



CIUDADANÍA Y VALORES
FUNDACIÓN

Seminario Internacional: Perspectivas de
los Derechos Humanos en el siglo XXI

**La Carta de Derechos Humanos y
la construcción de sociedades
democráticas**

*Ignacio Sánchez Cámara
Catedrático de Filosofía del Derecho
Universidad de A Coruña- España*

México, 28 de mayo de 2009

La Carta de Derechos Humanos y la construcción de sociedades democráticas

El consenso acerca de los Derechos Humanos

Los derechos humanos pertenecen a toda persona, con independencia de su reconocimiento o no por las legislaciones de los Estados o de las organizaciones internacionales. Los derechos humanos se encuentran en nuestro tiempo tan maltratados en la teoría como en la práctica. O, tal vez, más. No comparto la afirmación de Norberto Bobbio de que el problema de los derechos humanos no consiste en fundamentarlos sino en realizarlos o protegerlos¹. Por el contrario, como afirma Gregorio Robles: “El fundamento de los derechos humanos constituye *realmente* un problema, y además un problema que no podemos eludir. Y esto por varias razones. La primera, porque es absurdo defender unos valores y no saber por qué. La segunda, porque dicho porqué o fundamento delimita el contenido concreto, en una u otra dirección, de los derechos humanos. La tercera, porque resulta francamente ridículo e inaceptable que nosotros, los teóricos, presentemos teorías sobre los derechos *sin* fundamentarlas. Y, por último, la cuarta, porque para llevar a la práctica dichos derechos es preciso, por lo menos, tener las ideas claras. A la primera la llamaremos la razón ética, a la segunda la razón lógica, a la tercera la razón teórica y a la cuarta la razón pragmática”².

Alasdair MacIntyre ha explicado las raíces de la anomalía que padecen los debates morales contemporáneos, las causas de su carácter arbitrario. Quienes participan en ellos, parten de posiciones morales no sólo diferentes en su esencia y fundamento, sino también inconmensurables entre sí. La elección que hace una persona de sus premisas o de su sistema básico de convicciones no puede justificarse frente a la elección que hace su oponente. De manera que más que discrepancias, existe una radical falta de entendimiento, ya que no existe un fondo de convicciones compartido, desde el que sea posible entablar un verdadero diálogo. No es que no sea posible el acuerdo; es que ni siquiera es verdaderamente el diálogo. En su libro *Tras la virtud*, escribe: “Los filósofos morales del XVIII emprendieron un proyecto que estaba inevitablemente destinado al fracaso, pues trataron de basar racionalmente sus creencias morales en una determinada concepción de la naturaleza humana. Y es que, por un parte, eran herederos de una serie de mandamientos morales, y, por otra, habían recibido el legado de un concepto de naturaleza humana, pero ambas cosas habían sido concebidas para que discreparan entre sí... Heredaron fragmentos inconexos de lo que antes había sido un sistema coherente de pensamiento y acción, y como no repararon en la peculiaridad de su situación histórica y cultural, no pudieron reconocer el carácter imposible y quijotesco de la tarea que se habían impuesto”.

¹ Norberto Bobbio, “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, 1992.

² Gregorio Robles, *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*, Madrid (Cívitas), 1992, p. 12.

No deja de ser paradójico que se impongan las éticas dialógicas y del discurso, que pretenden fundamentar la moralidad en el consenso, precisamente cuando éste es imposible, cuando se trata de un aparente y falso consenso. En realidad, sobre este tipo de éticas planea un equívoco. Para Sócrates y Platón, entre otros muchos, el diálogo era el camino para alcanzar una verdad eterna y preexistente, mientras que para la mayoría de los sofistas, desde luego, para Protágoras, la verdad era aquello que convencionalmente acordaban los hombres, el resultado del acuerdo. Mientras Sócrates defendía la tesis de la identificación del bien con la verdad, el emotivismo y el relativismo contemporáneos niegan la existencia de la verdad en sentido moral. La mayoría de quienes hoy reivindican el valor del diálogo para fundamentar la moral, lo entienden al modo sofístico, no al socrático, pues niegan la existencia y validez de verdades morales preexistentes. Hoy la política y el derecho tienden a suplantar a la moral, y se pretende que el procedimiento democrático mayoritario, el único considerado legítimo en nuestro tiempo para tomar decisiones políticas, sea también el único legítimo para adoptar decisiones morales. Como si la moral fuera asunto reservado al arbitrio humano. La ley jurídica es el resultado de una decisión humana; la ley moral, no.

Los derechos humanos son hoy parte de ese conjunto de convicciones que tenían sentido dentro de un sistema moral que hoy ha perdido vigencia. Fuera de él, apenas significan algo más que retórica o arma para la propaganda política e ideológica.

Sin embargo, la crítica a la teoría de los derechos humanos, no a los principios y valores que encarnan, no es nueva. El utilitarismo de Bentham, la crítica de la ideología de Marx o, en nuestro tiempo, el comunitarismo, lanzaron contundentes argumentos contra ella. Y lo hicieron de amena coherente con sus ideas y convicciones. Para el utilitarismo, los derechos humanos son pura mascarada retórica, que conducen al anarquismo o se ven reducidos a mera palabrería, y que intentan fundamentar lo que fundamenta mucho mejor el principio de utilidad. Para Marx, son pura expresión del ideal individualista burgués, pura forma jurídica vacía de auténtico contenido material. Según MacIntyre, la fe en los derechos humanos carece de todo fundamento. No son sino ficciones que fracasan en el intento de suministrar un criterio moral objetivo.

Hace muy poco tiempo, conmemorábamos el 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de Naciones Unidas. Quizá la pretensión más generalizada aspira a presentarlos como la más perfecta expresión del consenso moral actual. Según Norberto Bobbio, "la Declaración Universal de Derechos Humanos puede ser aceptada como la mayor prueba histórica que nunca haya existido del *consensus omnium gentium* acerca de un determinado sistema de valores". Sin embargo, no puede aspirar a satisfacer ni siquiera las exigencias más elementales de una ética comunicativa o del discurso. Esta pretensión de condensar el consenso moral choca, al menos, con dos objeciones. Una se refiere a la debilidad del pretendido consenso. La otra, a su naturaleza moral, que se sustenta en una confusión entre los conceptos de derecho y moral, en una errónea determinación de su distinción.

Nada de esto impide el reconocimiento del valor político y jurídico de la Declaración, y el avance que entraña en la elevación de la concepción jurídica de la humanidad. Su mera existencia ya representa un hecho valioso.

Como ha mostrado magistralmente José María Rodríguez Paniagua, el consenso acerca de los derechos humanos se sustenta bajo dos condiciones: la omisión de la cuestión de su fundamento y la eliminación del problema de la determinación de su

contenido. Lo primero queda patente con respecto a la Declaración Universal de 1948, y que, como proclamó uno de sus redactores, “estamos de acuerdo en lo relativo a estos derechos, pero con la condición de que no se nos pregunte el porqué”. Pero el problema del fundamento es esencial, y, si no existe acuerdo sobre el fundamento, tampoco lo puede haber sobre el contenido. No pueden entender de la misma manera, por ejemplo, el contenido del derecho a la vida quienes la conciben como un don de Dios que quienes la consideran como una mera propiedad inmanente a ciertos seres, de la que pueden disponer a voluntad. La falta de acuerdo acerca del fundamento del derecho a la vida conduce necesariamente a una determinación diferente de su contenido y, por lo tanto, a posiciones divergentes en torno a la licitud del aborto o la eutanasia. También cabe aducir el ejemplo del derecho de propiedad. La Declaración establece que “todos tienen derecho a la propiedad, individual o colectivamente”. Naturalmente, esta fórmula favoreció el acuerdo tanto de los países capitalistas como de los socialistas. Pero a costa de una verdadera fundamentación y determinación del contenido y fines del derecho de propiedad. De este modo, el acuerdo se reduce a una mera fórmula retórica carente de verdadero contenido. La falta de acuerdo sobre los fundamentos religiosos y metafísicos, sobre la concepción del mundo y de la vida que los sustenta, acaba por vaciar de contenido efectivo a los derechos humanos, reduciéndolos a la condición de poco más que medio de propaganda al servicio de la conveniencia o de la oportunidad políticas. Estamos así de acuerdo sobre los derechos, con la condición de que no se nos pregunte por su fundamento ni por la determinación de su contenido. En suma, no estamos verdaderamente de acuerdo.

Por otra parte, la apoteosis de los derechos coincide con el eclipse de los deberes, de aquello en lo que necesariamente se sustentan, la otra cara de la moneda. Sin los deberes correlativos, no son posibles los derechos. A la vez que proclamamos una serie casi ilimitada de derechos, nos olvidamos de los deberes, sin los cuales aquellos no pueden subsistir. Y, si acaso, los remitimos a los poderes del Estado, con lo que los derechos humanos, cuyo sentido más genuino los entiende como realidades previas al Estado, independientes de él, y que se le imponen como exigencias y límites, terminan por convertirse en instrumento al servicio del intervencionismo estatal y del crecimiento, probablemente abusivo, de su poder. Que el cenit de los derechos coincida con el crepúsculo de los deberes, constituye uno de los más significativos síntomas de la anomalía moral de nuestro tiempo. Todos tenemos derechos; nadie, al parecer, deberes. El deber se convierte así en algo parecido a la quinta rueda del carro renqueante de la moralidad. También por esta vía del eclipse de los deberes, se vacían los derechos de contenido genuino.

Para contribuir aún más a la confusión, se omite la posibilidad de la existencia de conflictos entre derechos, que la realidad no hace sino confirmar. Por un lado, entre la libertad y la igualdad existen relaciones incómodas y conflictivas. La persecución de la igualdad sólo es posible, en muchas ocasiones, al precio de la restricción de ciertas libertades. Y hay que elegir, y, por lo tanto, renunciar. Pero libertad e igualdad no pueden crecer por igual, sin interferirse una a otra. La cosa se complica mediante el reconocimiento de los llamados derechos económicos y sociales, de los derechos de la tercera o cuarta, y quizá muy pronto, quinta o sexta generación. Además de que es más que discutible su naturaleza de auténticos derechos, interfieren y limitan el ejercicio de otros igualmente reconocidos. El imparable proceso expansivo ha llevado a reconocerlos a los animales, y, tal vez un día, los vegetales y minerales llegarán a ser titulares de derechos, olvidando que éstos son inherentes a la dignidad de la persona. Una cosa es que los hombres tengamos deberes y límites en la actuación sobre la naturaleza, y otra muy distinta que cualquier ser, vivo o no, sea titular de derechos.

Por mucho que se intente ocultar, la teoría de los derechos humanos, que dista de ser, sin más, el fruto de la modernidad, sino que, por el contrario, posee raíces (y quizá más que raíces antiguas y medievales), tiene su fundamento genuino en una determinada concepción metafísica, que se sustenta en una idea teleológica de la naturaleza humana. Los intentos de fundamentarlos en concepciones sociológicas, historicistas y positivistas, inevitablemente, fracasan. Una cosa es la explicación histórica del surgimiento de un valor, principio o idea, y otra la cuestión del fundamento. No se debe confundir el problema de la genealogía con el del fundamento. Por otra parte, esta concepción omite que la verdadera cuestión moral no consiste en que algo –una acción, principio o valor- sean compartidos de hecho, sino en que deban ser compartidos. La cuestión del deber es una de las cuestiones morales por excelencia. Julián Marías tituló uno de sus grandes libros así: *Tratado de lo mejor*.

La claridad y la coherencia de la concepción clásica de los derechos humanos que los fundamenta en una concepción religiosa o metafísica de la naturaleza humana, contrasta con la oscuridad y confusión actuales. Como ha escrito Rodríguez Paniagua, “sólo Dios, en la concepción religiosa, sólo la moralidad, en la concepción subrogada o paralela, pueden contar como puntos de referencia definitiva para determinar lo que corresponde al hombre en cuanto hombre, al margen y por encima del Estado o de cualquier otra instancia”. Los derechos humanos vienen a ser hoy algo así como retazos o fragmentos apenas inteligibles de algo que hace ya bastante tiempo tuvo sentido.

No es posible fundamentar los derechos humanos en el positivismo jurídico.

Tal vez, la más inaceptable pretensión de la teoría de los derechos humanos, quizá mayoritariamente aceptada, sea la que los entiende como expresión de la moral. Y la moral no es algo que los demás puedan imponerme, sino, ante todo, el deber para con uno mismo. La moral reside en la actitud o disposición de ánimo, en la adhesión personal al bien objetivo, es decir, a la verdad moral, acaso siempre inalcanzable. Es preciso distinguir entre, al menos, tres concepciones o ideas de la moral: la moral social, la moral de los sistemas filosóficos o religiosos, y la moral de la convicción personal). La moral no pertenece al ámbito de las disputas sociales y políticas, ni es algo que dependa del acuerdo, más o menos mayoritario, entre los hombres. La democracia es legítima en el ámbito jurídico y político, pero constituye una grave perturbación en el orden moral. En este sentido, Ortega y Gasset habló de “democracia morbosa”. Una cosa es que las leyes (en sentido jurídico) se elaboren democráticamente, y otra muy distinta que las decisiones de las eventuales mayorías políticas puedan determinar lo que está bien o mal en el orden moral.

Derecho y moral no son lo mismo y no coinciden sino sólo en parte. La democracia no es un criterio para determinar la verdad moral. En nuestro tiempo, se tiende a la absolutización de lo relativo (el derecho) y a la relativización de lo absoluto (la moral). No todo comportamiento lícito entraña la posesión de un derecho. Hay que distinguir entre lo lícito y lo justo. El derecho subjetivo era entendido por Kant como la capacidad de constreñir. Lo no prohibido por el Derecho no constituye por ello un derecho subjetivo. La Carta de Derechos Humanos es un texto, basado en concepciones morales y poseedor de un valor moral, pero no es un texto moral.

Derechos humanos y democracia. Democracia y relativismo moral

La universalidad de los derechos humanos contrasta con las pretensiones del relativismo ético.

Kelsen, en el capítulo 10 de su *Esencia y valor de la democracia*, analiza la democracia como forma o método. Su valor se presenta como algo extremadamente problemático. La cuestión de la forma no resuelve el problema del contenido. El contenido de las normas podía ser cualquiera para el normativismo kelseniano.

Cabe distinguir entre democracia y autocracia.

“La verdadera cuestión: ¿qué contenido debe dar el pueblo a las leyes por él creadas? Ni siquiera los demócratas radicales pueden sostener que con la cuestión de la forma de Estado se resuelve también la del contenido del Estado, esto es, la cuestión del contenido mejor y más justo del orden del Estado. Sólo podría sostener tal cosa quien sostenga que el pueblo, y sólo el pueblo, está en posesión de la verdad y tiene el conocimiento del bien” (pp. 220 s.).

Kelsen analiza la concepción de Rousseau sobre la voluntad general y la tesis de Visen, según la cual la mayoría se equivoca siempre.

“La situación se torna desesperada para la democracia si se parte del principio de que es posible un conocimiento de la verdad absoluta, de que cabe aprehender valores absolutos”. (p. 222).

Kelsen acomete una defensa de la democracia basada en el relativismo ético.

La gran cuestión es si existe un conocimiento de la verdad absoluta, una aprehensión de valores absolutos.

“La fe en la verdad absoluta y en valores absolutos crea el presupuesto para una concepción del mundo metafísica y, particularmente, místico-religiosa. La negación de ese presupuesto, por el contrario, la idea de que sólo son accesibles al conocimiento humano verdades y valores relativos, de manera que toda verdad y todo valor –como el hombre que los encuentra- tienen que estar siempre preparados para retirarse y hacer sitio a otros, lleva a la concepción del mundo del criticismo y del positivismo, entendiendo por tales la corriente de la filosofía y de la ciencia basada en lo positivo – es decir, en datos, en lo perceptible, en la experiencia que puede cambiar y siempre cambia-, y que por tanto rechaza la idea de un absoluto que trascienda a esta experiencia” (223 s.).

“La concepción del mundo metafísico-absolutista se corresponde con una actitud autocrática y la crítico-relativista con la actitud democrática” (224).

Ejemplos: Heráclito, Platón, Aristóteles, la Escolástica, Spinoza, Leibniz, Kant.

“Quien tiene a la verdad y a los valores absolutos por inaccesibles al conocimiento humano tiene que considerar al menos como posible no sólo la propia, sino también la opinión ajena y contraria. Por ello el relativismo es la concepción del mundo que está en la base de la idea democrática” (225 s.).

“La democracia aprecia por igual la voluntad política de todos, como también respeta por igual todo credo político, toda opinión política, cuya expresión es la voluntad política. Por ello brinda a toda convicción política la posibilidad de manifestarse y de ganarse el ánimo de los hombres en libre concurrencia” (226 s.).

En toda democracia, coexisten mayoría y minoría, Gobierno y oposición. “Nada es más característico de la concepción del mundo relativista que la tendencia al equilibrio

entre dos puntos de vista contrapuestos, ninguno de los cuales puede imponerse por completo y sin reservas y con la entera negación del otro” (227 s.).

La relatividad de los valores, asumida por Kelsen, obliga forzosamente a rechazar el absolutismo político. Pero no es cierto que el rechazo de la relatividad de los valores conduzca necesariamente al absolutismo político.

“Pues quien únicamente apela a la verdad terrenal y orienta los fines sociales con arreglo al conocimiento humano sólo puede justificar la coerción necesaria para la realización de esos fines si logra el acuerdo de al menos la mayoría de aquéllos a quienes debe aprovechar el orden coactivo. Y este orden coactivo sólo puede constituirse de manera que también la minoría, que no está absolutamente equivocada, pueda convertirse en cualquier momento en mayoría.

Éste es el sentido propio del sistema político que llamamos democracia y que sólo puede oponerse al absolutismo político por cuanto que es la expresión de un relativismo político” (229). Absolutismo político, pero no ético.

“En el capítulo XVIII del Evangelio de Juan se describe un episodio de la vida de Jesús. El relato, sencillo, lapidario en su ingenuidad, pertenece a lo más grandioso que hay producido la literatura universal y constituye, sin pretenderlo, un símbolo trágico del relativismo –y de la democracia. Es por la fiesta de Pascua, cuando Jesús, acusado de hacerse pasar por hijo de Dios y rey de los judíos, es llevado ante Pilatos, el gobernador romano. Y Pilatos pregunta irónicamente a quien a los ojos de un romano sólo puede ser un pobre loco: “¿Eres tú, pues, el rey de los judíos?” Y Jesús contesta con profunda seriedad y penetrado con la llama de su misión divina: “Tú lo has dicho. Yo soy un rey, nacido y venido al mundo para dar testimonio de la verdad. Quien está por la verdad oye mi voz”. Entonces dijo Pilatos, aquel hombre de una cultura vieja, agotada, y por eso escéptica: “¿Qué es la verdad?” Y porque no sabe lo que es la verdad, y porque –como romano- está acostumbrado a pensar democráticamente, apela al pueblo y celebra un plebiscito. Se presentó ante los judíos, cuenta el Evangelio, y les dijo: “No encuentro culpa en él. Pero es costumbre entre vosotros que por Pascua libere a un reo. ¿Queréis, pues, que deje libre al rey de los judíos?” El plebiscito fue contrario a Jesús. Pues, gritando, contestaron: ¡No a él, sino a Barrabás!” El cronista añade: “Barrabás era un ladrón”.

Quizás se objetará, objetarán los creyentes, los políticamente creyentes, que precisamente este ejemplo habla antes contra la democracia que a su favor. Y hay que admitir ese reproche; pero sólo bajo una condición: que los creyentes estén tan seguros de su verdad política –que llegado el caso también debe imponerse con la fuerza de la sangre- como lo estaba de la suya el Hijo de Dios”.

Y así termina el ensayo de Kelsen.

Cabe comparar con esto las palabras de Hegel, pronunciadas en su Discurso de 22 de octubre de 1818 en la apertura de curso académico en Berlín, incluidas en su *Lógica*, I, 14-16, a propósito de los relativistas y escépticos que niegan la posibilidad del conocimiento de lo absoluto:

“Han ido tan lejos como Pilatos, el procónsul de Roma, que, oyendo a Cristo pronunciar la palabra *verdad*, le preguntó: “¿Qué es la verdad?” como quien sabe a qué atenerse en este punto, como quien sabe, quiero decir, que no hay conocimiento de la verdad. Y así, este abandono de la indagación de la verdad, que en todo tiempo ha sido mirado como señal de un espíritu vulgar y estrecho, es hoy considerado como el triunfo del talento. Antes, la impotencia de la razón iba acompañada de dolor y de tristeza. Pero pronto se ha visto a la indiferencia moral y religiosa, seguida de cerca de

un modo de conocer superficial y vulgar, que se arroga el nombre de conocimiento explicativo, reconocer francamente y sin emoción, esa impotencia y cifrar su orgullo en el olvido completo de los intereses más elevados del espíritu. En nuestros días, la filosofía crítica ha venido a prestar su apoyo a esta doctrina en cuanto pretende haber demostrado que nada podemos saber de lo eterno y absoluto”.

Si la democracia se fundamenta en los derechos humanos, no puede hacerlo en el relativismo ético.

La Carta de Derechos Humanos promueve, sin duda, la democracia. Pero existen, y quizá sean mayoría en la comunidad internacional, los países no democráticos. Los derechos de participación política y otros requieren la democracia. En realidad, la democracia protege mejor el conjunto de los derechos. La vigencia de la Carta conduciría a la extensión y universalización de la democracia.

Cabría comenzar con una pregunta: el pluralismo liberal, inherente a la sociedad abierta, un tipo de sociedad basada, entre otros principios, en la defensa de la libertad personal, la garantía de los derechos humanos y el control y limitación del poder político, ¿es una cualidad propia de un tipo de civilización, la occidental, o puede entenderse como un conjunto de reglas y principios de validez universal que deben regular las relaciones entre todas las civilizaciones o incluso las que se dan en el seno de cualquier civilización? En suma, la sociedad abierta, ¿es sólo una forma que debe coexistir junto a otras o es la forma más elevada de convivencia existente y debería, por ello, por su validez universal, extenderse a todas las sociedades? ¿Cabe defender un universalismo liberal frente al particularismo pluralista?

Samuel P. Huntington ha defendido la tesis de que en el futuro asistiremos, quizá estemos asistiendo ya, a un nuevo tipo de conflictos basados en el choque entre civilizaciones³. Del conflicto ideológico, que enfrentaba sobre todo a la democracia liberal y al comunismo, al capitalismo y al socialismo, pasaremos a un nuevo tipo de conflictos basados en el choque cultural entre civilizaciones. Huntington proclama el fracaso de todo intento de imponer una civilización universal basada en los principios, sólo aparentemente victoriosos, de Occidente. La cultura, basada principalmente en la religión, toma el relevo de las ideologías, de la política y de la economía. El choque de civilizaciones sustituye a la rivalidad de las superpotencias. Aunque Occidente seguirá siendo durante algún tiempo dominante, no caminamos, según él, hacia una civilización universal basada en los principios europeos del legado clásico, el cristianismo, la separación entre la autoridad espiritual y la temporal, la democracia, el liberalismo, la tolerancia, los derechos humanos, el pluralismo, los cuerpos representativos, el individualismo y el imperio de la ley. Nada de todo esto en lo que se sustenta nuestra forma de vida colectiva se encuentra fuera de peligro.

Huntington no descarta la posibilidad de la decadencia de la cultura occidental. “Las sociedades que suponen que su historia ha terminado son habitualmente sociedades cuya historia está a punto de empezar a declinar”. La cultura occidental, cuestionada por grupos situados en su interior, padece una decadencia moral, favorecida por el declive de su componente central: el cristianismo⁴. Existe, para él, una vía intermedia entre los defensores del multiculturalismo suicida y los ilusos creyentes en la

³ Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Nueva York (Simon&Schuster), 1996. Hay traducción española de José Pedro Tosaus Abadía, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona (Paidós), 1997.

⁴ *Ibidem*, p. 365.

hegemonía de la civilización occidental. Occidente debe renunciar a su tentación universalista. “El imperialismo es la consecuencia lógica del universalismo”. Debemos, por el contrario, aprender a convivir con otras civilizaciones sin renunciar a los principios de la nuestra. El nuevo orden internacional debe basarse en la coexistencia de las civilizaciones. Huntington se refiere, evidentemente, a la dimensión internacional del problema, pero no deja de argumentar contra los defensores del multiculturalismo suicida. El multiculturalismo no puede, pues, identificarse, con la necesaria convivencia intercultural.

Will Kymlicka ha intentado conciliar el modelo liberal de justicia con la defensa del multiculturalismo que reconoce la existencia de derechos y libertades colectivos de las minorías étnicas y nacionales⁵. Defiende la compatibilidad entre el liberalismo y el multiculturalismo, algo así como un multiculturalismo liberal. El reconocimiento y el respeto de los derechos de las minorías étnicas y nacionales vendrían a ser una exigencia del liberalismo. Existen derechos especiales derivados de la pertenencia a una de estas minorías que no deberían ser vulnerados. Sin embargo, también puede entenderse su posición como una argumentación a favor de las limitaciones del liberalismo para solucionar los problemas de las sociedades multiculturales. Y no le falta razón en cierto sentido, pues para la teoría liberal, y a mi juicio, con razón, estos derechos, en la medida en que deban ser reconocidos, quedarían garantizados mediante la protección de los derechos civiles y políticos generales de los individuos pertenecientes a estas minorías. En pura doctrina liberal, sólo las personas tienen derechos y ello con independencia de su pertenencia a cualquier grupo o minoría⁶. Sin embargo, Kimlicka pretende fundamentar sus tesis en los principios del liberalismo, como la libertad y la autonomía personales, o la igualdad. Pero la pretensión de conceder derechos especiales para ciertas minorías nacionales es inaceptable y choca contra los principios fundamentales del liberalismo, incluido especialmente el principio de igualdad. Una cosa es remover una discriminación y otra promoverla. Por lo demás, los pretendidos derechos colectivos funcionan de hecho más bien como mecanismos para la limitación del ejercicio de los derechos personales.

Alain Touraine se ha planteado los problemas derivados del desafío del multiculturalismo desde una posición que intenta combinar la asunción de los valores y principios de la tradición ilustrada con el respeto a las culturas diferentes. El problema adquiere la forma de pregunta: ¿cómo vivir juntos?, ¿cómo combinar la igualdad y la diversidad? “No hay más respuesta a mis ojos que la asociación de la democracia política y de la diversidad cultural, basadas en la libertad del sujeto”⁷. El problema consiste en determinar si son compatibles, si podemos extender la democracia sin propagar también los valores sobre los que se sustenta. La homogeneidad cultural puede ser una vía hacia la intolerancia y la falta de respeto a la libertad ajena, en suma, un camino que puede conducir hacia el totalitarismo. Pero la falta absoluta de homogeneidad también puede llevar a la disgregación, la anomia y la pérdida de los valores democráticos. El relativismo puede ser una vía hacia el totalitarismo tan directa o más que el dogmatismo universalista. Sin la adhesión a unos valores universales se destruye el fundamento de la democracia. El relativismo cultural y moral no constituye un buen fundamento para la democracia liberal, pues puede convertirse en un aliado del totalitarismo. Como ha escrito Louis Dumont, “si los abogados de la diferencia

⁵ Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford (Clarendon Press), 1995. Existe traducción española con el título *Ciudadanía multicultural*, Barcelona (Paidós), 1996.

⁶ Kymlicka piensa fundamentalmente en los derechos de minorías como los francófonos y los indígenas canadienses o los vascos en España.

⁷ Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, París, (A. Fayard), 1997. Traducción española de Mauro Armijo, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, Madrid (PPC), 1997.

reclaman para ella a un tiempo la igualdad y el reconocimiento, reclaman lo imposible”⁸.

Charles Taylor ha propuesto como solución la “política del reconocimiento”⁹. El liberalismo habría partido de un error fundamental. Su mayor defecto consistiría en asumir una concepción del hombre como “ser autónomo”, que prescinde de todos los elementos que lo constituyen verdaderamente como sujeto, como persona, entre ellos, la raza, la religión, el sexo o la nacionalidad. El liberalismo parte de aquello que es común a todos los hombres, de aquellos rasgos que son compartidos universalmente. De ellos surgen el respeto y la dignidad moral. Este reconocimiento exige al Estado la protección de los derechos individuales y la neutralidad ante las diferentes concepciones de la vida y las preferencias de los individuos o grupos. Toda persona debe encontrarse libre para organizar su vida a partir de su autonomía. Pero, según Taylor, esta “política del universalismo” ignora la relevancia del contexto cultural para la formación de la personalidad. La identidad de la persona presupone todo un conjunto de elementos que proceden de la circunstancia cultural y social. La persona no es inteligible sino en el seno de una determinada cultura. La igualdad es abstracta; lo concreto y real son el pluralismo y la diversidad. La existencia de pautas culturales compartidas por la comunidad es esencial para la constitución de la persona y constituye, por ello, un bien que debe ser protegido por el Estado. Además, todas las culturas poseen concepciones del bien no sólo diferentes sino también inconmensurables entre sí. La motivación moral no procede de la autonomía del sujeto sino de las pautas morales compartidas por la comunidad a la que pertenece. Se da, pues, una íntima vinculación moral entre el individuo y la comunidad. A la “política del universalismo” opone Taylor una “política del reconocimiento”, que justificaría también, como en el caso de Kymlicka, la concesión de derechos especiales colectivos¹⁰. Habermas ha criticado con lucidez estas pretensiones antiliberales¹¹. “A la mentalidad de toda una población no puede transferirse sin más la conceptualización de autenticidad e inautenticidad que la filosofía de la existencia acuñó para el individuo”¹². Por encima de las pretensiones colectivistas y particularistas se encuentran las exigencias universalistas de la democracia y los derechos humanos. “Cuanto mayor es la instancia con que reclama su derecho esa asincrónica pluralidad de formas de vida diversas, que compiten entre sí, que se explotan unas a otras, con tanta mayor claridad desaparece toda alternativa a una ampliación de la conciencia moral en dirección universalista”¹³.

Según Touraine, existen tres formas posibles de combinar igualdad y diferencia. La primera es el “encuentro de las culturas” que condena el etnocentrismo y propugna la coexistencia entre culturas. En el plano político lleva a la protección de las culturas minoritarias. La segunda procede de la constatación del parentesco que existe entre las distintas experiencias culturales. Nada humano nos es enteramente ajeno. Como ha escrito Michael Walzer, “respetamos las diferentes expresiones de la regla en la medida en que las reconocemos como reiteraciones de nuestro propio esfuerzo moral,

⁸ Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*, trad. esp. de R. Tusón Calatayud, Madrid (Alianza), 1983.

⁹ Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, en A. Gutmann, *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton (Princeton University Press), 1994.

¹⁰ Puede verse sobre esta cuestión Ignacio Sánchez Cámara, “El comunitarismo y la universalidad de los derechos humanos”, *Persona y Derecho*, 38, Pamplona, 1998, pp. 260-263.

¹¹ Jürgen Habermas, “Conciencia histórica e identidad postradicional”, en *Identidades nacionales y postracionales*, trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid (Tecnos), 1989, pp. 83-109.

¹² *Ibidem*, p. 104.

¹³ *Ibidem*, p. 97.

emprendido en ocasiones similares pero en circunstancias históricas diferentes y bajo la influencia de creencias diferentes sobre lo que conviene al mundo”. La tercera es la integración de las culturas, la convivencia entre ellas y el respeto mutuo¹⁴. “Todo esto nos lleva a concluir que sólo puede haber sociedad multicultural si ninguna mayoría atribuye a su forma de vivir un valor universal”¹⁵. Al menos, habrá que reivindicar un “consenso antitotalitario”¹⁶.

Sin embargo, existen tensiones innegables entre el multiculturalismo y la democracia, ya que las pautas inherentes a algunas culturas pueden ser esencialmente antidemocráticas. Pese a ello, Touraine propone su esencial compatibilidad. “La sociedad multicultural, lejos de romper con el espíritu democrático que se apoya en el individualismo democrático es el punto de llegada de la idea democrática, como reconocimiento de la pluralidad de intereses, opiniones y valores”¹⁷. Y añade: “En nuestras sociedades, ya no es posible declararse demócrata sin aceptar la idea de la sociedad multicultural”¹⁸. Ciertamente, son inherentes a la democracia el pluralismo y el respeto a los diferentes intereses, opiniones y valores, pero ¿qué hacer con aquellos que son abiertamente contrarios a la democracia, a la igualdad, al pluralismo y a la tolerancia? ¿No existirán acaso límites necesarios a la tolerancia? ¿No existirán pautas, valores, principios, intereses o normas que una sociedad democrática tendrá necesariamente que rechazar y procribir, en suma, que prohibir? En realidad, la falacia inherente al multiculturalismo radical se percibe bajo la forma de la corrupción, por extensión ilegítima, de las ideas de tolerancia, complejidad y perspectiva.

El pluralismo, entendido más como hecho que como valor, es uno de los principios de la sociedad liberal. Pero existen, o deben existir, límites al pluralismo en las democracias. Albert O. Hirschman, en un artículo titulado “Los conflictos sociales como pilares de la sociedad de mercado democrática”¹⁹, se pregunta cuánto espíritu de comunidad necesita una sociedad liberal para subsistir.

En las últimas décadas se ha ido abriendo paso la tesis de que ni es posible ni deseable construir ningún tipo de consenso acerca de la “vida buena” en las sociedades modernas. Este problema ocupa buena parte de la polémica actual entre liberales y comunitaristas. La idea de que el conflicto pueda desempeñar un papel constructivo en las relaciones sociales es antigua. Heráclito, Maquiavelo, Simmel, Coser, Dahrendorf, Gluckman o Crozier, entre otros y desde diferentes perspectivas, han insistido en el valor del conflicto. De él, más que del consenso, se nutriría la estabilidad de las sociedades liberales. Tal vez quepa, sin embargo, distinguir entre dos tipos de conflicto social: uno que facilita la integración y otro que desintegra a la sociedad. “El secreto de la vitalidad de la sociedad de mercado pluralista y de su capacidad de renovación se basa en esta conjunción y en la sucesiva irrupción de problemas y crisis. De este modo, la sociedad genera una dieta equilibrada de conflictos que ella misma aprende a controlar. A su vez, la razón básica del deterioro y de la pérdida de vitalidad de las sociedades comunistas debe buscarse en el éxito que tuvieron para eliminar el conflicto social”²⁰. Giovanni Sartori, en su artículo “Los fundamentos del pluralismo”²¹, defiende una posición matizada, y, si no me equivoco,

¹⁴ *Op. cit.*, pp. 237-253.

¹⁵ *Ibidem*, p. 267.

¹⁶ *Ibidem*, p. 105.

¹⁷ *Ibidem*, p. 270.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad* (1), 1966, Barcelona, (Paidós),

trad. de Andrés Clerici, pp. 93-106.

²⁰ *Ibidem*, p. 102.

²¹ *La Política*, op. cit., trad. de Sebastián Mazzuca y Christian Schwarz, pp. 107-121.

más acertada, sobre las virtudes y límites del conflicto. Según él, la fórmula de la democracia como pluralismo resume la concepción de la democracia que tiene un ciudadano occidental normal. El origen del pluralismo se encuentra en la aceptación de la tolerancia como secuela de las guerras de religión. Ciertamente, el disenso no es incompatible con el orden social. Si así fuera, éste sería imposible en las sociedades libres, pues en ellas el disenso es, más allá de sus bondades o inconveniencias, inevitable. La democracia es “multicolor”, el reino de la variedad y de la “diferencia”. Pero es la democracia liberal, no la democracia antigua, la que se basa en el disenso y la diversidad. Somos nosotros, no los griegos, quienes hemos descubierto cómo construir un sistema político sobre la base de un “consenso del desacuerdo”. Los partidos políticos son consustanciales a la concepción del mundo del liberalismo. Pero todo esto no le impide advertir a Sartori de los riesgos de fundar la democracia en el conflicto. Hay que distinguir entre conflicto y disenso. Lo propio de la concepción liberal no es el conflicto ni el consenso, sino el disenso, que tiene lugar a partir de un fondo básico de concordia. El conflicto en torno a los aspectos fundamentales no es una base posible para la democracia ni, de hecho, para ninguna comunidad política. Ese conflicto conduce inevitablemente a la guerra interna y a la secesión como única solución.

El pluralismo sigue siendo la base principal sobre la que se puede sostener y legitimar el principio limitado de la mayoría y el respeto de los derechos de las minorías. Cabe distinguir tres niveles de consenso: sobre principios y valores; sobre las reglas de procedimiento; y sobre asuntos políticos concretos. Y, precisamente, en ese orden jerárquico. Una democracia incapaz de crear un consenso sobre los valores fundamentales será una democracia frágil y en peligro. Un consenso sobre los valores fundamentales es una condición que facilita la democracia. Si no se acepta el principio de la mayoría no se acepta la democracia como régimen. La imposición de las minorías sobre la mayoría es incompatible con la existencia de un régimen democrático. El pluralismo consiste en la creencia en el valor de la diversidad, pero no en la supresión de todo principio y valor compartido. No es extraño que en los últimos años se haya propagado la nostalgia de la comunidad perdida.

Los valores de la civilización occidental no son meramente procedimentales. No lo son ninguno de sus pilares fundamentales: la filosofía griega, el Derecho romano, la religión cristiana. Ninguno de ellos, ni la ciencia natural que se les podría añadir, siguiendo la afirmación de Zubiri, son meramente procedimentales ni relativos. A diferencia de otras teorías contemporáneas o posmodernas, para Sócrates, el diálogo era un camino para encontrar la verdad que es previa e independiente del acuerdo o consenso. La verdad no es el resultado del diálogo. La verdad es eterna, no convencional. Occidente depende mucho más de lo que pudiera pensarse de la tesis socrática de que sólo una vida que se examina a sí misma merece la pena ser vivida. La reflexión sobre el ideal de vida constituye en sí misma la meta de la vida.

La Declaración de Naciones Unidas suministra criterios para la solución de los problemas tratados en este Seminario Internacional: la migración, la trata de personas y el desarrollo regional. Todos ellos tienen relación con la cuestión de la dignidad de la persona. También en este asunto de la dignidad existen algunos equívocos y falsos consensos. En ocasiones, se identifica la dignidad con la autonomía, o se reduce al placer o al bienestar material, negando entonces la condición de dignas a las vidas humanas que no reúnan esos requisitos o condiciones. La dignidad es, por el contrario, atributo inherente a toda persona.

Conclusión: los derechos humanos sólo pueden contribuir a la consolidación y extensión de las democracias, si están dotados de una adecuada fundamentación filosófica o religiosa. Porque sin un fundamento sólido, carecen de un contenido material concreto.