

# Derechos humanos y diversidad cultural

por **D. Ernesto Garzón Valdés**

*Conferencia pronunciada  
el 17 de marzo de 1998*

Forum Deusto



# Acerca de la universalidad de los derechos humanos y su posible fundamentación

por D. Ernesto Garzón Valdés\*

En lo que sigue quiero referirme 1) a dos argumentos que, entre otros, han sido formulados para negar la validez universal de los derechos humanos y 2) a la posibilidad de una fundamentación racional del contenido de estos derechos.

## 1

Entre los argumentos que suelen aducirse en contra de la vigencia universal de los derechos humanos, hay dos que merecen especial atención: el que sostiene la peculiaridad ética de las diferentes culturas y el que afirma una relación de dependencia esencial entre identidad social e identidad individual. Según el primer argumento, toda imposición universal de los derechos humanos es expresión de un etnocentrismo moralmente inaceptable; según el segundo, el no respeto a las

---

\* Ernesto Garzón Valdés nació en Argentina y realizó sus estudios en la Universidad Nacional de Córdoba, donde obtuvo la Licenciatura en Derecho y posteriormente el Doctorado en Derecho y Ciencias Sociales. Amplió sus estudios en Lovaina, Bruselas, Madrid, Munich, Bonn y Colonia. En 1958 ingresó en el Servicio Diplomático argentino, para el que desempeñó diversos cargos, llegando a ser Ministro Plenipotenciario de la Embajada Argentina en Bonn en enero de 1974. En marzo de ese mismo año fue expulsado del Servicio Diplomático Argentino, así como de la Universidad de Córdoba, donde era Profesor, y quedó en el exilio en la República Federal alemana. Más adelante, en 1985, sería reintegrado en el Servicio Exterior, de donde se retiró poco después. En cuanto a la vertiente universitaria ha sido profesor y profesor visitante en muchas universidades. Actualmente imparte clases en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad de Maguncia. Es co-editor de una veintena de publicaciones científicas importantes y autor de una quinceña de libros y numerosos artículos.

identidades sociales implica la violación de la identidad individual y es, por lo tanto, moralmente injustificable. Creo que ambos argumentos son falsos pues responden a confusiones conceptuales.

Veámoslos más de cerca:

### 1. *La confusión entre punto de vista cultural y punto de vista moral*

Un argumento frecuente entre quienes abogan por la necesidad de estimular la diversidad cultural es el que sostiene que, de esta manera, se crean mayores posibilidades de desenvolvimiento moral.

No es necesario ser antropólogo o historiador de la cultura ni tener tampoco una muy afinada sensibilidad moral para percibir cuán falaz es sostener una vinculación fuerte entre diversidad cultural y enriquecimiento moral.

No entiendo cuál puede ser la contribución al enriquecimiento moral de la práctica, por ejemplo, de la circuncisión femenina prescrita en diversos países de África al norte del ecuador como una vital tradición cultural<sup>1</sup>; de la quema de viudas en la India; de la discriminación sistemática de la mujer<sup>2</sup>; de la costumbre de los sacrificios humanos o

---

<sup>1</sup> Se estima que aproximadamente 110 millones de mujeres padecen graves alteraciones psíquicas y físicas como resultado de la mutilación genital. Los argumentos que se esgrimen en favor de esta práctica tradicional pueden dividirse en cuatro grupos: razones psíquico-sexuales, religiosas, sociológicas e higiénicas. En la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos en 1993, se condenó explícitamente la mutilación genital femenina. Para mayores detalles de esta «contribución a la diversidad cultural», cfr., por ejemplo, Amnesty International (ed.), *Human Rights are Women's Right*, Londres 1995, especialmente págs. 130 ss.

<sup>2</sup> El caso más reciente de discriminación femenina es el de las medidas adoptadas en Afganistán por los talibanes. Entre las formas de «diversidad cultural» actualmente vigentes figuran la prohibición a las mujeres de trabajar y de conducir automóviles, la clausura de las escuelas de niñas y el uso del *burka*, un mantón que va de la cabeza a los pies y que incluye un velo que tapa el rostro y sólo permite ver a través de una rejilla a la altura de los ojos. En aras de la defensa de esta diversidad, el gobierno talibánés comunicó que «no tolerará ninguna injerencia extranjera» en este tema (cfr. *El País*, Madrid, del 30.9.1996, pág. 4). Según la argelina Khalida Messaoudi, profesora de matemáticas, «el velo es para nosotras las mujeres lo mismo que la estrella amarilla para los judíos». En Pakistán, la primer ministra Benazir Bhutto, educada en Oxford y en Harvard, no ha considerado relevante para asegurar la igualdad entre el hombre y la mujer derogar disposiciones tales como

de la imposición de la autoridad absoluta de los padres en la elección del cónyuge de sus hijas con la consecuencia de que

«al casarse las mujeres con alguien a quien no conocen se ven expuestas a recibir las golpizas que les propinan sus maridos escogidos por sus padres»

para usar una plástica descripción de esta costumbre recogida por el jurista mexicano Lisandro Cruz Ponce en un estudio sobre la organización familiar indígena.<sup>3</sup>

Esta confusión resulta de otra más general aún: la confusión entre moral positiva y moral crítica o ética. La primera designa las reglas y principios morales válidos en una determinada sociedad; la segunda, aquellas reglas y principios que satisfacen los criterios de universabilidad e imparcialidad. Por ello, la verificación de la existencia de diferentes costumbres —conjuntamente con sus implicaciones normativas— no permite inferir sin más que deba ser el respeto incondicionado de aquéllas en aras de una supuesta vinculación entre diversidad cultural y enriquecimiento moral.

Ningún punto de vista puramente cultural tiene, por el mero hecho de ser tal, valor ético. Es por ello que las pretendidas justificaciones historicistas de los derechos humanos, que aducen que éstos son sólo un producto cultural de la historia europea, son tan inadecuadas como la defensa de costumbres moralmente aborrecibles con el argumento de que ellas son justificables desde el punto de vista de quienes las practican.

No hay que confundir, pues, punto de vista cultural con punto de vista moral. Un buen ejemplo de esta confusión es el texto de una carta de lector dirigida al *New York Times* el 24 de noviembre de 1993 en la que se intentaba defender la circuncisión femenina afirmando, entre otras cosas:

«Sin embargo, desde el punto de vista africano, la práctica puede servir como una afirmación del valor de la mujer en una sociedad tradicional. [...] Los sentimientos expresados desde hace ya tiempo en

---

las que prohíben a las mujeres suscribir documentos importantes o actuar como testigos en delitos de asesinato y violación (cfr. Gabriele Venzky, «Im Namen Allahs» en *Die Zeit*, Hamburgo, del 1.11.96, pág. 13).

<sup>3</sup> Cfr. Lisandro Cruz Ponce, «La organización familiar indígena» en *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México*, México, Año III, N.º 7 (1988), págs. 175-224, pág. 175.

Kenia son ciertamente compartidos por los pueblos que practican hoy esta costumbre. [...] Exigir el cambio de una tradición esencial para muchos africanos y árabes es el colmo del etnocentrismo.»<sup>4</sup>

Según informes de la Organización Mundial de la Salud, unas 70 millones de mujeres padecen la aplicación de este punto de vista cultural con gravísimas consecuencias orgánicas y psíquicas. Conviene no olvidar, además, que curiosamente la «tradición esencial» tiene vigencia plena

«[...] en comunidades en las que la gente se ve enfrentada con el hambre, la enfermedad, el exceso de trabajo y la falta de agua potable. En tales condiciones una mujer no circuncidada es estigmatizada y no encuentra marido, lo que ayuda a explicar la paradoja de que las víctimas de la práctica sean también sus más fuertes defensoras. Difícilmente pueden no serlo. En el mejor de los casos, la gente es reacia a cuestionar la tradición o a adoptar una posición independiente a fin de no perder la aprobación social.»<sup>5</sup>

La confusión entre diversidad cultural y enriquecimiento moral inmuniza a toda cultura frente a cualquier tipo de crítica moral —tanto externa como interna— ya que ésta sería o bien expresión de arrogancia etnocéntrica o debería ser evitada por razones prudenciales de supervivencia.

Quienes padecen este tipo de confusiones creen también en la existencia de un falso dilema: o se condenan prácticas culturales que desde nuestra propia cultura nos parecen moralmente reprochables y nos empobrecemos a raíz de su eliminación, o queremos mantener la posibilidad de enriquecimiento moral y debemos mantenerlas, so pena de cometer un «genocidio cultural». Ambos cuernos del dilema son falsos: la condena de formas de vida diferentes no puede basarse exclusivamente en los criterios de nuestra propia cultura; hacerlo equivaldría a confundir punto de vista cultural con punto de vista moral. Pero, el rechazo del punto de vista cultural como pauta para juzgar la calidad moral de otras culturas no significa, por cierto, sostener que las culturas sean inconmensurables, como suele afirmar el tolerante relativista. Al igual que cualquier forma de vida, ellas son justamente uno de los objetos primarios de la evaluación moral. Por ello, quienes pretenden fundamentar en razones morales el postulado de la inconmensurabili-

---

<sup>4</sup> Cfr. Henry J. Steiner y Philip Alston, *International Human Rights in Context. Law, Politics, Morals*, Oxford: University Press 1996, págs. 253 s.

<sup>5</sup> Cfr. el Informe de la Organización Mundial de la Salud de 1986.

dad de las culturas están simultáneamente negando una función central de la moral. Y tampoco es verdad que toda diversidad implique enriquecimiento moral. Sostener que tal es el caso significaría que todo comportamiento debería estar moralmente permitido lo que equivaldría a negar el carácter prescriptivo de la moral, algo que no están dispuestos a hacer quienes consideran que hay comportamientos como el etnocentrismo que deben ser moralmente prohibidos. Curiosamente, un defensor coherente del valor de la diversidad debería estar dispuesto a admitir como valiosa la peculiaridad cultural de los etnocentristas.

## II. *La confusión entre identidad personal e identidad social*

En 1947, el Comité Ejecutivo de la American Anthropological Association presentó a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU —que estaba redactando lo que después sería la Declaración Universal de los Derechos Humanos aprobada en 1948— un extenso documento en el que entre otras cosas se sostenía:

«Si la esencia de la Declaración ha de ser un enunciado en el cual se subraye el derecho del individuo a desarrollar su personalidad al máximo, entonces tiene que basarse en un reconocimiento del hecho de que la personalidad del individuo puede desarrollarse sólo en términos de la cultura de su sociedad.»

[...]

«El individuo desenvuelve su personalidad a través de su cultura; por lo tanto, el respeto de las diferencias individuales implica un respeto de las diferencias culturales.»<sup>6</sup>

Este documento puede ser considerado como una clara expresión de la tesis que sostiene una vinculación esencial entre identidad individual e identidad social.

En época más reciente, Michael J. Sandel ha formulado una concepción similar:

«[D]ecir que los miembros de una sociedad están ligados por un sentido de comunidad no es decir simplemente que un gran número de ellos profesan sentimientos comunitarios y persiguen objetivos comunitarios sino más bien que conciben su identidad [...] como definida, en alguna medida, por la comunidad de la que forman parte.

---

<sup>6</sup> Cfr. Henry J. Steiner y Philip Alston, *op. cit.*, pág. 198 s.

Para ellos la comunidad describe no sólo lo que *poseen* como ciudadanos sino lo que *son*, no una relación que eligen [...] sino un vínculo que descubren, no un mero atributo sino un elemento constitutivo de su identidad.»<sup>7</sup>

El llamado «renacimiento étnico»<sup>8</sup> ha insistido igualmente en la prioridad de los derechos culturales de las minorías y en el error liberal que consistiría en tratar a la gente con prescindencia de su vinculación esencial con determinados grupos étnicos, es decir, tan sólo como personas portadoras de derechos y desvinculadas de sus tradiciones. El universalismo sería una utopía liberal peligrosa. Para decirlo con la formulación radical de John Gray:

«[E]n el contexto intelectual y político de la última década de nuestro siglo, no puede seguirse manteniendo —ni siquiera como ficciones útiles— los mitos de la modernidad liberal: los mitos del progreso global, de los derechos fundamentales y de un movimiento secular hacia una civilización universal.»<sup>9</sup>

El argumento de la relevancia ética de las comunidades étnicas ha sido defendido principalmente por Will Kymlicka quien sostiene que la membresía en una comunidad es un bien primario cuya defensa deberían propiciar también los liberales inspirados por un igualitarismo del tipo expuesto por John Rawls.

Fernando Salmerón en un instructivo trabajo se ha referido a la posición de Johann Gottfried von Herder, quien en una paráfrasis de Isaiah Berlin afirmarí­a:

[...] entre las elementales necesidades humanas —tan básicas como las de la comida, la vivienda, la seguridad, la procreación, la comunicación— se encuentra la necesidad de pertenecer a un grupo particular unido por algunos nexos comunes —especialmente el idioma, las memorias colectivas, la vida continuada en un mismo suelo y quizás la raza, la sangre, la religión, un sentido de misión común y cosas similares.»<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Cfr. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press 1982, pág. 150.

<sup>8</sup> Cfr. Chandran Kukathas, «Are there any cultural rights?» en *Political Theory*, Vol. 20 N.º 1 (febrero 1992), págs. 105-139, aquí pág. 106.

<sup>9</sup> Citado por Chandran Kukathas en *op. cit.*, pág. 107.

<sup>10</sup> Cfr. Fernando Salmerón, «Ética y diversidad cultural» manuscrito inédito. Cfr. además, en este mismo sentido y del mismo autor, «Problemas morales de la

Antes de entrar a considerar estos argumentos, conviene señalar que no es tarea fácil precisar cuál es el alcance del concepto «comunidad». Unas veces parece estar reducido a pequeños grupos sociales en donde se darían relaciones fuertes de solidaridad; otras, se entiende a todo un Estado nacional o hasta una civilización transnacional o continental. Ejemplos de estas dos últimas versiones son las tesis de David Miller<sup>11</sup> y de Samuel Huntington<sup>12</sup>, respectivamente.

Según David Miller, los límites nacionales serían éticamente relevantes ya que

«[...] las naciones son comunidades éticas. Son las delimitaciones del paisaje ético. [...] una versión adecuada de la ética debería otorgar relevancia a los límites nacionales y sobre todo no hay, en principio, ninguna objeción en contra de esquemas institucionales diseñados para otorgar beneficios exclusivamente a quienes se encuentran dentro de las mismas fronteras que nosotros mismos.»<sup>13</sup>

## La nacionalidad

«[...] crea comunidades con el mayor número adecuado de miembros y, por consiguiente, con el mayor ámbito para la redistribución de bienes en favor de los necesitados. Unidades menores se verían inhibidas por la limitación de su base de recursos; unidades más amplias, aunque ventajosas por la razón inversa, serían incapaces de generar un consenso distributivo.»<sup>14</sup>

## Y como

«[n]o tenemos todavía una comunidad global en el sentido de que sea relevante para la justicia como distribución de acuerdo con las necesidades [...] y como no] hay consenso de que las necesidades de los otros seres humanos meramente en tanto tales me planteen de-

---

diversidad cultural» en Carlos B. Gutiérrez (ed.), *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, Bogotá: Editorial ABC 1995, págs. 121-130.

<sup>11</sup> Cfr. David Miller, «The Ethical Significance of Nationality» en *Ethics*, Vol. 98, N.º 4 (julio 1988), págs. 647-662.

<sup>12</sup> Cfr. Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?» en *Foreign Affairs*, Vol. 72, N.º 3 (1993), págs. 22-49.

<sup>13</sup> Cfr. David Miller, «In Defence of Nationality» en *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 10, N 1, 1993, págs. 3-16, pág. 5.

<sup>14</sup> Cfr. David Miller, «The Ethical Significance of Nationality» cit., pág. 661.

mandas de justicia ni hay suficiente acuerdo acerca de qué haya de ser considerado una necesidad,»<sup>15</sup>

hay que tomar en serio el significado ético de la nacionalidad ya que ella

[...] da respuesta a una de las necesidades más apremiantes del mundo moderno, es decir, la de cómo mantener la solidaridad entre la población de Estados grandes y anónimos que posiblemente no permiten a sus ciudadanos gozar del tipo de comunidad basada en el parentesco o en la interacción cara a cara.»<sup>16</sup>

Miller fundamenta su tesis recurriendo a una afirmación de Michael Walzer según la cual

«[...] la idea de la justicia distributiva presupone un mundo interconectado dentro del cual la distribución se lleva a cabo: un grupo de gente comprometida a dividir, intercambiar y compartir bienes sociales, primeramente entre sus miembros.»<sup>17</sup>

La idea de la comunidad como punto de partida para la formulación y puesta en práctica de una justicia distributiva ha sido sostenida por no pocos autores de orientación comunitarista: se parte de una idealización de la solidaridad existente en el grupo que constituye una comunidad y se avanza luego hacia la creación de un Estado de bienestar en el que se crearían relaciones de «ayuda mutua» y de «altruismo recíproco», en donde imperaría algo así como el «equivalente político del amor», como diría Roberto Mangabeira Unger.<sup>18</sup>

Quienes sostienen la relevancia ética de las fronteras nacionales o comunitarias han solido recurrir también a las llamadas «razones socio-

---

<sup>15</sup> Cfr. David Miller, «The Ethical Significance of Nationality» cit., pág. 661.

<sup>16</sup> Cfr. David Miller, «In Defence of Nationality» cit., pág. 9.

<sup>17</sup> Cfr. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Oxford: Martin Robertson 1983, pág. 31. Una posición similar es la sostenida por Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press 1993, pág. 118: el carácter comunitario de la nación es el más adecuado para promover la justicia distributiva ya que «un sentimiento [...] de proximidad y de destino compartido es una precondition de la justicia distributiva.»

<sup>18</sup> Citado según Robert E. Goodin, *Reason for Welfare. The Political Theory of the Welfare State*, Princeton: Princeton University Press 1988, pág. 77.

biológicas»: el patriotismo o la lealtad a la comunidad sería la forma biológicamente más amplia posible de solidaridad social.

Así, según Garret Hardin, el altruismo puro, universal, no puede persistir y expandirse a lo largo del tiempo. Todos los organismos superiores muestran características discriminantes. El universalismo sería una especie degenerada del altruismo:

«[el] altruismo practicado *sin discriminación* de parentesco, conocimiento, valores compartidos o continuidad en el tiempo y en el espacio [...] puede correctamente ser llamado *altruismo promiscuo*.»<sup>19</sup>

Este altruismo no sería ni siquiera recomendable como objetivo digno de ser perseguido ya que el ideal de la fraternidad universal podría ser atrayente sólo en el reino de las ideas pero, en la realidad, termina destruyéndose a sí mismo. Por ello, «[l]a fraternidad requiere alteridad. La civilización ha sido construida y puede sobrevivir sólo con una mezcla cambiante de altruismos discriminantes.»<sup>20</sup>

El universalismo estaría vinculado en la teoría política con la idea de un Estado mundial. Es la «gran ilusión de la comunidad de “intelectuales” de nuestros días.»<sup>21</sup> La competencia es, según Hardin, un elemento esencial de supervivencia; en el universalismo, por definición, esta competencia está ausente y ello significa que carece de sustentación posible:

«[El] poder de lealtad es *inversamente* proporcional al tamaño del grupo altruista. Por el contrario, el poder de controlar y reprimir es *directamente* proporcional al tamaño del grupo.»<sup>22</sup>  
«El universalismo es inalcanzable y el individualismo no es suficiente; no lo es en un mundo competitivo en donde los grupos más grandes predominan sobre los más pequeños. Esta última observación debe ser entendida, por supuesto, *ceteris paribus*, pero la verdad del argumento nos lleva a la conclusión de que siempre jugará un papel importante el altruismo que está un escalón por debajo del universalismo. Este es el altruismo que llamamos “patriotismo”.»<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Cfr. Garret Hardin, «Discriminating altruisms» en *Zygon*, Vol. 17 N.º 2 (junio 1982), págs. 163-186, pág. 172.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 184.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pág. 173.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pág. 176.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág. 183.

El fundamento «científico» de la «biopolítica» racial es el modelo etológico del «altruismo discriminante» y su mentor, Konrad Lorenz. Ya en 1940 y 1943 Lorenz había advertido frente al peligro de la «decadencia genética», negado la «paridad racial» y propagado una «política racial de fundamento científico»: «La idea de la raza que constituye el fundamento de nuestro régimen político [es decir, el nacionalsocialismo, EGV], ha logrado ya mucho en esta dirección».<sup>24</sup>

Una imagen antropológica «realista», se sostiene, tendría que admitir que la desigualdad de las personas es un hecho natural incontrovertible. No deja de ser interesante recordar que según los partidarios de la llamada Nueva Derecha, la igualdad es un freno para el desarrollo de la autoconciencia de los pueblos: «la nivelación de las diferencias lingüísticas y biológicas de los pueblos (“sociedades multiculturales”) significa un genocidio».<sup>25</sup> O como afirma Pierre Krebs, uno de los ideólogos de la extrema derecha europea:

«Un acontecimiento de consecuencias imprevisibles aspira a transformar el paisaje humano cultural y político de nuestro planeta. Este acontecimiento es de naturaleza ideológica y posiblemente más fuerte, más profundo y más terrible que las consecuencias de una guerra de aniquilación atómica. [...] lo que Martin Heidegger llamaba “la actitud niveladora del pensamiento” ha alcanzado mientras tanto el alcance de un sistema. Un sistema que se propone la destrucción lenta pero sin piedad de toda identidad y agrupación étnicas. Dicho brevemente: la destrucción de todas las diferentes plataformas humanas de la Tierra. Este acontecimiento es el sistema mundial igualitario, es decir, igualizante, el sistema o el instrumento para el genocidio.»<sup>26</sup>

No está de más señalar que la Nueva Derecha ha sacado de la etología, entre otras, las siguientes conclusiones:

---

<sup>24</sup> Cfr. Patrick Moreau, «Die neue Religion der Rasse - Der Biologismus und die kollektive Ethik der Neuen Rechten in Frankreich und Deutschland» en Iring Fetscher (ed.), *Neokonservative und «Neue Rechte»*, Múnich: C. H. Beck 1983, págs. 122-162, pág. 124 s.

<sup>25</sup> Cfr. Thomas Assheuer y Hans Sarkowicz, *Rechtsradikale in Deutschland. Die alte und die neue Rechte*, Múnich: C. H. Beck 1992, pág. 193.

<sup>26</sup> Cfr. Hermann Gilbhard y Holger Goblirsch, «Rückkehr des Rassenwahns?» en Wolfgang Benz, *Rechtsextremismus in der Bundesrepublik. Voraussetzungen, Zusammenhänge, Wirkungen*, Francfort del Meno: Fischer 1992, págs. 211-223, pág. 218.

«Una tarea política urgente de la actualidad es la reintegración de las personas en su medio ambiente natural, en la familia, la comunidad de la aldea, la unidad étnica y la nación. [...] Todos los elementos desestabilizantes o que se oponen a los datos biológicos (supranacionalidad, uniformidad cultural, criminalidad, negación de la integración social) deben ser combatidos.»<sup>27</sup>

Esta posición antiuniversalista suele ser reforzada en el neofascismo europeo con argumentos epistémicos de resonancia heideggeriana como los aducidos por Jean-Yves Le Gallou:

«No existe una “lógica universal” que sea válida para todos los seres racionales. [...] Hay que rechazar sistemas de valores universales: algo es bueno, verdadero, bello, sólo para el tipo humano a cuyo “sustrato étnico”, situación psicológica, composición genética y medio ambiente social y racial responde [...]. A todo “sustrato étnico” corresponde una lógica propia, una propia visión del mundo.»<sup>28</sup>

Por su parte, el conocido politólogo Samuel Huntington considera que la reducción de las comunidades a los límites nacionales es demasiado estrecha y está dispuesto a superar las fronteras estatales, pero fija también un límite superior máximo que vuelve a introducir segmentaciones en la humanidad. Se trataría ahora de la idea de civilizaciones cerradas en tanto «unidades culturales»:

«Una civilización es así la suprema agrupación cultural de las personas y el más amplio nivel de identidad cultural que las personas tienen por debajo del que distingue a los humanos de las otras especies.»<sup>29</sup>

«[...] las diferencias entre las civilizaciones son no sólo reales; son básicas. Las civilizaciones se diferencian la una de la otra por la historia, el lenguaje, la cultura, la tradición y, lo que es más importante, por la religión.»<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Cfr. Patrick Moreau, *op. cit.*, pág. 137 s.

<sup>28</sup> Jean-Yves Le Gallou, «La sémantique générale et les méthodes d'évaluation non aristotéliennes» en *Nouvelle Ecole*, No 16, pág. 55, citada según Patrick Moreau, «Die neue Religion der Rasse» en Iring Fetscher, *Neokonservative und «Neue Rechte»*. *Der Angriff gegen Sozialstaat und liberale Demokratie in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und der Bundesrepublik*, Múnich: C. H. Beck 1983, págs. 117-162, pág. 119.

<sup>29</sup> Cfr. Samuel Huntington, *op. cit.*, pág. 24.

<sup>30</sup> Cfr. Samuel Huntington, *op. cit.*, pág. 25.

Pero, también en Huntington está presente la idea de la competitividad y del altruismo discriminante: estas civilizaciones, para poder sobrevivir, necesitan recurrir al conflicto entre ellas y estar preparadas para afrontarlo con éxito.

Común a todas las versiones de exaltación de la comunidad aquí expuestas es la insistencia en su relevancia moral para el desarrollo de la vida humana individual. Me surgen, sin embargo, no pocas dudas con respecto a las tesis que sustentan. He aquí algunas de ellas.

No alcanzo a comprender la relación entre comunidad nacional y optimalidad de distribución y tampoco me parece convincente la vinculación genética entre comunidad (sea ésta nacional, tribal o familiar) y Estado de bienestar. Países con varios grupos de nacionalidades fuertes como Suiza o Finlandia tienen, sin duda, una distribución de cargas y beneficios tan justa como la de países uninacionales como Irlanda u Holanda. Conviene, pues, andar con cuidado para no caer en la idealización de los Estados uninacionales, en esa especie de «tribalismo postmoderno», para usar una expresión de Rosalyn Higgins.<sup>31</sup>

Además, la institucionalización del supuestamente existente altruismo grupal difícilmente puede ser entendida como el origen del Estado de bienestar. En efecto:

«[c]on la institucionalización del altruismo —volviéndolo impersonal y obligatorio— el Estado de bienestar cambia fundamentalmente la naturaleza del altruismo que motiva la ayuda mutua en sociedades aldeanas.»<sup>32</sup>

El Estado de bienestar no es una mera reformulación de una solidaridad supuestamente dada en las comunidades pequeñas sino que está basado en la imposición coactiva, a través de la vía fiscal, de una redistribución de bienes cuya vigencia no depende de la actitud subjetiva del contribuyente. No se trata aquí de encontrar un «equivalente político del amor». Hablar de un amor obligado es un sinsentido como lo es el de un altruismo coaccionado. No existe, pues, una vía directa que conduzca de la postulada solidaridad de los pequeños grupos al Estado de bienestar ya que se trata de dos niveles diferentes de cuestiones y el paso del uno al otro requiere construcciones institucionales que no derivan, por así decirlo, «naturalmente» de la solidaridad comunitaria. Son las instituciones

---

<sup>31</sup> Cfr. Henry J. Steiner y Philip Alston, *op. cit.*, pág. 990.

<sup>32</sup> Cfr. Robert E. Goodin, *op. cit.*, pág. 115.

las que confieren derechos sociales inmunes a los sentimientos de simpatía o antipatía de los miembros mejor situados en la sociedad:

«Hacer depender la realización de un derecho de las actitudes positivas de aquéllos para quienes este derecho crea una obligación significa aniquilar el derecho.»<sup>33</sup>

Pero tampoco es plausible afirmar sin más que las pequeñas comunidades son siempre la sede de una vida armónica, sin conflictos, en donde el individuo pueda desarrollar más plenamente su libertad. Es probable que las medidas de coacción y de control puedan ser más eficaces en ella que en una sociedad multitudinaria, pero el hecho de que existan valores y creencias compartidos no garantiza la reducción de la violencia.<sup>34</sup> Ello dependerá, en mucha mayor medida del tipo de creencias compartidas que del tamaño de la comunidad.

Es más que dudoso el postulado herderiano según el cual la pertenencia a un grupo determinado sería una necesidad primaria o elemental. Me cuesta entender, por ejemplo, que «la vida continuada en un mismo suelo» sea una necesidad primaria. Para quien como yo ha nacido en un país de inmigrantes y por razones de biografía política ha tenido que vivir en muchos suelos diferentes, la exigencia herderiana le suena algo extraña (para usar una expresión suave). No he tenido nunca la impresión de que mis compatriotas inmigrantes o los hijos de inmigrantes hayan vivido o vivan con la sensación de que les estaba vedada la satisfacción de una necesidad básica equivalente a la «comida, la vivienda». Por lo demás, es obvio que si la tesis herderiana fuera verdadera, estos inmigrantes ni siquiera podrían haber existido ya que, por definición de necesidades básicas, no se puede vivir si ellas no están satisfechas. Pero, supongamos que la tesis de Herder no debe ser tomada al pie de la letra y que lo único que quiere decir es que favorece el desarrollo de nuestra identidad personal el sentirse unido a un suelo o «pertenecer a un grupo particular unido por memorias colectivas». Si esto fuera verdad, todo intento de adoptar un ideal de vida cosmopolita, abierta a todas las tradiciones culturales, sin selección de origen étnico, frustraría u obstaculizaría la formación de una identidad personal plena. Sé por experiencia propia que ello es falso.

---

<sup>33</sup> Cfr. Daniel M. Weinstock, «Is there a Moral Case for Nationalism?» en *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 13, N.º 1, 1996, págs. 87-100, aquí pág. 92.

<sup>34</sup> Para argumentos en esta misma línea, cfr. Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press 1982, págs. 140 ss.

Pero, dejando de lado todos estos problemas, queda todavía pendiente la cuestión de saber qué quiere decir «identidad social». Henri Tajfel, «el fundador de la moderna teoría de la identidad social», la define como «el conocimiento del individuo de que él o ella pertenece a un cierto grupo social junto con alguna importancia emocional o valorativa que tiene para él o para ella la membresía en este grupo.»<sup>35</sup>

La vaguedad de esta definición permite, desde luego, las más diversas inferencias con respecto a la posible contribución del medio ambiente social a la identidad individual. En todo caso, la identidad social parecería ser algo externo a la identidad individual propiamente dicha. Como señala correctamente Bernard Williams:

«Es muy importante el hecho de que una identidad de este tipo [la identidad social, EGV] no es mi identidad en el sentido particular (individual). Si lo fuera, si se me separase de la vida y las lealtades que expresan aquella identidad (social), dejaría de existir. [...] Pero tal no es caso e insistir que no lo es no es un acto de pedantería o una afirmación de abstracta metafísica.»<sup>36</sup>

Precisamente porque la identidad personal es algo diferente de la llamada identidad social, no es un sinsentido hablar de una identidad cosmopolita como la propiciada por Jeremy Waldron o de un «ciudadano del mundo» como proponía Kant.

La confusión básica entre desarrollo de la identidad personal y desarrollo de la propia comunidad trae consigo confusiones derivadas tales como la que se da cuando se confunde la posibilidad de fundamentar un juicio moral con la necesidad de contar con un respaldo comunitario, o la que equipara bienes primarios con la membresía en alguna comunidad humana. Esta última es la confusión que subyace a esta frase de Michael Walzer:

«El bien primario que distribuimos recíprocamente es la membresía en alguna comunidad humana.»<sup>37</sup>

Y también surgen falsos dilemas: o se es cosmopolita y entonces se carece de identidad personal o se posee identidad personal y entonces hay que propiciar lo que podría llamarse «cultura parroquial».

---

<sup>35</sup> Citado según Bernard Williams, «Identity and identities» en Henry Harris, *Identity*, Oxford: Clarendon Press 1995, págs. 1-11, pág. 9.

<sup>36</sup> Cfr. Bernard Williams, *op. cit.*, pág. 8.

<sup>37</sup> Cfr. Michael Walzer, *Spheres of Justice - A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York 1983, pág. 31.

No puedo dejar de coincidir aquí con Leon Wieseltier cuando afirma:

«La autenticidad es un ideal reaccionario. Estrictamente hablando es un antiideal. Afirma: lo que ha sido es lo que debe ser. Es la idolatría de los orígenes.»<sup>38</sup>

En esta «idolatría de los orígenes» parece haber caído el gobierno de Georgia cuando anunció que privaría de la ciudadanía georgiana a aquellos habitantes que no pudieran demostrar que sus antepasados habían vivido en esta república caucásica antes de 1801.<sup>39</sup>

Pero hay algo más. La apelación al origen específico de cada cultura y a su relevancia para la identidad personal, se opone radicalmente a una fundamentación universal de los derechos humanos. Como afirma lúcidamente Fernando Savater:

«[...] el origen cumple primordialmente una función *discriminadora*, la de optar entre unos y otros: aún mejor, legitima a unos para excluir a otros. [...] El origen es una señal distintiva, el índice de una pertenencia compartida: determinado parentesco nacional o racial, un agravio fundacional común, la pertenencia a determinada iglesia que administra la revelación divina contra incrédulos y herejes. Lo universal no sirve como origen porque cualquiera lo alcanza y no funciona como factor de discriminación. Los derechos humanos, por ejemplo, son la negación de lo originario, porque dicen provenir del reconocimiento antidiscriminatorio de la *actualidad* efectiva de la humanidad en cada individuo pasando por alto la peculiaridad de origen.»<sup>40</sup>

## 2

Por lo que respecta a la fundamentación del contenido de los derechos humanos, puede pensarse en dos alternativas básicas: la del consenso y la del disenso. La del consenso puede dividirse a su vez en dos

---

<sup>38</sup> Cfr. Leon Wieseltier, «Contra la identidad» en *Vuelta*, México, N.º 228 (1995), págs. 15-21, pág. 19.

<sup>39</sup> Cfr. Jeremy Waldron, «The Cosmopolitan Alternative» en Will Kymlicka, *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press 1995, págs. 93-119, pág. 113.

<sup>40</sup> Cfr. Fernando Savater, «El origen como meta y como mito» en *Vuelta*, vol. cit., págs. 24-25, pág. 24.

variantes: el consenso fáctico y el hipotético. Pienso que estas tres posibilidades son impracticables.

En otro lugar<sup>41</sup>, he tratado de demostrar que el consenso, tanto en su versión fáctica (en autores como Niklas Luhmann, James S. Fishkin y Jürgen Habermas) como en su versión hipotética (James Buchanan, John Rawls o David Gauthier, por ejemplo) no puede servir como punto de partida para la fundamentación de principios y normas jurídicas moralmente legítimas. Dicho brevemente: el consenso meramente fáctico es el resultado de una racionalidad estratégica que puede conducir a los más aberrantes resultados, y el hipotético, en el mejor de los casos, una dramatización innecesaria de la idea del agente moral kantiano ya que en ella participan seres individualmente indiscernibles.

El consenso fáctico mayoritario (o unánime) es, en el fondo, una versión más del «punto de vista cultural». En este sentido, valen para él las objeciones presentadas más arriba.

Si ello es así, podría pensarse que lo relevante es

### *El disenso de las minorías*

Dejando de lado las dificultades vinculadas con la denotación de la palabra «minoría» (¿étnicas, religiosas, ideológicas, o de acuerdo con sus hábitos sexuales, edad, educación, etc.?), podría aceptarse sin mayor inconveniente que una de las características de toda minoría relevante es su actitud de disenso con respecto a las medidas adoptadas mayoritariamente. Si se acepta esta propuesta, conviene detenerse entonces a analizar el significado político del disenso.

Como es sabido, Javier Muguerza ha sido en el ámbito de lengua castellana quien con mayor vehemencia y mejores argumentos ha insistido en la «relevancia discursiva del disenso».<sup>42</sup> Analicemos más de cer-

---

<sup>41</sup> Cfr. Ernesto Garzón Valdés, «Consenso, racionalidad y legitimidad» en del mismo autor, *Derecho, ética y política*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales 1993, págs. 455-471.

<sup>42</sup> Cfr. Javier Muguerza, «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)» en *Sistema*, N.º 70 (1986), págs. 27-40 y del mismo autor, *Desde la perplejidad*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica 1990.

ca la vía del disenso. Por lo pronto, cabe preguntarse en qué consiste la diferencia entre consenso y disenso. Dado el carácter negativo del disenso, éste está siempre referido a un consenso previo; su calidad ética habrá de depender de la calidad ética de lo negado. Podría pensarse entonces en las siguientes alternativas:

- a) que el consenso adoptado responde a principios básicos de la moralidad política. Un ejemplo de consenso fáctico que satisficiera estas condiciones puede ser el caso de constituyentes que establecen, por unanimidad, el catálogo de derechos fundamentales que figuran en constituciones como la española o la alemana;
- b) que el consenso adoptado viola estos principios, como puede ser el caso del consenso de los jefes nazis reunidos en 1942 a orillas del Lago de Wann, sobre la «solución de la cuestión judía».

En el caso a) es obvio que el disenso carece de todo valor moral. Tal es el caso del disenso de los encomenderos en México y el Perú con respecto a las llamadas Leyes Nuevas de 1542.

En el caso b) el disenso puede ser, por lo menos, de dos tipos:

- b<sub>1</sub>) quien disiente no lo hace por razones moralmente aceptables sino hasta moralmente repugnantes: sería el caso del nazi que en la reunión del Lago de Wann disiente de la «solución Auschwitz» porque piensa que es mejor fusilar judíos;
- b<sub>2</sub>) quien disiente lo hace por razones morales, por respeto a la «condición humana». El disidente pone de manifiesto que el principio de no dictadura, formulado por Kenneth J. Arrow en su famoso teorema, no es siempre válido en cuestiones morales. Es el caso de los disidentes que protagonizan a lo largo de la historia las emancipaciones de la dominación y la discriminación arbitrarias, historia que dista mucho de estar concluida y que requiere la presencia de disidentes alertas como los propuestos por Muguerza.

Es interesante tener en cuenta que a lo que aspira el disidente es que los demás lleguen a un consenso acorde con su disidencia. La situación final a la que se aspira es la del consenso. En este sentido, el disenso es una actitud transitoria enmarcada por dos consensos: el que se niega y el que se desea lograr. El disenso, a diferencia del consenso, no tiene aspiraciones de estabilidad. El disenso tiende a autoeliminarse creando las circunstancias en las que deja de ser necesario.

Sin embargo, de aquí no puede inferirse (como lo pone de manifiesto el caso b,) ) que el disenso constituya un remedio para «el» punto flaco de la teoría del consenso. Es obvio que consenso y disenso se diferencian por la nota de negación que este último contiene pero, lo importante no es la negación en sí sino lo que se niega. Para evitar caer en la situación anárquica en la que cada cual juega su juego y no acepta jugar el juego de los demás sólo en aras de una mayor diversidad, hay que determinar previamente cuáles son los juegos moralmente admisibles.

Pero, si esto es así, a la pregunta acerca de cuál es la relevancia moral del disenso sólo se puede dar respuesta si se sabe contra qué consenso previo se dirige y cuál es la calidad moral del disenso. Y así como la calidad moral del consenso no puede ser referida al consenso mismo, lo mismo sucede con el disenso.

Pero, como el disenso moralmente justificado apunta a la creación de un consenso moralmente justificado, podría pensarse que en la génesis de los derechos humanos existe siempre un disenso. En vez de un consenso originario, podría hablarse de un «disenso originario». Si ello es correcto, podría darse un paso más y admitir la plausibilidad de la alternativa del disenso.

Un primer argumento que podría aducirse en favor de la alternativa del disenso es el de la experiencia histórica: la conquista de los derechos humanos. Dolf Sternberger<sup>43</sup> ha ilustrado con buenos ejemplos el papel de los disidentes en el desarrollo de la emancipación social y en la formulación de los derechos humanos, desde las dos grandes revoluciones del siglo XVIII hasta nuestros días. Pero, como el mismo Muguerza lo reconoce, la historia presenta también abundantes contraejemplos. Los encomenderos disidentes no contribuyeron, por cierto, a la mejora de la condición humana del indio al lograr la derogación de las Leyes Nuevas, y no hay que olvidar que Hitler fue un disidente en Weimar. La historia da para todo.

Si se acepta que el disenso tiene, en tanto negación, que estar referido siempre a un consenso previo, cabe preguntarse de qué tipo de consenso se trata: fáctico o hipotético. Y en ambos casos, la insuficiencia del consenso como fuente de legitimidad se transmite al disenso que lo niega: la calidad moral, tanto del consenso como del disenso, no puede derivar del hecho del consenso o del disenso.

---

<sup>43</sup> Cfr. Dolf Sternberger, *Herrschaft und Vereinbarung*, Francfort del Meno: Suhrkamp 1986, págs. 129 ss.

Aun cuando no se aceptaran estas observaciones, lo que parece indiscutible es que no es la existencia del consenso o del disenso lo que fundamenta los derechos humanos o la legitimidad sino justamente al revés. Sostener lo contrario equivaldría a aceptar una especie de «alquimia del consenso»<sup>44</sup> o del disenso, que transformaría los actos de voluntad de quien consiente o disiente en moralmente valiosos por el sólo hecho de ser manifestaciones consensuales o disensuales. Sólo un consenso que respete los derechos humanos es éticamente aceptable. Lo mismo vale para el disenso. El hecho de que el consenso presuponga pluralidad de individuos o el disenso proceda «de una decisión tomada en la soledad de la conciencia» (Muguerza 1989, 51) no constituye una diferencia esencial entre ambos ya que también quien consiente puede prestar su consentimiento en virtud de una decisión tomada en la «soledad de su conciencia». Pero, en todo caso, queda en pie la incapacidad de ambos recursos para fundamentar la corrección moral de la democracia.

### *Una propuesta de fundamentación racional del contenido de los derechos humanos*

Los argumentos presentados más arriba en contra de la vigencia universal de los derechos humanos responden, como se ha visto, a una versión relativista de la ética que subraya el carácter socialmente dependiente de sus principios y reglas. Cada sociedad tendría su propia concepción de lo bueno moral y no estaría moralmente justificado hacer valer una concepción sobre las demás. La cuestión es, pues, saber si no existe alguna otra vía de fundamentación que permita obviar esta dificultad.

Admitamos que cuando ingresamos en el ámbito de las concepciones de lo bueno entramos en un terreno inseguro ya que no es posible formular con precisión qué es lo bueno para cada cual. Evitemos el tembladeral y vayamos a un terreno más firme o preparémosnos adecuadamente para ingresar en aquél a través de un desvío.

La vía que deseo proponer es la de considerar no lo que es lo bueno sino lo que es lo malo. Por supuesto que alguien podría aducir que éste es un recurso barato ya que lo malo es la privación del bien, como diría San Agustín. Pero no nos apresuremos.

---

<sup>44</sup> Cfr. Brian Barry, *Theories of Justice*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1989, pág. 361.

La vía propuesta es una «vía negativa» que partiría de tres suposiciones básicas.

La primera consiste en sostener una concepción del agente humano cuyas reglas de comportamiento no son las de un «club de suicidas», como diría Herbert Hart:

«No podemos hacer abstracción del deseo general de vivir y tenemos que dejar intactos conceptos tales como peligro y seguridad, daño y beneficio, necesidad y función, enfermedad y curación; pues éstas son vías para describir y apreciar simultáneamente las cosas haciendo referencia a la contribución que prestan a la supervivencia, que es aceptada como un fin. [...] Para plantear [...] cualquier cuestión acerca de *cómo* deberían convivir las personas, tenemos que suponer que su objetivo, hablando en términos generales, es vivir.»<sup>45</sup>

La segunda suposición es una concesión parcial al relativismo ético: admitamos que no existe ninguna concepción de lo bueno que no pudiera ser puesta en duda razonablemente.

La tercera recoge una constatación de Brian Barry relacionada con la cuestión de por qué la moralidad del sentido común establece una distinción entre evitar un daño y promover un bien:

«La razón es que hay enorme desacuerdo acerca de en qué consiste lo bueno mientras que personas con una gran variedad de concepciones de lo bueno pueden estar de acuerdo con lo malo del daño.»<sup>46</sup>

La vía negativa podría consistir en buscar, por lo pronto, alguna concepción de lo malo cuya aceptación fuera irrazonable. Partiría, pues, de lo absolutamente irrazonable, es decir, de estados de cosas cuyo rechazo sería unánime, independientemente de la concepción de lo bueno que se tenga o, dicho con otras palabras, cuya aceptación sería una «perversión irracional» («*irrational perversion*»).<sup>47</sup> Tal vez no habría mayor inconveniente en utilizar aquí la expresión «irrazonable por excelencia».

---

<sup>45</sup> Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press 1963, pág. 188.

<sup>46</sup> Brian Barry, *Justice as Impartiality*, cit., pág. 25.

<sup>47</sup> Georg Henrik von Wright, «Science, Reason, and Value» en del mismo autor, *The Tree of Knowledge and other Essays*, Leiden/Nueva York/Colonia: E. J. Brill 1993, págs. 229-248, pág. 247.

Tras la barbarie del holocausto, no pocos autores han recurrido a la idea del «mal radical», expresada por Kant en «La religión dentro de los límites de la mera razón». El sentido de esta expresión ha sido, desde luego, modificado ya que no se refiere sólo a «la maldad insuperable» que habita en el corazón humano y que no puede «ser totalmente eliminada», una versión secularizada del pecado original, sino al mal absoluto, a la evidencia empírica del mal.

Lo radicalmente malo impide la realización de todo plan de vida (en cuya formulación suele manifestarse la concepción de lo bueno). Así, podría decirse que para John Stuart Mill, tan enemigo de todo tipo de paternalismo, la esclavitud era una de las manifestaciones de este mal radical, y, por ello, rechazaba la permisibilidad moral de la esclavitud voluntaria aduciendo que la libertad era condición necesaria para la realización de todo plan de vida.

La vía negativa aquí propuesta es similar a la de Partha Dasgupta:

«Mi idea es que estudiando una forma extrema de mal-estar («ill being») podemos obtener una comprensión del bien-estar («well being»).»<sup>48</sup>

No deja de ser interesante señalar que los intentos de justificación del establecimiento de un orden estatal suelen partir de la presentación de alternativas caracterizadas por notas negativas extremas cuya vigencia, se supone, nadie estaría dispuesto a aceptar, cualesquiera que puedan ser las concepciones de lo bueno que cada cual sustente. Baste aquí, como ejemplo, recordar a dos autores, que manifiestamente tenían concepciones diversas acerca de lo bueno (al menos por lo que respecta a lo bueno político), Thomas Hobbes y John Locke. Como es bien sabido, en el estado de naturaleza hobbesiano la vida es «solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve».<sup>49</sup> No muy diferente es la versión de John Locke: en la vida social pre-estatal imperan la «enemistad, la malicia, la violencia y la destrucción mutua».<sup>50</sup> Ambos autores están persuadidos de que ningún ser razonablemente racional habrá de optar por el mantenimiento de esta precaria situación. El establecimiento de un orden social es, tanto para Hobbes como para

---

<sup>48</sup> Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford: University Press 1993, pág. 8.

<sup>49</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres: J. M. Dent & Sons 1957, pág. 65.

<sup>50</sup> John Locke, *The Second Treatise of Government*, Indianápolis: The Bobbs-Merrill Company 1952, pág. 13.

Locke, el primer paso para la superación del «mal-estar» del estado de naturaleza.

Otro es el caso cuando se trata de concepciones de lo bueno. Aquí no sólo existen divergencias notorias y hasta irreconciliables entre los diferentes individuos sino que aquello que es bueno para una misma persona parece no poder ser nunca alcanzable plenamente. Nicolás Maquiavelo lo sabía: «los deseos humanos son insaciables, pues la naturaleza humana desea y quiere todo [...] de aquí surge [...] una eterna insatisfacción [...]»<sup>51</sup>

Es verdad que el argumento agustiniano es bien fuerte y hasta parece ser irrefutable: lo malo sería siempre la negación de lo bueno. Sin embargo, si se ven las cosas desde una perspectiva algo diferente, tal vez podría admitirse que es más fácil comprobar un consenso universal acerca del mal radical que acerca de lo bueno absoluto.<sup>52</sup> El propio dinamismo de los deseos humanos hace difícil precisar la denotación de lo bueno en sí. Es ello justamente lo que aconseja dejar librado a cada cual las estrategias de la felicidad y, en cambio, encomendar al orden político-jurídico la tarea de superar los llamados «estados de naturaleza».

Pero no sólo parece haber consenso acerca de la irrazonabilidad del llamado «mal radical». También con respecto al concepto de daño pienso que existe un acuerdo básico, cualquiera que pueda ser la concepción de lo bueno que se sustente. Brian Barry ha observado al respecto:

«Sin embargo, para la justicia como imparcialidad, la importancia del daño reside en que es reconocido como malo dentro de una amplia variedad de concepciones de lo bueno [...]. Se ha sostenido muy a menudo como crítica a este paso que el concepto de daño no puede funcionar de esta manera porque el contenido de “daño” refleja la concepción particular del bien de la persona que emplea el término. Sin embargo, nunca he visto que esta afirmación esté respaldada por una evidencia convincente y no creo que pueda serlo. Vale la

---

<sup>51</sup> Niccolò Machiavelli, *Discorsi*, Stuttgart: Alfred Kröner 1977, pág. 163.

<sup>52</sup> No deja de ser interesante señalar que el recurso de la vía negativa ha sido utilizado también para facilitar la definición de conceptos tales como el de «libertad social». Tal es el caso, por ejemplo, de Felix Oppenheim (*Political Concepts. A Reconstruction*, Oxford: Blackwell 1981, pág. 53): «Examinaré, primero, el concepto de no-libertad (*unfreedom*) social por que es el más simple [...] y porque nos ayudará a definir el concepto de libertad social.»

pena tener en cuenta, por ejemplo, que toda sociedad recurre a una gama muy limitada de castigos tales como privación de dinero o propiedad, encierro físico, pérdida de partes del cuerpo, dolor y muerte. A menos que esto fuera considerado por gente que tiene una amplia variedad de concepciones de lo bueno como males, ellos no funcionarían confiablemente como castigos. Es también relevante que aun en sociedades con ideas acerca de la causación del daño que no compartimos, nos es familiar la concepción de los tipos de cosas que constituyen daño.»<sup>53</sup>

Es decir que las diferentes concepciones morales no se diferencian tanto por lo que respecta a qué ha de constituir un daño sino más bien por las razones que justifican la imposición del mismo. Obviamente, ellas serán tanto más razonables cuanto menos se acerquen innecesariamente al cerco de lo irrazonable.

Desde lo irrazonable por excelencia y su negación<sup>54</sup>, se puede iniciar la marcha moral que consiste en irse alejando de la «perversión irracional» o del «mal-estar». Cada uno de estos pasos podrían ser calificados de razonables. Cuáles sean los pasos que haya que dar para lograr avances en esta dirección es algo que depende de la situación de cada sociedad.

En todo caso, estos pasos deberían satisfacer, por lo menos, dos condiciones mínimas:

a) No lesionar aquello que, utilizando la terminología de Thomas Nagel, podría llamarse la «razonable parcialidad» de todo agente.<sup>55</sup> Las normas morales no prescriben comportamientos supererogatorios que impongan a sus destinatarios actitudes de autosacrificio propias del héroe o del santo. Así, por ejemplo, por más respeto que se tenga por la

---

<sup>53</sup> Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford: Clarendon Press 1995, pág. 141.

<sup>54</sup> La vía de partir de lo extremadamente malo, para luego pasar a lo mínimamente bueno y a lo óptimo, puede ser bien fecunda. Así Dasgupta (*op. cit.*) parte del concepto de «ill-being» para acercarse a una mejor definición del «well-being». En el caso de la discusión acerca de la universalidad de los derechos humanos, muchas veces trabada por el argumento de que ellos responden a una concepción del bien propia de las sociedades occidentales, es aconsejable también partir del análisis de lo que universalmente es considerado como malo o dañoso, por ejemplo: la muerte, la tortura, la miseria.

<sup>55</sup> Sobre este punto y sobre las condiciones de «nonrejectability» de las normas morales y su vinculación con el criterio de razonabilidad, cfr. Thomas Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford: Oxford University Press 1991, págs. 38 ss.

vida de los demás, el agente destinatario de una norma moral privilegiará la salvación de su propia vida. El no haber considerado este aspecto de razonable parcialidad es lo que probablemente le hacía pensar a Max Weber que

«El mandamiento evangélico es incondicionado e inequívoco: dona lo que tienes, todo simplemente. [...] Una ética de la indignidad, a menos que se sea un santo. Esto es: hay que ser un santo en todo, al menos querer serlo, hay que vivir como Jesús, como los apóstoles, como san Francisco, entonces tiene sentido esta ética y es expresión de una dignidad. En caso contrario, no.»<sup>56</sup>

El criterio de razonabilidad no nos impone andar por el mundo con una cruz a cuesta ni privarnos de la satisfacción de nuestras propias necesidades para satisfacer necesidades o deseos de un mismo nivel de las demás personas. El criterio de razonabilidad impide justamente que el mundo se convierta en un «infierno moral».

b) No dar lugar a situaciones de privilegio que van más allá de la «razonable parcialidad» o promueven comportamientos parasitarios. Si el cumplimiento de la primera condición impide la aparición del infierno moral, la segunda prohíbe el establecimiento de «paraísos de egoísmo» en donde la satisfacción de nuestras necesidades y deseos se realiza a costa del sacrificio de necesidades y deseos del mismo nivel de las demás personas.

Las declaraciones de derechos humanos pueden ser consideradas como la formulación explícita de los pasos necesarios para apartarse del mal-estar. En la medida en que ellas sean tomados en serio, tanto más razonable será la configuración normativa de una sociedad.

Es verdad que para su fundamentación hay que recurrir a la aceptación de supuestos básicos y que alguien podría objetar que, tras haber criticado el recurso al consenso fáctico, he vuelto a hacer uso de él. De acuerdo; pero conviene tener en cuenta que este consenso o deseo universal de vivir en condiciones que nos alejen del mal-estar es utilizado como hipótesis a partir de la cual es posible inferir un catálogo de deberes y derechos cuya violación significaría una contradicción de esta misma hipótesis. Dicho con otras palabras: quien desee poner en tela

---

<sup>56</sup> Max Weber, «Politik als Beruf» en *Gesammelte politische Schriften* (he- rausgegeben von Johannes Winckelmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1958, págs. 505-560, pág. 550.

de juicio la propuesta aquí presentada tendría que negar los supuestos básicos formulados, es decir, tendría que sostener que la sociedad es un club de suicidas, que el ser humano es básicamente masoquista pues desea la miseria, la tortura y la muerte y que lo que todas las sociedades consideran como castigo, o sea la imposición de algún mal, es, en el fondo un premio ya que todo ser humano tiene vocación de mártir. Creo que ésta no es una tarea fácil.

Y una última reflexión de tipo más bien pragmático-político: quienes se oponen a la vigencia universal de los derechos humanos suelen ser quienes se benefician de su violación: los dictadores, los que explotan a los más débiles (mujeres y niños) y los que aspiran al «paraíso de egoísmo» con comportamientos parasitarios. La autoridad moral de este tipo de objetores me parece algo más que dudosa tanto más cuanto que son los primeros en invocar los derechos humanos cuando se trata de asegurar su propio bienestar. La historia y la crónica cotidiana ofrecen innúmeros ejemplos al respecto. En todo caso, el cinismo moral no puede ser tomado en cuenta como punto de partida para aducir diferencias culturales o supuestas identidades sociales que convertirían a los derechos humanos en una versión secularizada de concepciones etnocéntricas de la vida del hombre en sociedad.

