. 2, 1994, pp. 505-532 y *Curso de derecho internacional de los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 106-114.

⁸ “El carácter universal de esos derechos y libertades no admite dudas” (parte I, párrafo 1.1 *in fine*).

⁹ TOURAINE, A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, 2a. ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2000, pp. 85-90.

¹⁰ Sobre esto, VIOLA, F. “L’universalità dei diritti umani: un’analisi concettuale”, en BOTTURI, F. y TOTARO, F. (eds.). *Universalismo ed etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milán, 2006, pp. 155-187.

rechos) hay que evitar cualquier interpretación simplista sobre la universalidad de los derechos humanos. La tentativa de imponer la concepción occidental de los mismos a otras culturas ya ha merecido sobradamente la crítica de etnocentrismo e “imperialismo cultural”. En todo caso, constituiría un falso universalismo basado en la reducción de lo universal a un particular; esto es, una homologación de las diferencias basada en la “asimilación” de las distintas culturas al patrón occidental.

Además, semejante intento ha estado siempre condenado de antemano al fracaso. La universalidad para ser auténtica (y también para ser efectiva) ha de ser el resultado de un *diálogo*, de una comunicación, de un intercambio. La universalidad no debe constituir un punto de partida, sino un punto de llegada, un ideal regulativo, un objetivo que ha de ser alcanzado “en” y “desde” la diversidad cultural. Ello a través de la clarificación y explicitación de las razones que sirven para sustentar una determinada tesis o idea, de manera que *todos* puedan comprender su razón de ser, su justificación.¹¹ Esa es la ardua tarea que le compete en nuestros días a la comunidad política¹² y a la comunidad internacional,¹³ en sus respectivos ámbitos. Y los presupuestos sobre los que debe edificarse esa tarea son los que pretendemos exponer a continuación, con la concisión exigida por un trabajo de esta índole.

2. Los derechos humanos entre globalización y multiculturalismo

Como hemos dejado apuntado, los derechos humanos deben enfrentarse hoy a dos tendencias contrapuestas: la de la globalización, con su marcado carácter económico, y la del multiculturalismo, con su marcado carácter identitario, cada una de las cuales intenta atraerlos hacia su esfera de poder. Veamos cómo afectan cada uno de estos fenómenos a la noción y a la aplicación de los derechos.

A) *Globalización y universalidad de los derechos*

No es este el lugar para extenderse sobre el fenómeno globalizador.¹⁴ Tan sólo deseo resaltar que la globalización induce a una progresiva pérdida de fronteras

¹¹ TRUJILLO, I. *Imparzialità*, Giappichelli, Turin, 2003, pp. 113 *in fine*.

¹² Sobre esto, VIOLA, F. *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milán, 1999, pp. 21 y ss. y 123 y ss.

¹³ Sobre esto, VIOLA, F. “Diritti umani. Universalismo, globalizzazione e multiculturalismo”, en *Etica e metaetica dei diritti umani*, *cit.*, pp. 175 y ss.

¹⁴ BECK, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona, 1998. También BECK, U. y BECK, E. *Generación global*, Paidós, Barcelona, 2008.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

y, en el día a día, nos conduce a vivir por encima de las distancias, contribuyendo a modificar “algunos de los aspectos más íntimos y personales de nuestra existencia cotidiana”.¹⁵ Lo que cambia, sobre todo, es la relación de la naturaleza humana con el espacio y con el tiempo. El individuo aparece como deslocalizado y proyectado hacia un universo cada vez más grande, cada vez más global, en el que poco a poco van perdiendo significado las tradiciones, las costumbres, las prácticas locales, las relaciones cara a cara, la proximidad. El mismo concepto de “*próximo*” tiene poco sentido en unas relaciones cada vez más “virtuales”.

Pero lo característico de la globalización, tal y como de hecho se ha planteado, es que aparece íntimamente ligada al *economicismo*.¹⁶ Asistimos, en efecto, a la mundialización de la economía (sistema económico cada vez más internacionalizado, caracterizado por la globalidad de los mercados, de los flujos financieros, de los intercambios tecnológicos y de la información). Pero el *economicismo* se caracteriza por preconizar el no sometimiento de la economía a la ética (en contraposición a la moralidad de la economía anterior), ni tampoco su sometimiento al derecho (la desregulación). A este último respecto es significativo que la mundialización de la economía esté siendo utilizada por algunos agentes económicos, en particular las grandes empresas multinacionales (pero no sólo por ellas), para soslayar normas estatales en materia tributaria, de derechos de los trabajadores, de protección del medio ambiente, etcétera. Asimismo, el economicismo postula la primacía de la economía (transformada en crematística, esto es, en actividad encaminada a la acumulación de bienes a través del mercado) sobre otros ámbitos de la vida humana, en especial la cultura. Esta última faceta se está manifestando de un modo particularmente intenso en las últimas décadas. El poder económico capitalista desborda el ámbito de la economía e invade la vida cultural. A través de la producción y difusión de la *cultura de masas* tiene lugar una suerte de colonización, de dominación cultural, de imposición de un modo de vida imperante en el mundo entero. De ahí que la globalización vaya acompañada de una singular forma de “asimilacionismo”.¹⁷

Esta homogeneidad superficial, propia de la cultura de masas, que tiende a constituir una sociedad global, a primera vista podría considerarse favorable a la difusión de los derechos humanos y a su universalización. ¿No se presentaron en su origen como derechos del hombre abstracto, prescindiendo de las diferencias

12

¹⁵ GIDDENS, A. *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 18 y ss.

¹⁶ Sobre el economicismo, BALLESTEROS, J. *Sobre el sentido del derecho*, Tecnos, Madrid, pp. 38-42 e *id.*, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, 2a. ed., Tecnos, Madrid, 2000, pp. 25-34.

¹⁷ Sobre esta vertiente cultural de la globalización, TOURAINE, A. *Pourrons-nous vivre ensemble?*, Fayard, París, 1997, pp. 197-208; *id.*, *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, *cit.*, pp. 77-82; VIOLA, F. *Etica e metaetica dei diritti umani*, *cit.*, pp. 177-179.

culturales, religiosas, raciales, sexuales y lingüísticas? El individuo concebido por el racionalismo de la Ilustración se sentiría muy a gusto en esta sociedad global, cuya meta utópica es la superación de los Estados nacionales, de las diferencias de religión, de región y de continente.¹⁸ La idea de que los derechos humanos nunca serán realmente efectivos mientras siga habiendo diferencias, pertenencias, distintas formas de vida e incluso gustos diferentes, continúa presente en muchos teóricos y políticos. Pero habría que preguntarse si ésta es la forma más adecuada de concebir la universalidad de los derechos. ¿Universalidad significa globalidad? Esta pregunta será cada vez más apremiante para los hombres del tercer milenio (y es previsible que en nombre de unos derechos humanos mal entendidos puedan inventarse nuevas formas de violación de la dignidad humana).

Por otra parte, no pocas veces la globalización es en realidad una *glocalización*, es decir, la expansión mundial de aspectos singulares de una cultura local. Se trata de la imposición de un modelo cultural determinado sobre los otros con el resultado de reducir estos últimos a expresiones parroquiales y localistas. En esencia, se trata de la victoria de una entidad local en el supermercado de la cultura. En otras palabras: culturalmente, hay vencedores y vencidos, colonizadores y colonizados. Además, a este proceso de localismo globalizado se une el de globalismo localizado, es decir, la desestructuración de las prácticas locales por obra del impacto globalizante. Son dos caras de la misma moneda. Los individuos pierden la referencia de sus modelos culturales tradicionales y se identifican con los modelos dominantes.¹⁹

Sin embargo, esa supuesta homogeneidad que se impone a través de los modelos dominantes no ha conseguido, en absoluto, crear una *cultura moral común*, una convergencia significativa en actitudes y creencias. Existe un profundo desfase entre la identidad y la cultura de masas que genera numerosas tensiones. A pesar del carácter hasta cierto punto superficial de la cultura globalizada, o precisamente por ello, ésta genera un desarraigo, una crisis de identidad, incluso en quienes proceden de la cultura dominante, debido a la celeridad de los cambios; pero sobre todo y de modo particularmente intenso, genera desarraigo en quienes no pertenecen a esa cultura dominante. Estos últimos, los no occidentales, experimentan además un sentimiento de humillación, de negación de sí mismos: "la sensación de que viven en un mundo que les pertenece a los otros".

¹⁸ DONATI, P. *El desafío del universalismo en una sociedad multicultural postmoderna: un planteamiento relacional*, en BANÚS, E. y LLANO, A. (eds.). *Razón práctica y multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Newbooks Ediciones, Mutilva Baja, 1999, pp. 1-34.

¹⁹ DE SOUSA SANTOS, B. "Toward a Multicultural Conception of Human Rights", en *Sociologia del Diritto*, 24, 1997, 1, pp. 27-46.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

Esta situación resulta especialmente patente en el caso de los musulmanes, como han puesto de relieve los análisis de MAALOUF²⁰ y de ROY.²¹ Para estos autores, tal situación sería el caldo de cultivo en el que habría proliferado el radicalismo religioso.

En ese sentido, al igual que cualquier otro producto cultural, también los derechos humanos, a fin de cuentas nacidos en América y en Francia (producto elaborado por la cultura occidental), son considerados no pocas veces como uno de los principales instrumentos de *colonización* en la sociedad global. Como ya anotaba BURKE, son los derechos de los americanos y de los franceses: derechos de los occidentales, pero no de los asiáticos o de los africanos. Dicho de otro modo: no son derechos universales, sino particulares.

Esta denuncia del falso universalismo de los derechos estaría justificada si concebimos la universalidad a imagen de la globalización. En efecto, si los derechos humanos no son más que los derechos de los “vencedores”; aquellos que las naciones ricas y desarrolladas dispensan e imponen a los “vencidos” (a los Estados del tercer y cuarto mundo) entonces estaríamos ante un potentísimo vehículo de dominio y control cultural del mundo; sin embargo, la lógica de la universalidad de los derechos no es, ni debe ser, la que se descubre en la globalización. Si bien es cierto que los derechos nacieron en occidente, no es verdad que por ello su valor sea simplemente localista. Es un grave error confundir los orígenes con el valor. Los derechos humanos no son un “producto” como la *Coca-Cola*, sino un “valor” (por tanto, con vocación universal). Los verdaderos valores desafían a las culturas precisamente porque albergan en sí mismos una dimensión transcultural.

Así pues, la universalidad como nota esencial de los derechos humanos no puede confundirse con la ideología “mundializadora” que subyace en la globalización. La universalidad no puede concebirse como el marco global para la exportación de un producto occidental. Los derechos humanos requieren una fundamentación autónoma respecto a los procesos económicos y a los fenómenos culturales promovidos por la globalización liberal. No basta con que se proclamen en declaraciones internacionales; lo que hace falta, sobre todo, es que, con respecto a ellos, se desarrolle globalmente un *idem sentire* (un mismo sentir). Pero, ¿puede haber en nuestra sociedad contemporánea, plural y diversa, algo que sea válido para todos, algo en lo que todos se reconozcan a sí mismos sin sentirse desarraigados?, ¿hay algo en los derechos humanos que todas las culturas puedan reconocer como propio?

²⁰ MAALOUF, A. *Identidades asesinas*, Alianza, Madrid, 1999, capítulo II, pp. 59 y ss.

²¹ ROY, O. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, op. cit.

b) La concepción multicultural de los derechos

En la escena mundial se produjeron acontecimientos como el final de los regímenes comunistas (simbolizado por la caída del muro de Berlín en 1989), o la primera Guerra del Golfo, en 1992, que consagraron a los Estados Unidos como única superpotencia planetaria y que fueron interpretados en clave liberal como indicios de un próximo “fin de la historia”, tal y como lo planteó la célebre obra de FUKUYAMA. Parecía que estábamos asistiendo al último paso en la evolución ideológica de la humanidad: la universalización de la democracia liberal como forma definitiva de gobierno y el mercado como definitivo modelo económico. En otras palabras, la década de los noventa se presentaba como el principio de la globalización entendida como proceso de homogeneización cultural, económica y política del planeta.

La indudable victoria global del liberalismo económico y político (con las reservas actuales de un escenario de crisis económica mundial), no ha provocado, sin embargo, el esperado efecto homogeneizador sino todo lo contrario. Otros acontecimientos de trascendencia mundial cuestionaron, en la primera década del tercer milenio, la tesis de un inevitable tránsito hacia el “fin de la historia”. En primer lugar, el 11-S y la extensión del terrorismo islamista (o *yihadista*), que se sustenta sobre una fuerte identidad religiosa (el fundamentalismo islámico) y que cuestiona radicalmente el modelo cultural, político y económico de corte occidental. En segundo lugar, la efervescencia de los nacionalismos, que se sustentan sobre la base de una identidad cultural excluyente. En tercer lugar, el fenómeno masivo de la inmigración hacia occidente, que está generando una creciente e imparable pluriculturalidad en sociedades, hasta ahora muy homogéneas, que encuentran graves problemas para gestionar la diversidad desde una concepción unitaria de la ciudadanía.

En consecuencia, el multiculturalismo como clave de lectura de la pluralidad y diversidad social (sustentado sobre las tres realidades apuntadas: identidades religiosas, nacionalismo e inmigración) asume como presupuesto la incomunicabilidad de las culturas y su relación en clave de conflicto, induciendo a concebir los derechos humanos de un modo particularista, que sea propio y específico de cada cultura, sin que quepa hablar de ningún residuo común (excluyendo de ellos la universalidad). Estamos, pues, ante un fenómeno sociológicamente opuesto al de la globalización. Es posible que la historia del próximo milenio esté marcada por este pulso de hierro entre globalización y multiculturalismo, entre la homología de las diferencias y su radical incomunicabilidad.

“Multiculturalismo” no sólo significa que estemos dándonos cuenta, dolorosamente, de lo inconmensurable que resulta la multiplicidad de las culturas, de las etnias, de las tradiciones religiosas y de las visiones del mundo, y de su potencialidad para crear conflictos. Significa que existe una tensión intrínseca a la propia *sociedad multicultural*, que debe enfrentarse al complejo dilema de, por un lado, tener que fundarse sobre una “ética común” para ser *sociedad* (exigencia de establecer principios y valores comunes) y, por otro lado, a la imposibilidad de hacerlo si pretende limitarse a respetar la igualdad y coexistencia de todas las culturas que la componen. En definitiva, “multiculturalismo” significa aceptar que toda cultura tiene por sí misma un valor no negociable y que las diversas formas particulares de entender al ser humano y su dignidad son plenamente válidas. Pero un multiculturalismo abierto a la realidad debe aceptar también que lo más profundo y valioso de cada cultura, lo que podemos llamar su alma y razón de ser más íntima, consiste precisamente en su particular modo de afirmar el respeto por el ser humano y por sus formas de vida. En otras palabras, las tradiciones culturales sólo alcanzan la categoría de *cultura* cuando a través de ellas se refleja y reconoce la excelencia de lo humano. Hablar de una cultura *deshumana* o *inhumana* sería una contradicción en los términos. Si algo así se diera, no tendría ningún futuro y sólo dejaría un rastro de dolor y de sangre para la posteridad.²²

Partiendo de esta realidad podemos afirmar, sin matices, que la idea de dignidad humana no se puede reducir ni limitar a la que ha sido elaborada por nuestra cultura occidental, por muy profunda e ilustrada que ésta sea. Y esa convicción debe producir sus efectos en la concepción y en la práctica de los derechos humanos. En efecto, parece obvio que los derechos humanos deben basarse sobre alguna concepción de la dignidad humana, ¿pero cuál debe ser esa concepción si desechamos la occidental, marcada por el individualismo, el consumismo, el capitalismo y la destrucción de la naturaleza? He aquí la cuestión fundamental: elaborar una concepción multicultural de los derechos. Pero ¿es posible converger sobre una idea común de dignidad humana en la que cada cultura pudiera reconocerse a sí misma? La respuesta no parece fácil. Lo que sí parece claro es que el multiculturalismo, tal y como hoy se plantea, no trabaja en esa dirección sino justamente en la contraria. Se ha desentendido de los problemas teóricos del fundamento y ha centrado su atención exclusiva sobre la interpretación y aplicación de los derechos en clave multicultural.

Un paso definitivo en ese sentido provino de la Conferencia Mundial de la ONU sobre Derechos Humanos de 1993, que culminó con la célebre *Declaración*

²² VIOLA, F. “Diritti umani. Universalismo, globalizzazione e multiculturalismo”, *op. cit.*, pp. 179 y 180.

de Viena. En ella se subraya la relevancia de los derechos de primera y segunda generación, pero se destaca sobre todo el reconocimiento de una “tercera generación” de derechos humanos: los denominados derechos colectivos (a la paz, al desarrollo, al medio ambiente, e incluso a la autodeterminación de los pueblos colonizados).²³ Con este reconocimiento lo que se estaba impulsando, aunque fuera en unos términos relativamente equilibrados, era una “universalización diferenciada” de los derechos humanos, con independencia del régimen económico, cultural, etcétera; recogiendo en parte la exigencia planteada por dos conferencias regionales (la africana en 1992 y asiática en 1993) de tener en cuenta “en su tratamiento” la diversidad histórica, religiosa y cultural. Así lo expresa literalmente la Declaración:

Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos teniendo en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, 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 (párrafo 1.5).

Resultaba loable la pretensión de evitar la tendencia occidental, demasiado frecuente, de concebir la universalización de los derechos humanos bajo la lógica neoliberal de la globalización, que parecía servir de instrumento a la “occidentalización” del mundo. Sin embargo, la universalidad de los derechos (de su concepto, reconocimiento y garantía por encima de las fronteras), materializada en la DUDH del 48, también quedó definitivamente resquebrajada para muchos (DIEMER, HERSCH) que ya venían advirtiendo de las peligrosas consecuencias que para esta nota fundamental habían representado los pactos internacionales de 1966²⁴ y las

²³ No se puede obviar el hecho de que fueron las revoluciones liberales las que dieron el gran impulso a la gestación e institucionalización de los derechos humanos. De ahí que su formulación proclame con detalle e insistencia la afirmación de la dignidad del individuo frente al poder despótico y frente a toda forma de dominación, así como su derecho a tomar parte activa en la construcción de la comunidad política. Ello dio lugar a la primera generación de derechos humanos, los que denominamos civiles y políticos. Hasta cierto punto significa la victoria del individuo frente al Estado. Este predominio casi unilateral del individuo fue atenuado posteriormente en las revoluciones socialistas de los siglos XIX y XX. Su fruto, algo tardío, fue la segunda generación de derechos humanos, que denominamos sociales, económicos y culturales. Pero es cierto que el liberalismo conservador no aceptó la relevancia de los nuevos derechos; de ahí que en las tendencias más radicales se apreciara una peligrosa inclinación hacia el “individualismo posesivo” (MACPHERSON). Por este motivo fue tan difícil la elaboración de la Declaración Universal en 1948, debido al enfrentamiento de ambos bloques, que finalmente transaccionaron para el reconocimiento de ambos tipos de derechos.

²⁴ Es interesante notar que la declaración es “universal”, mientras que los pactos son “internacionales”. Con ello se admite una cierta prevalencia del contenido de la declaración respecto a su implementación en la historia.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

continuas extensiones del concepto y del catálogo de los derechos.²⁵ Para estos autores, unos derechos que están ligados a circunstancias políticas o culturales no pueden responder al concepto de derechos humanos. Resultaría imprescindible, pues, insistir en la validez permanente de la DUDH del 48 y en la dignidad del ser humano en sí y por sí mismo, con independencia de la comunidad y de la cultura. En consecuencia, estos autores consideran esencial mantener la clave de lectura occidental individualista en los derechos para garantizar su universalidad y afirman que hablar de derechos humanos ligados, entendidos o interpretados a la luz de una determinada cultura es una perversión de la propia idea de derechos humanos.²⁶

En definitiva, la inevitable tensión entre la necesaria universalidad del concepto y la exigencia de multiculturalidad en el “tratamiento”, parece solventarse hoy dejando de lado las cuestiones teóricas sobre el fundamento (basta con la aceptación global y genérica de la idea de derechos humanos) y centrándose sobre todo en la interpretación y aplicación multicultural de los mismos. Esta orientación se percibe con mucha claridad si dirigimos nuestra mirada hacia el modo concreto en el que vienen siendo efectivamente reconocidos y aplicados los derechos en la escena global. En efecto, la protección internacional de los derechos humanos ha entrado hoy en una fase de regionalización y progresiva especialización.²⁷ La *regionalización* supone la existencia de regímenes diferentes de protección de los derechos confiados a organismos regionales de control. La *especialización* supone prestar atención a aspectos o a titulares determinados de los derechos humanos. Aunque ambos fenómenos han influido, la incidencia del multiculturalismo en la concepción e interpretación de los derechos humanos ha venido propiciada, sobre todo y en gran medida, por el fenómeno de la *regionalización*.²⁸

El régimen jurídico global de los derechos humanos, basado en la DUDH de 1948 y en los dos Pactos (junto a los otros elementos y protocolos de gestión de Naciones Unidas), ha quedado, *de facto*, en una mera referencia simbólica y obsoleta. Los auténticos sistemas jurídicos eficaces de vigilancia y control de

²⁵ En efecto, los derechos ya no quedarían referidos al ser humano o a la naturaleza humana, sino a los pueblos en su pluralidad y particularidad; y tampoco se referirían al individuo como tal, sino sólo en cuanto que integrado y miembro de un Estado soberano. Si para la DUDH del 48 todos los seres humanos nacen *a priori* con atributos —dignidad, razón y conciencia— que les hacen portadores de derechos (sólo genéricamente se habla de deberes), la entrada masiva de países del Tercer Mundo en la ONU y la influencia importante de la ideología marxista, habría producido una insistencia en los aspectos comunitarios, por encima de la consideración del individuo, que posteriormente cristalizaría en los Pactos del 66, apoyados en convenciones como “pueblo”, “nación”, o “autodeterminación”.

²⁶ RUBIO-CARRACEDO, J. “Ética intercultural”, en CONILL, J. (coord.). *Glosario para una sociedad intercultural*, Bancaja, Valencia, 2002, pp. 149-151.

²⁷ DENNINGER, E. *Diritti dell'uomo e Legge fondamentale*, Giappichelli, Turín, 1998, p. 51.

²⁸ VIOLA, F. “Diritti umani. Universalismo, globalizzazione e multiculturalismo”, *cit.*, p. 183.

los derechos tienen hoy un ámbito regional. Y estos ámbitos regionales se han constituido en torno a grupos de Estados que pueden considerarse culturalmente homogéneos. Es decir, se trata de zonas o regiones que basan su vinculación supraestatal en afinidades culturales. Quienes han estudiado este fenómeno identifican en el planeta las siguientes áreas o regiones culturales: la europea, la interamericana, la africana y la asiática y del medio-oriente.²⁹ Estas macro-regiones, por encima de sus intereses y aspiraciones económicas y políticas, pretenden sobre todo un control (sin rendición de cuentas y bajo sus propios principios) sobre la aplicación de los derechos humanos similar al que el Estado-nación ostenta hasta ahora en la esfera interna de su competencia.³⁰

En ese proceso de regionalización de las garantías y del control en la aplicación de los derechos se encuentra el núcleo y el germen de una singular "concepción multicultural de los derechos humanos" que podría resumirse así: los derechos son universales sólo en su definición pero particulares en su efectiva interpretación y aplicación.

En efecto, la dimensión universal es la regla para todo lo que se refiere a la concepción teórica de los derechos, mientras que la dimensión regional es la regla para todo lo que se refiere a su interpretación y aplicación. Lo que ocurre es, obviamente, que el momento de la efectiva aplicación es mucho más importante que el de la definición teórica, ya que aquél viene precedido de una interpreta-

²⁹ De SOUSA SANTOS, B. *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*, Routledge, Londres, 1995, pp. 329-337.

³⁰ Las dos regiones culturalmente más similares porque constituyen el área occidental son la europea y la interamericana. El área europea es culturalmente muy compacta. Y tanto el *Convenio Europeo de Derechos Humanos* (Tratado de Roma, 1950), como su instrumento de control, el *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, han venido configurando una particular definición y jurisprudencia con relación al contenido y alcance de los derechos humanos en la zona. El área interamericana resulta culturalmente menos compacta y está mediatizada por el rol hegemónico que ejercen los Estados Unidos, que no siempre aceptan aplicarse a sí mismos los estándares y procedimientos de verificación que exigen a otros países. En todo caso, la *Convención Americana de Derechos Humanos* (pacto de San José, 1969) y su instrumento de control, la *Corte Interamericana de Derechos Humanos*, ejercen el mismo papel al que hemos aludido en la zona europea, estableciendo una particular doctrinal regional en la delimitación y aplicación de los derechos. Por su parte, la *Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos*, adoptada en Nairobi en 1981 (en vigor desde 1986), contiene dos importantes innovaciones con relación a las dos regiones anteriores: junto a los derechos individuales recoge también derechos colectivos, consagra el derecho al desarrollo e introduce los *deberes* de los individuos con respecto a la familia, la comunidad y el estado. Los instrumentos de control, sin embargo, son muy débiles y vagos. No se contempla ningún tribunal de justicia que vele por su efectivo reconocimiento y ejercicio en ese ámbito. En 1994 la Liga Árabe (organismo político, no religioso) adoptó el texto de una *Carta Árabe de los Derechos del Hombre*, en cuyo preámbulo, al tiempo que se recoge la Declaración Universal, se acusa al racismo y al sionismo de ser "dos atentados graves contra los derechos del hombre y la paz mundial". En el artículo 32 tan sólo se reconoce el derecho a la igualdad de oportunidades, a un salario justo y a una remuneración igualitaria a paridad de trabajo "a los ciudadanos", admitiendo implícitamente una discriminación fundada en la nacionalidad. Sin embargo, cabe destacar la omisión de toda referencia a la ley coránica. Se apela solamente a los principios eternos definidos por el derecho musulmán, aunándolos a los de las demás religiones. Pero esta Carta aún no ha entrado en vigor. En Asia no existe todavía ningún sistema regional de control sobre los derechos humanos.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

ción particularista de los derechos. Y eso constituye, en rigor, un preocupante oscurecimiento de su universalidad. Así pues, el proceso de regionalización de los derechos no ha contribuido, en absoluto, a reforzar la idea de “comunidad de los pueblos” y la de “unidad de toda la familia humana” de las que habla solemnemente la Declaración Universal de 1948. Al contrario, se ha convertido en el instrumento para debilitar el principio más básico sobre el que se asientan los derechos: su indiscutible universalidad.

Ante esa realidad —como también sucedía con la globalización— se hace necesario afrontar el mismo desafío: cómo introducir la pluralidad cultural en los derechos humanos sin destruir su universalidad y sin transformarlos en un caparazón vacío. Teniendo en cuenta, además, que hay un modo correcto y un modo perverso de concebir y reconocer esa pluralidad cultural. En efecto, una cosa es afirmar el valor *a priori* de cada cultura y de la diversidad cultural y otra cosa bien distinta concebir el multiculturalismo como una afirmación de la radical e incondicional validez e incomunicabilidad de las culturas.³¹

Afirmar *a priori* el valor de todas las culturas no puede conducir a una especie de relativismo cultural que paralice e imposibilite la crítica moral hacia ellas.³² Sería gravemente erróneo concebir las culturas como monumentos petrificados e inmodificables. Las grandes y verdaderas culturas son un mundo vivo y, aunque lentamente, en continua evolución y desarrollo. Las verdaderas culturas son siempre críticas: conscientes de que en su interior existen prácticas, actitudes y orientaciones que, si pudieron estar justificadas en el pasado, han dejado de estarlo a la luz de una conciencia moral más abierta y profunda. Todas las culturas, sin ninguna excepción (incluyendo aquí especialmente a la cultura occidental), además de aportar una idea propia de la dignidad de la persona humana, tienen algo que reprocharse y algo que modificar. Si no tuvieran conciencia de ello, se autocondenarían a la extinción entre lágrimas y sangre. Y la conciencia superadora de esas limitaciones sólo aviene cuando se produce la interacción con el modo distinto y más elevado con que otra cultura afronta esos aspectos deficientes.

20

He ahí la razón principal que avala, frente a la tesis pesimista de HUNTINGTON, una apuesta decidida por la *interculturalidad* (diálogo crítico entre culturas) como vía de superación de un *apartheid cultural*, promovido por esa versión del multiculturalismo militante que pretende reducir la pluralidad y la diversidad

³¹ Vid. WILLET, C. (ed.). *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Blackwell, Oxford, 1998.

³² Para distinguir los efectos positivos de los efectos negativos producidos por el relativismo cultural sobre la práctica de los derechos: IOVANE, M. “The Universality of Human Rights and the International Protection of Cultural Diversity: Some Theoretical and Practical Considerations”, en *International Journal on Minority and Group Rights*, 14, 2007, pp. 231-262.

cultural a una coexistencia beligerante entre culturas cerradas.³³ Pero, apostar por la interculturalidad como el instrumento más eficaz de relación entre la pluriculturalidad y los derechos humanos exige responder a dos preguntas fundamentales. La primera constituye un presupuesto ineludible del análisis: ¿qué es en realidad una cultura? La segunda incide directamente sobre el núcleo de la cuestión: ¿es posible realmente un diálogo intercultural?

3. ¿Es posible un diálogo intercultural?

Como hemos apuntado, la categoría de derechos humanos se debate entre una concepción teórica de corte universalista y una interpretación y aplicación práctica de corte multicultural (vinculada a través de los sistemas regionales de protección de derechos). El camino para evitar un definitivo divorcio entre ambas pasa por afirmar un diálogo intercultural. Pero para ello conviene delimitar primero a qué nos referimos, en realidad, cuando hablamos de cultura.

El término “cultura” puede entenderse de formas muy diversas. Puede aludir, en sentido débil, a un conjunto de costumbres particulares propias de grupos étnicos, grupos de edad, clases sociales o, incluso, grupos de similar tendencia sexual. Pero también puede referirse, en sentido fuerte, a un conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que orientan las actividades y producciones materiales e intelectuales de un pueblo y que pueden diferenciarlo de los demás; la cultura incluye entonces formas de conducta, reguladas por normas y sustentadas por valores que las legitiman y hacen comprensibles, y también prácticas legitimadas e institucionalizadas, siendo la religión el mecanismo usual de legitimación.³⁴ Naturalmente, cuando hablamos aquí de cultura nos estamos refiriendo a ese sentido fuerte, que vendría a representar una especie de cosmovisión; es decir, un modo de concebir el sentido de la vida y de la muerte, que justifica la existencia de diferentes normas y valores morales. Una cosmovisión, más o menos perfilada, que una generación adulta quiere legar a sus descendientes; de ahí que las culturas sean intergeneracionales.

Pero la cultura no es simplemente un modo colectivo de vivir y concebir el mundo, es al mismo tiempo *la principal fuente de identidad personal* de cada uno de los individuos que constituyen el colectivo. Como afirma KYMLICKA, cada individuo se concibe a sí mismo, toma sus decisiones y ajusta su conducta de

³³ Vid. HUNTINGTON, S. P. *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997. Y los argumentos en contra de esta tesis: BALLESTEROS, J. *Posmodernidad: decadencia o resistencia*, cit., pp. 18 y ss.; *Repensar la paz*, Eiuinsa, Madrid, 2006.

³⁴ LAMO DE ESPINOSA, E. *Culturas, Estados, ciudadanos*, Alianza, Madrid, 1995, p. 21.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

acuerdo con la antropología y las concepciones de verdad, de bien y de justicia vigentes en el contexto cultural en el que se ha desarrollado.³⁵ Por supuesto que en su decurso vital puede modificarlas e, incluso, cambiarlas, pero su punto de partida es siempre su referente cultural. Podemos resumir la relación entre cultura e identidad, del siguiente modo:

- 1) Cada persona percibe su identidad desde el reconocimiento de otros, entendiendo por identidad “el trasfondo sobre el que adquieren sentido nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones”.³⁶ En este sentido, tenía razón Hegel, la categoría básica de la vida social no es el individuo, sino el reconocimiento recíproco entre los individuos; por eso, “el reconocimiento debido no es sólo una cortesía que debemos a los demás, es una necesidad humana vital”.³⁷ Puesto que la cultura desde la que una persona se comprende a sí misma es esencial para su identidad, si esa cultura es relegada y despreciada por otra cultura dominante, la persona puede llegar a despreciarse a sí misma, a odiar sus propios orígenes o a rebelarse contra esa realidad (la violencia proviene de las identidades humilladas, como afirma BALLESTEROS).³⁸ De ahí que reconocer la igual dignidad de las personas exige respetar la legítima diferencia cultural, que permita a las personas percibirse como iguales y, por tanto, estimarse a sí mismas.
- 2) Ninguna cultura es totalmente rechazable, al menos *a priori*. Una cultura que ha dado sentido a la vida de personas durante siglos difícilmente puede no tener nada positivo que ofrecer.
- 3) La diversidad de culturas es una riqueza. Esta afirmación se sustenta, o bien en razones creacionistas como las de HERDER (Dios las creó de forma que cada una aporte algo originario y único, por eso cada una ha de mantener su autenticidad), o bien en la convicción de que para hacer frente a la vida importa contar con la mayor cantidad de recursos culturales posibles y no renunciar *a priori* a ninguno de ellos. La homogeneidad empobrece, la diversidad enriquece.³⁹

22

Partiendo de una idea fuerte de cultura como cosmovisión y como principal fuente de identidad personal, la *interculturalidad* se presenta como un auténtico desafío para conseguir elaborar una ética común, sobre la que fundamentar unos

³⁵ KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 24.

³⁶ TAYLOR, CH. “La política del reconocimiento”, en GUTMANN, A. (ed.). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 132.

³⁷ *Ibidem*, p. 136.

³⁸ BALLESTEROS, J. *Repensar la paz*, cit., p. 56.

³⁹ LAMO DE ESPINOSA, E. *Culturas, Estados, ciudadanos*, cit., p. 34.

derechos humanos verdaderamente universales. El *multiculturalismo*, como concepción que se limita a tolerar y reconocer los diferentes planteamientos culturales, no es en absoluto deseable porque supone recalar en un inaceptable relativismo.

El relativismo pretende negar la existencia de valores universales (en particular de valores morales) y, por consiguiente, la posibilidad de formular juicios de valor dotados de objetividad. Cuando este relativismo se proyecta sobre la diversidad cultural, sostiene la imposibilidad de enjuiciar no ya las diferentes culturas, sino incluso los fenómenos culturales concretos, esto es, las distintas prácticas, instituciones, actitudes y orientaciones vigentes en un momento dado en una determinada cultura.

Es evidente que una cultura no puede ser enjuiciada utilizando como unidad de medida otra cultura. Hacerlo así constituiría un inaceptable etnocentrismo. Sin embargo, el error del relativismo consiste en presentar las culturas como “universos cerrados de experiencia que no remiten a nada más que a sí mismos”, cuando en realidad las diferentes culturas serían manifestaciones múltiples de nuestra común humanidad. Puede decirse que la *humanidad* proporciona un criterio de referencia común, transcultural con base en el cual se pueden evaluar los fenómenos culturales concretos. Ciertamente, la tarea de valoración crítica de estos fenómenos es compleja, pues en este campo no hay criterios dotados de una evidencia definitiva, pero al mismo tiempo es una tarea ineludible, pues de lo contrario nos veríamos abocados a la aceptación indiscriminada de lo existente.⁴⁰

Hay que superar, pues, la nociva propuesta multiculturalista de coexistencia espacial y temporal entre diversos compartimentos culturales estancos que no interactúan entre sí, para articular en profundidad un diálogo entre culturas, de modo que se depure lo deleznable, accesorio y localista de cada una de ellas hasta converger en una formulación transcultural de los conceptos, los problemas y las normas morales, mediante las aportaciones recíprocas de los dialogantes. Por supuesto, se trata de ir limando los diversos planteamientos culturales hasta conseguir una coincidencia *objetiva*, aunque las respectivas fundamentaciones puedan ser diferentes, dada la diversa inspiración de cada cultura dialogante. Y es que, como ya hemos repetido en diversas ocasiones, ninguna cultura es autosuficiente, ni mucho menos perfecta. Cada cultura significa una construcción de lo humano, al modo de un experimento. Significa la opción por unas determinadas formas de vida en detrimento de otras. Y siempre contando con los “préstamos” de otras culturas en contacto. Como ya apuntamos, desde el

⁴⁰ D'AGOSTINO, F. "Pluralità delle culture e universalità dei diritti", en VIGNA, C. y ZAMAGNI, S. (ed.). *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milán, 2002, pp. 45-47.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

punto de vista moral, todas las culturas, sin excluir ninguna (por tanto también la cultura occidental) tienen, junto a aspectos positivos, algo que reprocharse y que modificar.⁴¹

Obviamente, se trata de un desafío difícil, porque tenemos la tarea de construir una nueva epistemología de la razón (de lo racional y de lo razonable), ya que todo pensamiento y acción está mediado por su tradición sociocultural. A la vez, habrá que rechazar el mito de la inconmensurabilidad cultural, lanzado por HERDER y por los antropólogos difusionistas, según los cuales, cada cultura no sólo sería un dominio autónomo de significación y de sentido, sino una *auto-identidad* insuperable: conocimientos, técnicas, valores, rituales, etcétera, sólo serían plenamente inteligibles en el conjunto global y cerrado de cada cultura. Los influjos y los préstamos interculturales sólo podrían tener un sentido analógico o instrumental, justamente porque las culturas son inconmensurables; por eso, incluso lo que parece idéntico es, en realidad, diferente.

Los relativistas culturales —antropólogos, sociólogos y filósofos— han difundido insistentemente el sentido autárquico de cada una de las culturas. Pero incluso los más radicales han acabado aceptando la realidad de unos “universales culturales” equivalentes entre las diferentes culturas: familia, parentesco, ritos, tabús, la “regla de oro” de la moral, etcétera. Obviamente, tales universales culturales pueden aplicarse de forma diferente. Pero ninguna cultura constituye un todo clausurado, como suponen los relativistas culturales, sino que todas permanecen abiertas, en mayor o menor grado, tanto a los cambios internos como a los influjos externos. Ciertamente, existen culturas mucho más clausuradas que otras, dependiendo probablemente de su propia genealogía (incluso las denominadas culturas fanáticas, absolutamente herméticas a todo influjo externo). En este sentido, la cultura occidental aparece como especialmente abierta y dinámica, justamente porque sus orígenes fueron sincréticos y porque siempre ha sido receptiva a todos los influjos. De ahí, a la vez, su eclecticismo y su incesante crisis interna.⁴²

El más convincente desmentido de la inconmensurabilidad cultural es la historia efectiva de las civilizaciones, que demuestra sin sombra de duda la permeabilidad real de las culturas, bien sea en situaciones de dialéctica espontánea (en condiciones de libertad e igualdad), bien en situaciones de mayor o menor dominio y violencia (en condiciones de desigualdad). La realidad de los intercambios es innegable, incluso en las culturas que parecen más autoclausuradas (como es el caso de China o India).

⁴¹ VIOLA, F. *Ética e metaética dei diritti umani*, cit., p. 183.

⁴² RUBIO-CARRACEDO, J. *Ética intercultural*, cit., p. 159.

4. ¿Es posible una concepción transcultural de los derechos humanos?

Si por “diversidad cultural” se entendiera sólo diversidad de costumbres (comida, vestido, folclore, idioma, ritos...), acomodar las diferencias culturales, aunque llevara tiempo hacerlo, no sería muy difícil. El problema radical se plantea cuando se confrontan distintas cosmovisiones y cuando esas cosmovisiones comportan concepciones de justicia que entran en conflicto. El liberalismo es el que más empeño ha mostrado en resolver la cuestión del pluralismo moral, planteando el respeto a unos mínimos de justicia entre las distintas doctrinas sobre la vida buena. Esos mínimos, que son en parte actuales y en parte proyecto, constituirían una “concepción moral de la justicia común a distintas doctrinas comprensivas del bien”⁴³ o también lo que se ha denominado una “ética mínima”, compartida por las distintas “éticas de máximos”.⁴⁴ En un caso u otro permitiría a los ciudadanos de una comunidad, con planteamientos morales diversos, construir su vida juntos.

Sin embargo, ¿qué sucede cuando existen discrepancias profundas sobre lo que se entiende como mínimos de justicia? Por ejemplo, cuando una cultura entiende que la mujer carece de libertad para organizar su vida, a diferencia del varón; o cuando una comunidad rechaza la educación pública para sus jóvenes (como es el caso de los Amish); o cuando la comunidad prohíbe la libertad de culto, o impide la libertad de procrear. En otras palabras, ¿qué sucede cuando una comunidad reivindica su cosmovisión por encima del reconocimiento de algunos o todos los derechos humanos reconocidos en la DUDH de 1948?

La cuestión que se plantea entonces es la siguiente: ¿puede hablarse de un concepto (transcultural) de derechos humanos, haciendo abstracción de la diversidad de culturas y cosmovisiones del mundo? No es fácil responder a esto. Si es un hecho que en la mayor parte del planeta la idea de derechos humanos ha entrado a formar parte de la cultura política y jurídica, también lo es que el orden social sigue fundamentándose sobre bases muy diferentes a las occidentales. Basta acudir a China, Japón, África o India, para encontrar sociedades muy alejadas de los parámetros occidentales y de la lectura occidental de la DUDH y de los pactos internacionales. En estas sociedades la unidad fundamental de la vida social es la familia y no el individuo; la base sobre la que se edifica la vida social son los deberes y no los derechos; el instrumento para regular la vida social es la educación y la tradición no la ley general y abstracta.⁴⁵

⁴³ RAWLS, J. *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996, p. 251.

⁴⁴ CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997, p. 34.

⁴⁵ MONZÓN, A. “Derechos humanos y diálogo intercultural”, en BALLESTEROS, J. (ed.). *Derechos humanos, cit.*, p. 134.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

Desde una perspectiva hindú, por ejemplo, carece de sentido hablar de derechos sin conexión con los deberes, de ahí que PANDEYA sostuviera la necesidad de reformular toda la DUDH desde el artículo 29 (“Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad”). Algo parecido sucede en China o Japón, sociedades en las que perviven valores tradicionales a pesar de su vertiginosa incorporación al modo de vida y de pensamiento occidental.

Los aspectos comunitarios han sido subrayados especialmente en África, como lo muestra la *Carta Africana de los Derechos de los Hombres y los Pueblos*, empezando por su título, e incidiendo en los derechos de fraternidad o solidaridad de la Declaración de 1948 y, sobre todo, en los llamados de tercera generación como el derecho al desarrollo, a la paz, o a disfrutar del patrimonio común de la humanidad.

El área cultural más alejada de los planteamientos occidentales sobre los derechos humanos es la de los países islámicos. Muchos de ellos han incorporado la *shari'a* (ley religiosa) como fuente primaria de derecho (Irán, Egipto, Argelia...), lo que produce un importante distanciamiento de occidente sobre el modo de concebir los derechos humanos. Para éstos, el único fundamento posible de los derechos es el religioso, y aunque subrayan el valor absoluto de la persona humana (en eso coinciden con el fundamento occidental judeocristiano), en la práctica, el reconocimiento y garantía individual de los derechos reconocidos en la DUDH es prácticamente inexistente. Por otra parte, el crecimiento demográfico del Islam, su relativa impermeabilidad al fenómeno secularizador, las migraciones masivas a occidente, el grave problema del integrismo unido al terrorismo, etcétera, ha complicado todavía más la consolidación de un concepto islámico de DH.

El caso de Israel es todavía más complejo. Existe una influencia creciente del judaísmo religioso ortodoxo en la vida política, que coexiste con una forma y filosofía occidental de organización del Estado. De ahí que su lectura de la DUDH subraye, por un lado, la doctrina bíblica del hombre creado a imagen y semejanza de Dios y la doctrina moderna de la dignidad humana, pero por otro lado, desconozca en la práctica consecuencias tan elementales como la libertad religiosa, la igualdad entre los sexos, o los derechos de los palestinos, por ejemplo.

Resumiendo mucho podría decirse que en los países no occidentales (a excepción de los islámicos) existe una actitud favorable a adoptar el modelo jurídico político de occidente, que está en la base de los derechos humanos: respeto al individuo; garantías para los derechos y Estado de derecho (primacía de la ley, separación de poderes, organización democrática); sin embargo, los valores y principios de carácter comunitario que forman parte de su tradición (correlación

derechos-deberes, primacía de la familia frente al individuo, limitaciones a la propiedad privada, importancia de la educación moral, etcétera) no han sido asumidos en absoluto por la ideología dominante en occidente, que es el neoliberalismo. Esto provoca que la dependencia económica del tercer mundo se acreciente, que el etnocentrismo occidental se intensifique (por su superioridad económica y tecnológica) y, como consecuencia, que el distanciamiento cultural se agrave y el diálogo cultural, siendo posible y deseable, se presente cada vez más difícil.⁴⁶

No obstante las dificultades, el horizonte deseable no es ni puede ser el multiculturalismo, con sus enclaves de tolerancia y de reconocimiento mutuo, sino que hace falta recorrer la vía *transcultural* del mismo modo que el mestizaje intercultural y racial ha marcado la senda fecunda de la historia.⁴⁷ Para conseguir este objetivo resulta necesario establecer unos presupuestos sólidos en los dos ámbitos fundamentales que venimos tratando. Es decir, hay que determinar las condiciones que hacen posible la conciliación entre universalidad de los derechos y diversidad cultural. A esto vamos a dedicar el último apartado de este trabajo.

5. Presupuestos para la conciliación entre universalidad de los derechos y diversidad cultural

A pesar de la complejidad que el tema reviste y sin pretender más que una aproximación en este trabajo, considero que la conciliación entre universalidad de los derechos y diversidad cultural no sólo es posible sino necesaria. La condición para ello radica en el reconocimiento de las diversas identidades personales y colectivas, pero partiendo de la prioridad de las personas (de los individuos) y de sus derechos inalienables, pues ése es precisamente el núcleo más íntimo de la idea de derechos humanos. Pero esto no significa avalar una nueva versión "dulcificada" del etnocentrismo, sino superar definitivamente la concepción individualista de la persona que está en la base de la concepción liberal de los derechos (hasta ahora hegemónica en occidente). Sólo desde este presupuesto, a mi juicio, podemos conseguir la conciliación entre universalidad y diversidad cultural.

La concepción liberal individualista afirma, efectivamente, el valor de la persona y de sus derechos, pero lo hace desde una concepción reduccionista del ser humano. Lo contempla como un individuo abstracto, autónomo, autosuficiente, independiente; no sólo subraya la individualidad, sino que la considera inherente

⁴⁶ Monzón, A. "Derechos humanos y diálogo intercultural", *op. cit.*, p. 99.

⁴⁷ Rubio-Carracedo, J. "Ética intercultural", *op. cit.*, p. 161.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

a la de un ser aislado y separado de los demás. En otras palabras el individuo del individualismo es una pura entelequia, es algo irreal y aséptico, completamente alejado del ser humano real y existente. Ciertamente, la afirmación del valor de toda persona y de sus derechos es un presupuesto ético, político y jurídico absolutamente irrenunciable. La idea de un individuo “puro”, en cambio, resulta insostenible. En efecto, se trata de afirmar la prioridad de los individuos y de sus derechos, pero no la de unos individuos abstractos, sino de unos individuos concretos, reales, existentes. Considerar al ser humano en toda su dimensión y con toda su complejidad real.

El ser humano como ser concreto, esto es, en cuanto no lo reducimos a una pura abstracción, presenta una multiplicidad de facetas. Por de pronto, la dimensión corpórea y la espiritual. Además, su singularidad, mismidad, identidad o irreductibilidad personal y su alteridad —necesidad y capacidad de relacionarse con los otros, tanto en un plano interpersonal como social—, que se manifiesta en su pertenencia simultánea a una pluralidad de grupos sociales, de comunidades, etcétera, y que genera unos vínculos de interdependencia respecto de los demás seres humanos. Por otro lado, su capacidad de autonomía y autodeterminación, pero también de indigencia y fragilidad (y, por tanto, necesidad de protección y responsabilidad por parte de los otros). Estas tres esferas aparecen como inseparables e indivisibles en el ser humano real considerado como una unidad en la complejidad.

Desde la perspectiva de la “prioridad de las personas” (pero no concebidas en categorías individualistas), la protección de las identidades culturales aparece como una exigencia humana básica. El respeto, reconocimiento y protección de la propia identidad cultural es absolutamente coherente con el significado de los derechos humanos, en cuanto que éstos protegen nuestra condición real de personas en todas sus dimensiones esenciales. Nuestra identidad cultural o, más exactamente, nuestras múltiples pertenencias culturales, son parte indivisible e inseparable de nuestra identidad personal. Por esta razón, para tutelar realmente a las personas es necesario proteger las diversas culturas, porque sólo desde la cultura se concibe la propia identidad de persona.⁴⁸

28

La identidad propiamente dicha es la identidad personal, que consiste en ser único. Pero la identidad de cada persona está constituida por diversos elementos que se entrelazan en una combinación original y única que jamás se repite en dos personas. Entre los aspectos constitutivos de la identidad personal, encontramos algunos innatos (los menos), el sexo, el color, la raza; factores ligados a las

⁴⁸ VIOLA, F. *Identità e comunità*, cit., pp. 111-112 y 115.

distintas fases de la existencia humana y a las diferentes situaciones vitales (niño, adulto, trabajador, enfermo, minusválido, anciano, moribundo...); elementos vinculados a nuestras elecciones voluntarias, a nuestro proyecto de vida y también numerosas pertenencias culturales: lengua, religión, nacionalidad, origen étnico, etcétera.⁴⁹ Normalmente, nadie tiene una única identidad cultural, sino diversas pertenencias que, en conjunto, conforman su identidad.⁵⁰ Ese conjunto de pertenencias suele constituir una forma de vida en común, basada en una serie de rasgos compartidos y transmitidos por un determinado grupo humano, y que proporcionan un horizonte de sentido a sus miembros. Precisamente por eso las identidades culturales comunitarias son valiosas, porque son una mediación necesaria para construir la identidad personal de los miembros del grupo.

Ahora bien, la razón por la que las identidades culturales colectivas deben ser respetadas, protegidas jurídicamente, e incluso promovidas, no radica en el valor intrínseco (por tanto incondicional) de las diversas culturas.⁵¹ La razón para protegerlas radica en el respeto a la dignidad humana de cada una de las personas que individualmente participan de esa identidad cultural comunitaria y que sobre ella construyen su identidad personal.⁵²

De este planteamiento se sigue una consecuencia fundamental: que la protección de las identidades culturales es una exigencia básica de los individuos en cuanto que miembros de una comunidad cultural; de ahí que se constituya como objeto de un derecho individual y no de un derecho colectivo.⁵³ En este sentido, los derechos de las minorías (garantías específicas con las que se protege internacionalmente a los grupos culturales minoritarios o desaventajados) se contemplan claramente como derechos de los individuos que pertenecen a ellas y no como derechos de las minorías en cuanto tales.⁵⁴ Así lo confirma el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que reconoce claramente los derechos de las minorías como derechos de las personas que

⁴⁹ Sobre los elementos constitutivos de la identidad, VIOLA, F. *Identità e comunità*, cit., pp. 8-12, 51-58 y 114-123. También MAALOUF, A. *Identidades asesinas*, cit.

⁵⁰ MAALOUF, A. *Identidades asesinas*, cit., "Introducción", pp. 11 y ss. y capítulo I, "Mi identidad, mis pertenencias", pp. 17 y ss.

⁵¹ En esa línea, HABERMAS, J. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 208-212; TOURAINE, A. *Pourrons-nous vivre ensemble?*, cit., pp. 213-219 e *Igualdad y diversidad*, cit., p. 56; VIOLA, F. *Identità e comunità*, cit., pp. 117-119.

⁵² En este sentido, MARTÍNEZ-PUJALTE, A. L. "Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad", en *Persona y Derecho*, vol. 38, 1998, pp. 120-127.

⁵³ En este sentido, HABERMAS, J. *La inclusión del otro*, cit., pp. 209-210 y MARTÍNEZ-PUJALTE, A. L. "Derechos humanos e identidad cultural", cit., pp. 127-131.

⁵⁴ En sentido contrario, KYMLICKA califica inequívocamente los derechos de las minorías como "derechos de grupo", como "derechos colectivos", en KYMLICKA, W. "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", en DEL ÁGUILA, R. y VALLESPÍN, F. *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 413-444. Véase, también, KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*, cit., capítulo 2, pp. 25 y ss. y 71-76.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

pertenecen a esas minorías y no como derechos de los grupos. Su literalidad no ofrece duda alguna:

En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma.⁵⁵

No obstante, es cierto que desde finales del siglo pasado, más allá de la línea que acabo de señalar, se ha abierto una nueva vía en la protección internacional de las minorías consistente en atribuirles derechos en cuanto tal colectividad; básicamente, el derecho a la existencia y el derecho a la propia identidad. En esa línea se pronunció la *Declaración sobre los Derechos de las Personas que Pertenecen a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas o Lingüísticas* de la Asamblea General de las Naciones Unidas, de 1992 y la *Convención Europea para la Protección de las Minorías Nacionales*, en el marco del Consejo de Europa de 1994.⁵⁶ Al respecto sólo cabe señalar que si bien tales derechos se articulan *formalmente* como derechos colectivos, desde el punto de vista de su justificación (que es lo esencial cuando hablamos de derechos humanos), sólo pueden interpretarse como *derechos instrumentales* respecto del derecho individual básico (ya apuntado) a la protección de la propia identidad cultural.

Hay una segunda consecuencia que se deriva de aceptar este planteamiento de la prioridad de la persona: es el rechazo a establecer la supervivencia de toda cultura como principio político irrenunciable.⁵⁷ HABERMAS sostiene que en las sociedades multiculturales se deben reconocer y proteger jurídicamente las diversas formas culturales de vida, siempre y cuando los miembros del grupo *quieran* conservar y desarrollar esa identidad. El principio ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Desde los presupuestos del Estado de derecho, sólo cabe posibilitar la *reproducción* de las culturas pero no garantizar su supervivencia, porque eso supondría privar a sus miembros de la libertad de elegir. En definitiva, la coexistencia de las diversas formas de vida

30

⁵⁵ A favor de esta interpretación del artículo 27 del Pacto, BEA, E., "Los derechos de las minorías nacionales: su protección internacional, con especial referencia al marco europeo", en BALLESTEROS, J. (ed.). *Derechos humanos, cit.*, p. 171 y MARTÍNEZ-PUJALTE, A. L. "Derechos humanos e identidad cultural...", *op. cit.*, pp. 130 y 131. En contra, DE LUCAS, J. *El desafío de las fronteras*, Ensayo, Madrid, 1994, pp. 202 y ss.

⁵⁶ BEA, E. "Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea", en VARIOS AUTORES, *El vínculo social*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001, pp. 128-137.

⁵⁷ En cambio, Taylor defiende la meta de la supervivencia no sólo hoy, sino siempre, a través de indefinidas generaciones futuras, en TAYLOR, CH. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 63-64, 87-88 y 90-91.

en igualdad de condiciones significa que cada ciudadano tenga la oportunidad de crecer y dejar crecer a sus hijos en el universo de una cultura heredada, pero también la oportunidad de confrontarse con esa cultura, siguiéndola de un modo tradicional, transformándola o incluso separándose de sus imperativos o renegando de ella de forma autocrítica.⁵⁸ En este ámbito debe primar la libertad personal.

Una última consecuencia de la posición mantenida respecto a la protección de las identidades culturales hace referencia a sus límites. El derecho a mantener la propia identidad cultural no ampara las prácticas que atenten contra la dignidad humana, o lo que es lo mismo, contra los derechos humanos básicos. Esto es una consecuencia de la *indivisibilidad* de los derechos humanos que exige delimitar cada derecho de modo que resulte coherente con el conjunto de todos los derechos humanos, no vulnerando el contenido esencial de otro u otros derechos. No obstante, a la hora de identificar qué prácticas son contrarias a la dignidad, hay que ser extremadamente prudentes, habida cuenta de las dificultades que reviste la comprensión cabal del significado de las manifestaciones propias de otras culturas.

Los principales problemas que se suscitan en este campo guardan relación con el derecho a la integridad física y moral, los derechos de las mujeres, los de los niños y con el derecho a la libertad religiosa de los miembros de ciertos grupos. Veámoslo brevemente.

El primer problema se plantea en relación con los castigos corporales (lapidación, flagelación, amputación) legalmente previstos en algunos países (aquellos que se rigen por la *shari'a*) y, en otros casos, con el carácter de prácticas consuetudinarias.⁵⁹ La posición mantenida por Naciones Unidas es la de considerar estos castigos como torturas, penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes y, por tanto, como vulneradores de normas universales e imperativas de la DUDH.⁶⁰ Ahora bien, tampoco podemos olvidar que la pena de muerte, vigente en algún país occidental, vulnera el derecho a la vida, aunque en el ámbito de la comunidad internacional no se haya podido conseguir respecto a su abolición el mismo consenso que respecto a la prohibición de la tortura. Además, resulta sorprendente que se haya negado su carácter de pena cruel por el Tribunal Supremo de Estados Unidos (que lo desestimó) y por el Tribunal Europeo de Derechos

⁵⁸ HABERMAS, J. *La inclusión del otro*, cit., pp. 203 y 208-212.

⁵⁹ PEÑA JUMPA, Y. "Límites a la concepción universal de los derechos humanos en sociedades pluriculturales: «castigos de naturaleza» y ajusticiamientos en los Aymaras del Sur Andino", en CALVO, M. (coord.). *Identidades culturales y derechos humanos*, Dykinson, Madrid, 2002, da cuenta de ciertas prácticas consuetudinarias de este tipo.

⁶⁰ Sobre esto, VILLÁN DURÁN, C. *Curso de derecho internacional de los derechos humanos*, cit., pp. 110-112.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

Humanos (que consideró la angustia del reo en el corredor de la muerte como no constitutiva de un trato cruel).⁶¹

El segundo problema se plantea en relación con las diversas modalidades de mutilación genital femenina.⁶² Se trata de una gravísima vulneración del derecho a la integridad física de las mujeres. Existe un amplísimo consenso reprobatorio respecto de esta práctica, que se considera inadmisibles e injustificables desde ningún planteamiento cultural y que está legalmente prohibida y perseguida por la práctica totalidad de países del mundo; aunque en la mayor parte de los casos no se llega a imponer la sanción penal por diversas causas: hay dificultades de prueba, no es fácil aprehender al culpable, o porque se considera más efectiva la vía de la educación e integración de los padres para que abandonen estas prácticas. Tampoco la protección de la identidad cultural justifica el mantenimiento de los matrimonios concertados y forzados (que atentan contra el derecho básico a la libertad); la discriminación de las niñas en materia educativa, impidiendo que vayan a la escuela; la poligamia y el repudio unilateral (en ambos casos, la esposa no tiene un derecho recíproco equivalente) o las agresiones contra la esposa.⁶³

Respecto al problema de los límites a la protección de las culturas, KYMLICKA traza una distinción fundamental entre restricciones internas y protecciones externas. Se trata de dos tipos de reivindicaciones que los grupos étnicos y nacionales pueden formular. El objetivo de las restricciones internas es “proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno” (por ejemplo la decisión de sus miembros de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales). Las libertades civiles y políticas básicas de los miembros del grupo se ven restringidas, en nombre de la solidaridad de grupo, del respeto de las tradiciones, o de la protección de la “autenticidad” o “integridad” de las culturas. Así, por ejemplo, se priva a los miembros del grupo del derecho a abandonar la religión del grupo o se les impone a las mujeres el seguimiento de los roles tradicionales de gé-

⁶¹ Sentencia del TEDH en el caso *Soering contra el Reino Unido* del 7 de julio de 1989.

⁶² Sobre ello, ELOSEGUI, M. “La costumbre de la mutilación genital femenina como discriminatoria contra la mujer y contraria al principio de igualdad”, en *El derecho a la igualdad y a la diferencia*, cit., pp. 351-356.

⁶³ Sobre el tratamiento de la poligamia en la legislación y jurisprudencia francesa y en Bélgica véase ELOSEGUI, M. *El derecho a la igualdad y a la diferencia*, cit., pp. 357-379. En general, la institución como tal no se admite por ser contraria al orden público, no obstante se le reconocen en ocasiones ciertos efectos jurídicos, principalmente de tipo patrimonial, para evitar dejar desprotegida a la segunda esposa. Estamos en desacuerdo con quienes sostienen, entre ellos SARTORI (SARTORI, G. *Extranjeros e islámicos (Apéndice de la sociedad multiétnica)*, Taurus, Madrid, 2002, p. 40), que los mormones y los musulmanes podrían reivindicar el derecho a la poligamia como un derecho de libertad religiosa.

Cada derecho humano (en este caso, el derecho a la libertad religiosa) debe ser delimitado de modo que no infrinja el contenido esencial de otro u otros derechos humanos (en el supuesto que nos ocupa, el derecho de las mujeres a la no discriminación).

nero. El objetivo de las protecciones externas es defender al grupo del impacto de las decisiones políticas y económicas de la sociedad dominante que puedan perjudicarles.⁶⁴

KYMLICKA sostiene que las *restricciones internas* son rechazables porque son contrarias a la libertad dentro del grupo minoritario. En cambio, defiende las *protecciones externas* que reducen la vulnerabilidad de la minoría ante las decisiones del conjunto de la sociedad; con el límite, en este caso, de que no impliquen marginar o segregar a otros grupos en aras de la conservación de la propia especificidad; es decir, siempre y cuando se respete la *igualdad entre los grupos*.⁶⁵

Dentro de estos límites, hay numerosas expresiones de la diversidad cultural amparadas por el derecho a la protección de las identidades culturales. En este sentido, destacan por su importancia los derechos lingüísticos. La protección de los mismos puede articularse a través de técnicas muy diversas: *a)* derechos de autogobierno y distintas modalidades de autonomía territorial, si bien en este caso a menudo se plantea el problema de la infracción de los derechos de las “minorías dentro de las minorías”, esto es de las llamadas “subminorías” o “minorías regionales”;⁶⁶ *b)* reconocimiento de derechos específicos a los miembros de las minorías (por ejemplo, los derechos de los francófonos en Canadá a emplear el francés en los tribunales federales, a que sus hijos sean educados en escuelas francesas donde el número de niños lo justifica); *c)* algunos autores defienden el derecho de los inmigrantes al bilingüismo; esto es, a que el aprendizaje de la lengua del país de llegada no implique la pérdida de la lengua materna.⁶⁷

También deberían adoptarse las medidas necesarias para facilitar a las minorías el mantenimiento de sus prácticas religiosas en lo relativo al día de culto y descanso (en Gran Bretaña, judíos y musulmanes han solicitado que se les exima de las normas de cierre dominical. En Francia se planteó también el problema del descanso sabático en el ámbito de la enseñanza pública, pero el Consejo de Estado, en sendas decisiones del 14 de abril de 1995, resolvió en contra de los demandantes, considerando que la obligación de realizar actividades didácticas en sábado no vulnera el derecho de los alumnos judíos a la libertad religiosa);⁶⁸ así como en lo referente a la alimentación (normas relativas al sacrificio de ani-

⁶⁴ KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*, cit., capítulo 3, pp. 57 y ss.

⁶⁵ *Ibidem*, capítulos 5, 6 y 8.

⁶⁶ Sobre ello, FERNÁNDEZ LIESA, C. R. *Derechos lingüísticos y derecho internacional*, Dykinson, Madrid, 1999, pp. 106 y ss.

⁶⁷ En ese sentido, YOUNG, I. M. *La justicia y la política de la diferencia*, cit., pp. 299-304, respecto de los hispanos en Estados Unidos; más matizadamente, KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*, cit., pp. 135-141; MARTÍNEZ-PUJALTE, A. L. “Derechos humanos e identidad cultural”, *op. cit.*, pp. 142 y 143.

⁶⁸ Sobre estas decisiones del Consejo de Estado francés, BRIONES, I. “Libertad religiosa y de conciencia en la enseñanza laica”, en *Humana lura*, No. 5, 1995, pp. 93 y ss.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

males; inclusión de alimentación *halal* en los menús de los colegios, como se hace en Bélgica y en el Reino Unido) y con relación a la indumentaria.⁶⁹

Como es sabido, el uso del velo por parte de las mujeres musulmanas es una cuestión que viene suscitando especial polémica.⁷⁰ Ciertamente, el velo puede ser considerado como un símbolo de la sujeción y discriminación de las mujeres. En ese sentido, no hay que olvidar la larga lucha de las mujeres musulmanas por su supresión; sin embargo, el uso del velo puede ser vivido por las mujeres como un signo —en absoluto represivo— de identidad cultural y religiosa. Todo parece indicar que esta segunda actitud está muy extendida en la actualidad entre las mujeres que lo usan. Respecto a quienes así lo experimentan, el uso del velo es una manifestación del derecho a la protección de la propia identidad cultural.⁷¹ En cambio, cualquier tipo de imposición por parte de las autoridades públicas, o por parte del grupo minoritario (o de los padres en el caso de adolescentes), sería una restricción interna en el sentido de KYMLICKA que privaría a la mujer del derecho a decidir por sí misma si quiere seguir las costumbres tradicionales o apartarse de ellas. Semejante imposición en modo alguno puede justificarse en nombre del respeto a la identidad cultural.

6. A modo de conclusión: el “núcleo duro” de los derechos humanos

A la vista de todo lo expuesto, podemos formular una primera conclusión general: el único modo de evitar que la interpretación y aplicación de los derechos humanos asuma la fragmentación multiculturalista consiste en afirmar la posibilidad real de un fundamento común universalista de esos derechos; es decir, la posibilidad de establecer los presupuestos de una ética intercultural que les dote de un contenido mínimamente común y objetivo. Por supuesto que no se trata, ni mucho menos, de una conclusión original. Existe un extenso acervo doctrinal al respecto que ha generado multitud de propuestas y aportaciones.⁷² Pero lo

⁶⁹ Ejemplos de todo ello pueden verse en KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural*, cit., pp. 52-53 y 162-164.

⁷⁰ Sobre las largas vicisitudes del asunto del velo islámico en los colegios públicos franceses, JIMÉNEZ-AYBAR, I. “El Islam en una Europa multicultural”, en *Aequalitas*, Nos. 10-11, 2002, pp. 20 y 21.

⁷¹ Ésta es también la posición que se mantiene al respecto en la *Resolución del Parlamento Europeo sobre las mujeres y el fundamentalismo* [2000/2174(INI)]: “s. Considerando que las mujeres deben tener la posibilidad y la libertad de elegir o no una confesión religiosa y de utilizar los símbolos religiosos que la expresan, si ellas mismas desean poner de relieve su identidad” y “r. Considerando que la identidad de la mujer ha de poder ser personal e individual, diferenciada de religiones, tradiciones y culturas; que estereotipos, vestido, valores, modelos de vida y hábitos de comportamiento deben ser una cuestión de libre elección personal”.

⁷² Entre las más importantes “estrategias de universalización” de los derechos destacan cuatro: la minimalista de J. RAWLS, formulada en *The Law of Peoples* (1999), a partir de una doble distinción entre derechos propiamente humanos (exigibles como condición de legitimidad en todo régimen político) y derechos propiamente liberales (matizables desde las culturas). La estrategia maximalista de J. HABERMAS, formulada en *La inclusión del otro* (1998), y que exige

que quiero subrayar aquí es la necesidad de superar el ámbito puramente teórico e intentar situarnos en un plano realista y posibilista que ofrezca posibles vías operativas de consenso pluricultural.

En ese sentido, todos podríamos coincidir en que la idea de derechos humanos resume lo mejor de la tradición ética de Occidente. Con una gran ventaja añadida: se trata de un proceso de construcción, todavía inacabado. Y algo más; al encontrarse su origen y raíz en los estoicos y cristianos, con manifiesto influjo oriental, los derechos humanos pueden considerarse también, en cierto modo, como una herencia común de orientales y occidentales, aunque su desarrollo y positivación se haya producido, preferentemente hasta ahora, en el ámbito occidental. Eso invita a pensar en que la tarea de plantear una ética común intercultural con base en los derechos humanos, partiendo de una concepción compartida del ser humano y de su dignidad, no es una quimera sino uno de los objetivos más apremiantes y relevantes del nuevo milenio.

En esta tarea resulta imprescindible, a mi juicio, la asunción común de tres presupuestos fundamentales:

- a) Reconocer la existencia y validez de una pluralidad de tradiciones filosóficas, culturales y morales, y reconocer asimismo las limitaciones de la Ilustración en su vertiente liberal.
- b) Afirmar que la idea de derechos humanos (de dignidad humana o de *humanitas*) constituye un patrimonio ético común de la humanidad.
- c) Aceptar que toda cultura y visión del mundo encierra (o puede encerrar) elementos valiosos, cuya pérdida afectaría a toda la familia humana.

A partir de aquí, los enfoques etnocéntricos en general, y los occidentalistas en particular, basados en la superioridad económica y tecnológica de occidente (ideología de la globalización) resultan, por supuesto, inadmisibles. Pero eso tampoco significa que la tradición occidental o, más propiamente, las diversas tradiciones religiosas, filosóficas y políticas, surgidas y desarrolladas en occidente —no sólo el liberalismo— carezcan de relevancia histórica o virtualidad actual con relación a los derechos humanos. Su presencia, junto a las demás tradiciones, resulta indispensable para un diálogo (interpelación mutua entre tradiciones)

una aceptación global de todos los derechos, si bien distingue entre el objetivo universalizador y la metodología para llevarlo a cabo. La estrategia sentimental de R. RORTY, formulada en *¿Esperanza o conocimiento?* (1997) que propugna eliminar la idea de derechos humanos de sus adherencias ilustradas y su pretensión de justificar racionalmente sus exigencias deontológicas, para incidir en la educación sentimental en valores. Y, finalmente, la estrategia pragmatista de M. WALZER, formulada en *Moralidad en el ámbito local e internacional* (1996) que apunta hacia un minimalismo práctico concebido como destilado de los valores realmente vigentes en cada cultura. Una buena síntesis puede verse en RUBIO-CARRACEDO, J. "Ética intercultural", *cit.*, pp. 155-160.

PEDRO TALAVERA FERNÁNDEZ

donde no se escamoteen ni los presupuestos antropológicos, ni los méritos o responsabilidades en este campo, y donde sea posible una autocrítica sincera de cada tradición, respecto a su contribución y promoción de los DH.⁷³

En consecuencia, para edificar una ética verdaderamente intercultural considero necesario buscar una complementariedad de amplio calado, que se fundamente sobre las aportaciones relevantes y concordantes de las distintas tradiciones éticas. Y entre esas aportaciones resulta imprescindible destacar una fundamental (obvia desde la historia de la ideas, pero escasamente divulgada hoy por una especie de falso complejo o prejuicio laicista) y es que los derechos humanos son inconcebibles sin la afirmación previa del carácter sagrado (absoluto) de la persona, proclamado por el *monoteísmo*. En efecto, la creencia en un Absoluto trascendente, hizo posible la afirmación del valor absoluto de cada ser humano, lo que permite considerarle como trascendente a la naturaleza y al grupo social y le convierte en sujeto protagonista y responsable de la historia. Más en concreto, la idea de derechos humanos tiene un origen muy anterior al contractualismo ilustrado de HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU o KANT. Su germen se encuentra en el cristianismo y en la difusión de su doctrina universal de que todo ser humano es sagrado porque es “*imago Dei*” (imagen de Dios): en ello radica el fundamento ontológico de su dignidad y de la igualdad. Se trata de un dato importante porque esta consideración no está presente en ninguna otra religión o tradición,⁷⁴ y porque la presencia de un fundamento trascendente para los derechos resulta hoy esencial para el diálogo con las culturas no occidentales.

Así pues, para avanzar en este anhelado diálogo intercultural, considero necesario superar la componente “antirreligiosa” (que parece seguir predominando en el pensamiento ilustrado occidental) y asumir las aportaciones de la tradición ética-cristiana como algo valioso para la fundamentación de los derechos humanos. En particular, la idea de dignidad ontológica de todo ser humano (toda persona es un valor absoluto en sí mismo) y la de exigencias irrenunciables de esa dignidad. Todo ello sin olvidar una segunda aportación de la tradición cristiana, también prioritaria en la situación actual: la distinción entre lo religioso y lo secular; entre la Iglesia y el Estado (la idea agustiniana de las dos ciudades).⁷⁵ Habría que partir, pues, de una distinción de ámbitos entre religión y política (que

36

⁷³ Carecen de sentido, por ejemplo, pronunciamientos como el de la *Conferencia Islámica* (1993) que sigue hoy vigente: “el Islam admite y promueve los verdaderos derechos humanos, esto es, los que se contienen en la ley islámica; el resto no son verdaderos derechos humanos”. Parece necesario que en estos países se produzca una cierta evolución liberal, ajustada a su idiosincrasia, que contribuya a romper la hegemonía del plano religioso.

⁷⁴ Ni siquiera en el Islam, para quien el hombre no es imagen de Dios sino su vicario (*jalifa*), llamado a implantar una sociedad donde se realice la voluntad divina: el *islam* (sumisión). Vid. MONZÓN, A. “Derechos humanos y diálogo intercultural”, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁵ BALLESTEROS, J. *Repensar la paz, cit.*, pp. 107-109 y 123-128.

tampoco impida la cooperación entre ambas), lo que propiciaría un presupuesto básico en la edificación de toda comunidad política: la libertad religiosa y la reciprocidad en el reconocimiento del culto público (no es de recibo, por ejemplo, la masiva construcción de mezquitas en occidente y la absoluta prohibición de iglesias cristianas en países islámicos). Al mismo tiempo, occidente debería luchar seriamente contra lo que se ha denominado *violencia lúdica* (especialmente en lo relativo a la prostitución y la pornografía) que irrita especialmente a la cultura islámica y contra la hegemonía del *economicismo* que nos separa todavía más de los ámbitos culturales africanos y asiáticos.⁷⁶

Un segundo presupuesto para poner en marcha el diálogo intercultural sería, a mi juicio, el reconocimiento (como exigencia irrenunciable de la dignidad de todo ser humano) de un marco mínimo de derechos y libertades (común a todos los ámbitos culturales). Este marco mínimo debería incluir una especie de “núcleo duro” de derechos absolutamente esenciales que pueden identificarse y distinguirse perfectamente del resto de los derechos humanos proclamados formalmente en las Declaraciones. Este *núcleo duro* debería ser necesariamente universalizado en su formulación actual, por cuanto traduce directamente las exigencias primordiales de la dignidad de todo ser humano. El resto de los derechos también aluden a bienes irrenunciables de las personas y de los pueblos, pero no son exigibles con la misma precedencia y radicalidad, de ahí que su universalización pueda (y deba) realizarse atendiendo a las diferencias histórico-culturales hoy existentes, justamente para hacerlos inteligibles y aceptables en todas las áreas culturales del planeta.

Coincido con RAWLS y otros pensadores, en que estos derechos “fundamentales y básicos” marcan el límite del pluralismo (de la diferencia y de la tolerancia) en cuanto que señalan los límites de la dignidad (y de los bienes básicos que de ella se derivan) a los que nunca puede alcanzar la barbarie. En efecto, prácticas como la quema de las viudas en la pira funeraria del marido o la mutilación genital femenina, nunca podrán justificarse —ni tolerarse— por muy arraigadas y fundamentadas que estén tradicional o religiosamente en sus respectivos ámbitos culturales.⁷⁷

La cuestión estriba, obviamente, en determinar con claridad cuáles son los componentes de este “núcleo duro” de derechos absolutamente esenciales. Para delimitarlo cabría acudir a algunos instrumentos internacionales; por ejemplo a la calificación de determinados actos como “crímenes contra la humanidad”. La ONU reconoce como “crímenes contra la humanidad” o “crimen internacional de

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 12-19.

⁷⁷ RAWLS, J. *The Law of Peoples*, cit., pp. 197-199. Vid. también CARRILLO, J. *Dignidad frente a barbarie*, Trotta, Madrid, 1999.

Estado” los seis siguientes: esclavitud, genocidio, *apartheid*, tortura, desaparición forzada y ejecuciones sumarias arbitrarias. La *Declaración de Viena* aumentó esta “lista negra” con los siguientes: racismo y xenofobia, terrorismo, tráfico de drogas, discriminación de la mujer y explotación sexual. Otra fuente fiable podría estar en las sentencias de la *Corte Internacional de Justicia*: “prohibición de los actos de agresión y de genocidio, así como de los principios y reglas relativas a los derechos fundamentales de la persona humana, comprendiendo entre ellos la protección contra la práctica de la esclavitud y la discriminación racial” (1970).

Reconozco, por supuesto, que estamos ante vías de concreción muy limitadas ya que se pronuncian siempre en negativo. Reconozco también que este denominado “núcleo duro” de los derechos humanos puede no estar libre por completo de un proceso histórico-evolutivo en su reconocimiento e institucionalización. No obstante, considero indiscutible que se trata de derechos absolutamente esenciales, en todo tiempo y lugar, en cuanto que expresión inmediata de la dignidad de la persona humana.

Aunque puede resultar pretencioso, arriesgado y discutible consignar un elenco de tales derechos, considero que en ese *núcleo duro* (fundamento para un diálogo intercultural) deberían incluirse, por una parte, los derechos básicos que protegen la propia existencia física de la persona (el derecho a la vida; a no recibir trato vejatorio ni tortura; a los servicios mínimos de salud y a emigrar por razones políticas o de subsistencia) y, por otra parte, los que protegen el desarrollo básico de todo sujeto en lo personal y social (libertad personal y política; garantías básicas de seguridad personal y colectiva; procesamiento legal; no discriminación por razón de sexo, edad, o religión; a la familia y la procreación, y a protecciones especiales para discapacitados, niños y refugiados).

El resto de los derechos humanos, consagrados y formulados en los diversos documentos internacionales (incluida la propia DUDH), deberían ir adquiriendo su universalidad un profundo y prolongado proceso de diálogo, precisamente para hacer posible su inteligencia, su reconocimiento y su garantía desde las coordenadas propias de cada cultura. Se dé un proceso abierto, en el que cada uno de estos derechos pueden resultar corregidos en su lectura “occidentalista” (liberal-individualista) como ya sucedió, por ejemplo, con el de la propiedad privada, que se plasmó como “sagrado e inviolable” y que hoy ha dejado de tener tal carácter para considerarse subordinado al bien común. ■