

TRES NIVELES AXIOLÓGICOS RECONCILIABLES DENTRO DEL PROYECTO HUMANISTA-COSMOPOLITA DE IMMANUEL KANT

Fernando H. LLANO ALONSO
Universidad de Sevilla (España).

“La salud mental y la supervivencia de la civilización exigen que renazca el espíritu de la Ilustración, un espíritu inflexiblemente crítico y realista, pero liberado de sus prejuicios excesivamente optimistas y realistas, y que a la vez se reaviven los valores humanistas, no proclamados, sino practicados en la vida personal y en la vida social”.

ERICH FROMM

RESUMEN

En el presente artículo, el autor pretende hacer una reivindicación del proyecto humanista-cosmopolita de Immanuel Kant como un sistema adecuado para la integración de los intereses o fines individuales con los valores particulares y universales, aparentemente tan irreconciliables entre sí. En esta especie de “aldea global” que es nuestro mundo, no cabe obstaculizar la difusión general de los derechos humanos, y menos aún si esa limitación se lleva a cabo en aras de cualquier relativismo ético-cultural o soberanismo de estricta observancia. Como contrapunto al concepto romántico de “comunidad nacional” —orgánica, monolítica, y estructurada jerárquicamente— que algunos intentan recuperar desde planteamientos localistas y excluyentes, reivindicamos los valores humanistas y universales de la Ilustración, en clara consonancia con las aspiraciones de un modelo de sociedad civil, abierto y plural como el que impera en el mundo occidental. Este hecho constituye también un motivo adecuado para evocar la modernidad del pensamiento político kantiano, en el cual se asientan las bases de una futura constitución cosmopolita que garantice a la humanidad una convivencia pacífica, racional y democrática.

SUMMARY

In the present article, the author claims that Immanuel Kant's humanitarian-cosmopolitan research is a suitable system for the integration of individual aims with particular and universal values, apparently mutually irreconcilable. In the global village which is our world, the general dissemination of human rights cannot be hindered, and even less when such limitation is carried out in the name of any ethical-culture relativism or strictly-observed sovereignty. As a counterpoint to the romantic concept of “national community” —organic, monolithic and hierarchically structured— which some try to recover from parochial and excluding attitudes, we vindicate the universal and humanistic values of the Enlightenment, in keeping with the aspirations of a model of civil society, open and plural such as prevails

in the western world. This fact also establishes a suitable reason to evoke the modernity of Kant's political thought, which forms the bases of a future cosmopolitan constitution guaranteeing a peaceful, reasonable and democratic coexistence for mankind.

I. PLANTEAMIENTO GENERAL

Vivimos en una época de permanentes cambios y contradicciones. En efecto, la sociedad contemporánea, a la que algunos autores califican como “la sociedad tecnológica” y otros como “la sociedad informática”¹, se caracteriza, sobre todo, por tres líneas directrices que marcan de algún modo su actual evolución: la primera corresponde al proceso de universalización de los derechos humanos; la segunda pertenece al ámbito de la globalización económica; finalmente, la tercera penetra dentro del marco de homogeneización cultural en el que se sitúa el hombre del tercer milenio. Sin embargo, este trío de modelos descriptivos (que sin dejar de ser autónomos son complementarios entre sí) no se ve acompañado a su vez por una tríada de modelos axiológicos análogos. En este sentido, tanto la realidad como la cultura de nuestra época son producto de la intersección de tres niveles que, a simple vista, parecen correlativamente contradictorios e incompatibles: me refiero a los valores universales y particulares, y a los intereses o fines individuales².

En el presente estudio pretendo demostrar que, al menos desde una perspectiva iusfilosófica y política, estos tres niveles axiológicos no sólo no tienen por qué ser irreconciliables sino que pueden y deben articularse conjuntamente dentro de un modelo de convivencia cívica, plural y democrática estructurada sobre los principios rectores del humanismo cosmopolita. A fin de conseguir este propósito, considero necesario reivindicar la modernidad del pensamiento kantiano, cuyo proyecto constitucional y pacifista sigue teniendo, aún hoy, plena vigencia tanto para la consolidación del Estado de Derecho como para el desarrollo de la Teoría de los derechos humanos³.

La exposición de mi trabajo estará dividida en tres partes: en la primera, dedicada a los intereses individuales, entendidos como las preferencias o las con-

1. PÉREZ LUÑO, A.E., *Manual de Informática y Derecho*, Barcelona, Ariel, 1996, p. 17; *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, 1999 (6ª ed.), pp. 345 y ss. FROSINI, V., *La democrazia nel XXI secolo*, Roma, Ideazione, 1997, pp. 39 y ss.

2. Sigo en este caso la teoría ontológica de Eugenio TRÍAS, según la cual, “la realidad contemporánea es la cruz y el cruce, o la intersección, de tres mundos”. Estos tres mundos coinciden con los tres niveles axiológicos a los que he hecho mención; *vid.*, “Los tres mundos”, en *El Mundo*, 16-II-2000, pp. 4-5.

3. PÉREZ LUÑO, A.E., “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en “Kant y los derechos humanos”, a su vez en *Historia de los derechos fundamentales (II)*, Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III, 2001 (en prensa); *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, *op. cit.*, p. 218.

vicciones que los individuos oponen a las creencias morales colectivas vigentes en el grupo (la *Sittlichkeit*, entendida en el sentido hegeliano del término), aludiré sucintamente a la crisis en la que actualmente se halla inmerso el individualismo de estricta observancia, y trataré de justificar a continuación la necesidad de integrar al hombre (en tanto que sujeto moral y de Derecho) en el seno de la sociedad civil (como ciudadano) y de la familia humana (en cuanto persona dotada de una dignidad y unos derechos irrenunciables); en la segunda parte, centrada en los valores particulares, me referiré a la problemática inherente a cualquier comunidad natural en la que sus miembros se agrupen a partir de unos signos de identidad colectiva y de unos caracteres excluyentes de tipo cultural u orgánico; frente a este idea tribal de convivencia, propia del comunitarismo, defenderé un modelo de asociación política o contractual en el que los individuos, previa aceptación (libre y voluntaria) de la constitución de su Estado, se comprometerán a observar las reglas básicas de la convivencia democrática; por último, en la tercera parte, que versará sobre los valores universales, realizaré una breve crítica de los dos obstáculos más importantes a los que se enfrenta la futura sociedad cosmopolita: el multiculturalismo relativista (como elemento disgregador de la cultura cosmopolita) y el soberanismo (contrario a la efectiva universalización y a la plena eficacia de los derechos humanos); también insistiré en la necesidad de proteger aquellos aspectos de los objetivos e intereses singulares y particulares que sean compatibles con los fundamentos básicos del humanismo-cosmopolita, es decir, los que no atenten contra la unidad inescindible del género humano.

Por último, quisiera añadir que este planteamiento que ahora procederé a desarrollar pretende enlazar con la tradición neo-humanista que algunos autores, por ejemplo Erich Fromm, han recuperado para el debate teórico que actualmente se libra entre partidarios y detractores de la modernidad y de la posmodernidad, herederos de la decimonónica disputa entre ilustrados y románticos. A este respecto, no hay duda de que, como señala Fromm, el hombre contemporáneo vive en lo que él denomina “un mundo uno”⁴, o bien —parafraseando a McLuhan— “una aldea global” en donde los individuos no pueden entregarse ni al solipsismo ni al tribalismo, sino que deben comprometerse solidariamente en la defensa de aquellos principios y valores universales que dignifiquen a todos los seres humanos como individuos racionales plenamente emancipados; sólo así, podremos hablar algún día con propiedad del hombre como algo realmente sagrado, en clara alusión a la célebre sentencia que en su día inmortalizó Séneca: *homo, sacra res homini*.

4. FROMM, E., *El Humanismo como utopía real. La fe en el hombre*, trad. cast. E. Fuente, Barcelona, Paidós, 1998, p. 69.

II. SOBRE LOS VALORES SINGULARES: EL INDIVIDUO, LA SOCIEDAD Y LA HUMANIDAD

Dada su condición de filósofo ilustrado, Kant abogó siempre en favor de la libertad del hombre como ser capaz de autodeterminarse racionalmente, llegando incluso a definir la *Aufklärung* en función de este propósito emancipador⁵. Para él, por consiguiente, el individuo posee una voluntad soberana, autónoma y libre. Ahora bien, ¿significa esto que Kant sostuviera que el hombre debía alimentar en su fuero interno un sentimiento de superioridad y de desprecio hacia el resto de la humanidad, tal y como se propugnaba por parte de algunos sectores radicales del Romanticismo?⁶; o bien, como planteó Max Stirner desde un individualismo radical, ¿debemos interpretar el principio de la autonomía de la voluntad como la prueba fehaciente de la existencia de un “Yo activo y autocreador” de tipo fichteano o de un “Yo único” que no admite otros sujetos por encima de él (por ejemplo Dios o la misma humanidad)?⁷ En mi opinión, cabe responder negativamente a ambas preguntas, sobre todo si se tiene en cuenta que tanto en la filosofía moral como en la filosofía política de Kant, el influjo del humanismo cosmopolita es evidente. Para probar esta última afirmación, basta con que nos fijemos en dos de los enunciados más célebres y complementarios del imperativo categórico (*der kategorische Imperativ*): “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”; y “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca como medio”⁸. En resumidas cuentas, si deseamos hacer una defensa del individualismo que esté basada en los presupuestos liberales

5. KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), en *Kants Werke (VIII)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 35: “Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía del otro”; [“Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen”]; hay trad. cast. J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, p. 63.

6. Vid., VILLACAÑAS, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, p. 200; Argullol, R., *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 273 y ss.

7. STIRNER, M., *El único y su propiedad*, trad. cast. E. Subirats, Barcelona, 1970, pp. 23; sobre la subjetividad autocreadora del “Yo activo” que conforma al “no Yo”, vid. FICHTE, J. G., *Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre*, en *Fichtes Werke (I)*. Herausgegeben von J. H. FICHTE, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, p. 104.

8. KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), en *Kants Werke (IV)*, op. cit., pp. 421 y 429; *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), en *Kants Werke (V)*, op. cit., p. 30.

que inspiran el pensamiento jurídico-político kantiano, entonces, como ha puesto de relieve Alfonso de Julios, no podemos identificarlo con el individualismo surgido dentro de la escuela librecambista escocesa y del movimiento fisiócrata, cuyas versiones más actualizadas están representadas por autores como Nozick, defensor de lo que se ha dado en llamar “anarquismo capitalista” o “capitalismo libertario”⁹. Como fenómeno inherente a la modernidad, el individualismo no constituye una doctrina monolítica y uniforme, sino que posee múltiples versiones con fundamentos y direcciones muy distintas entre sí. Por consiguiente, la lectura contractualista que hace Kant en su tesis sobre la “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*) de los individuos, no creo que permita inferir que apueste necesariamente por el egoísmo, el aislacionismo o cualquier otra concepción atomista de la sociedad. Como es sabido, la *civitas* (el Estado) es para Kant “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”¹⁰; es verdad que los ciudadanos conservarán una esfera inviolable de su libertad individual frente a los demás conciudadanos, pero no es menos cierto que les sería imposible disfrutar de la misma si pretendiesen vivir fuera de la sociedad civil, en una situación de anomia y barbarie propia del estado natural. Obsérvese aquí la significativa coincidencia que se da entre este aspecto liberal de la filosofía política kantiana y el espíritu humanista que inspira la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, en cuyo artículo 2 puede leerse: “El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre”¹¹.

Puede que sea cierto que, como muchos autores creen (sobre todo los sociólogos), la modernidad genere en ciertas ocasiones situaciones de aislamiento, soledad o neurosis en algunos individuos. Es probable también que esa sensación de zozobra interior lleve a esos mismos individuos a perder sus raíces comunitarias (no en el sentido comunitarista de la palabra que luego veremos) y que opten por vivir al margen de los condicionamientos o compromisos sociales. Lo que, en cualquier caso, sí parece claro es que, en la hipótesis a la que acabo de referirme, la autonomía no se ejerce “contra” la sociedad, es decir, no es un poder arbitrario que el

9. DE JULIOS CAMPUZANO, A., *En las encrucijadas de la modernidad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, p. 30. Véase también del mismo autor *La dinámica de la libertad. Tras las huellas del liberalismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1997, pp. 275 y ss. Esta postura estaría próxima a aquellas doctrinas contemporáneas que tratan de recuperar la concepción atomista de la sociedad defendida a lo largo del s. XVII por algunos sectores del contractualismo. Como afirma Charles Taylor, el atomismo contempla la sociedad como “un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales”, y defiende, por tanto, “la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social”, manteniendo una visión instrumental de la misma; cfr. TAYLOR, Ch., “El atomismo”, trad. cast. A. Calsamiglia y S. Mendlewicz, en *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, coord. J. BETEGÓN y J. R. DE PÁRAMO, Barcelona, Ariel, 1990, p. 107.

10. KANT, I., *Metaphysik der Sitten* (1797), en *Kants Werke* (VI), *op. cit.*, p. 313.

11. DEL VECCHIO, G., *La Declaration des droits de l’homme et du citoyen dans la Revolution Française*, *op. cit.*, p. 39: [“Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Les droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l’oppression”].

individuo decide usar para romper amarras con su comunidad, porque, en mi opinión, esa autonomía, al igual que la libertad individual, no sólo tiene una estructura social, sino también moral. Hasta cierto punto, ha dicho Salvador Giner, “una cierta soledad es necesaria para la emisión del juicio moral”¹². Lo que no parece aceptable es presentar al individuo como un ser asocial o apolítico, ajeno a los intereses de sus congéneres y sin capacidad de comunicarse con ellos. Negar la sociabilidad del individuo es tanto como negar su racionalidad o incluso como negar su propio ser. Otra cosa será el grado de implicación o de compromiso social que el individuo decida tener con su comunidad política. Podrá cuestionarse incluso si es moral o no su insolidaridad con los conciudadanos que con él conviven, pero eso no implica que el hombre sea asocial ni, por supuesto, apolítico. Como sujeto moral toda persona atesora unos intereses individuales o subjetivos que *per se* no son incompatibles ni con los valores particulares de la comunidad en la que viven, ni, evidentemente, con los valores universales del género humano al que pertenece. “Hombre soy, y nada de lo humano me es extraño” decía Cremes, uno de los protagonistas de la comedia de Terencio “El verdugo de sí mismo”¹³. El que seamos sociables y sensibles a los asuntos humanos no supone que seamos más gregarios o acrílicos desde el punto de vista jurídico-político, si no que, desde nuestra condición de ciudadanos, nos permite prolongar nuestra personalidad en lo común y, en tanto que hombres, nos ayuda perfeccionarnos éticamente.

Al hilo de estas últimas consideraciones, es preciso indicar que tampoco la ética kantiana contempla al individuo cual mónada aislada de la especie humana, sino como una parte inescindible de ella. La humanidad es una *sacra res* que se sitúa por encima de cualquier valor, interés o fin ultraindividualista; es más, en opinión de Kant, ningún hombre, en cuanto sujeto de la ley moral que se funda en la autonomía de la voluntad, puede ser considerado tan sólo como un medio por nadie (ni siquiera por su Creador) si previamente no se lo considera un “fin en sí mismo” (*Zweck an sich selbst*)¹⁴. Esa esencia humanista que impregna la moral kantiana, se extiende también al ámbito jurídico-político, según nos muestra el propio Kant en su proyecto de República mundial, constituido sobre los fundamentos de la razón y del Derecho cosmopolita. Como es sabido, ese macro-Estado es

12. GINER, S., “La urdimbre moral de la modernidad”, en *Universalidad y diferencia*, eds. S. GINER y R. SCARTEZZINI, Madrid, Alianza, 1996, p. 68.

13. TERCENIO, “El verdugo de sí mismo”, en *Comedias*, Barcelona, Iberia, 1995, p. 73.

14. KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 87 y 162. Hay algunos autores, como por ejemplo Robert Nozick, que han realizado una lectura ultraindividualista de Kant basándose precisamente en esta regla moral que exige tratar a los seres humanos como fines y no como medios. Este argumento kantiano servirá a Nozick para defender el “principio de inviolabilidad de los individuos” que, como es sabido, termina traducándose en la inviolabilidad de la propiedad privada. Vid. NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, p. 31. Sobre este planteamiento teórico de Nozick son muy interesantes las anotaciones que han hecho Fernando VALLESPÍN OÑA, *Nuevas teorías del Contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pp. 135 y ss; y Francisco J. CONTRERAS PELÁEZ, *Derechos sociales: teoría e ideología*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 102 y ss.

una auténtica cosmópolis en la que la evolución política de la humanidad llegará a su culminación y se hará realidad la paz perpetua entre los Estados¹⁵. Teniendo en cuenta que, en este proyecto de federación pacífica y universal de Estados, la soberanía de sus miembros está subordinada al interés general de la comunidad internacional y, sobre todo, considerando que si, como ya hemos dicho, Kant define al Estado como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”, alguien podría pensar que si los Estados pierden su volumen a medida que van integrándose en organizaciones internacionales, entonces, con mayor motivo, los ciudadanos que forman parte de dicho Estado perderán su autonomía individual al quedar disueltos en la futura sociedad cosmopolita. Sin embargo, en mi opinión, esta conclusión no sería correcta. Al igual que en sentido moral o interno, el hombre es un ser libre con capacidad de autolegislarse, desde el punto de vista político o externo, es decir, en la cotidiana interrelación de arbitrios, donde no existe un referente ético inmediato, el individuo renuncia a su libertad natural a cambio de obtener la libertad jurídica o civil por medio del contrato originario (*contractus originarius; ursprünglicher Kontrakt*). Por consiguiente, la finalidad del Derecho y del Estado no es edificar moralmente a los ciudadanos, sino asegurarles una parcela inviolable de libertad individual frente a sus vecinos¹⁶. Además, Kant no cree, como Rousseau, en el “mito del buen salvaje”, ni plantea, como el filósofo ginebrino, un *retour à la nature* que evoque una “edad dorada” de la historia de la humanidad en la cual los individuos, unos seres dotados de pureza e inocencia que no estaban corrompidos por los vicios de la sociedad civil, convivían en perfecta armonía¹⁷. Al contrario, afirma el de Königsberg, el hombre debe abandonar el estado de barbarie y de anomia en el que se encuentra e ingresar en “una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa”¹⁸.

A diferencia de otros filósofos ilustrados, como Rousseau, Kant supedita el individuo a la humanidad. Esta subordinación se explica si tenemos en cuenta el pesimismo con el que Kant valora la condición natural de los hombres, cuyas disposiciones morales, que propenden al uso de la razón, habrán de desarrollarse en la especie, no en el individuo, pues, según él, “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente

15. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), en *Kants Werke* (VIII), op. cit., p. 28; *Der Streit der Fakultäten* (1798), en *Kants Werke* (VII), op. cit., pp. 90-91.

16. Cfr. CONTRERAS, F.J., “La libertad en el pensamiento de Kant”, en “Kant y los derechos humanos”, a su vez en *Historia de los derechos fundamentales* (II), Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III, 2001 (en prensa).

17. KANT, I., *Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*, trad. cast. R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1990, p. 98.

18. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 22. En el fondo de estas palabras subyace la teoría de la “insociable sociabilidad de los hombres”, esto es, “el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”; *ibid.*, pp. 20-21.

recto”¹⁹. Así pues, el hombre, como ser dotado de racionalidad y de condiciones suficientes para asociarse con sus congéneres mediante pactos o contratos, deberá colaborar activamente en la creación de una sociedad civil y un Estado; de ahí que, si se tienen presentes los ideales cosmopolitas defendidos por Kant en sus obras filosófico-políticas más relevantes, no resulte extraño el hecho de que nuestro autor exigiera a todos los individuos que se coimplicaran activamente en un objetivo común y universal: la conquista del bien común de la humanidad²⁰. Existen, por lo demás, en la filosofía política kantiana claras reminiscencias del cosmopolitismo estoico y de su idea universal del *humanum genus* concebido como persona moral²¹; no en vano, el pensador germano propuso el establecimiento de un orden universal basado en el Derecho, enlazando, en general, con la línea doctrinal defendida por el estoicismo y, de manera particular, con el humanismo ciceroniano (aplicado en este caso al ámbito de las relaciones entre los pueblos)²².

III. SOBRE LOS VALORES PARTICULARES: UNA CRÍTICA AL RELATIVISMO ÉTNICO-CULTURAL Y AL NACIONALISMO COMO IDEOLOGÍA POLÍTICA

Acabamos de comprobar que, en un proyecto de sociedad cosmopolita como el kantiano, los fines e intereses de cada individuo pueden ser perfectamente compatibles con los valores universales de toda la humanidad. En la cosmópolis imaginada por Kant, el ciudadano mantiene su autonomía moral, su esfera de privacidad e independencia frente al resto de las personas que forman parte de la sociedad cosmopolita. Ahora bien, como contrapunto a este modelo kantiano de estado cosmopolita universal (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*) “en cuyo seno se desarrollan *todas* las disposiciones de la especie humana”²³, algunos autores

19. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 23. Esta misma metáfora será empleada posteriormente en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Kants Werke (VI)*, op. cit., p. 100.

20. Cfr. SOLARI, G., “Il concetto di società in Kant”, en *Studi storici di Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949, p. 258. WEIL, E., “Kant et le problème de la politique”, en *La philosophie politique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 8.

21. TRUYOL Y SERRA, A., “La idea europea de género humano”, en *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, coord., A. E. PÉREZ LUÑO, Madrid, Marcial Pons, 1996, pp. 140-141.

22. Desde el punto de vista de Guido FASSÒ, Marco Tulio CICERÓN fue “il primo vero e proprio filosofo del diritto”. A la *lex naturalis* y al *ius civile*, Cicerón añadió una tercera categoría jurídica: el *ius gentium*. A diferencia de la *lex naturalis*, el *ius gentium* es, ante todo, derecho positivo y no se inspira en ningún presupuesto metafísico; por cuanto respecta al *ius civile*, la principal diferencia estriba en que éste se refiere exclusivamente al pueblo romano, en tanto que el *ius gentium* tiene un marcado carácter internacionalista, pues afecta a todos los pueblos de la Tierra. Vid. FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto (I): Antichità e Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974 (3ª ed.), pp. 133 y ss.

23. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 28.

comunitaristas han reivindicado la primacía de los valores particulares sobre los de carácter singular y universal. Frente al proceso de globalización económica y de universalización de los derechos humanos, ellos mantienen una postura neotribalista-secesionista que les permite discriminar positivamente a algunas comunidades del resto de la humanidad. Curiosamente, mientras los partidarios del humanismo se inspiran en el cosmopolitismo de los estoicos, los comunitaristas, en cambio, se sienten más apegados a la idea de autoctonía defendida por el epicureísmo²⁴. Su visión del mundo no es, por tanto, global o universal, sino, como indica Fernando Savater, acrisolada “en compartimentos estancos, en rebaños de inocentes amados por sus agravios históricos contra los otros, que siempre tienen mala intención”²⁵. Esta particular visión del mundo y de la humanidad se centra, a su vez, en dos presupuestos axiológicos: uno cultural (representado por una percepción relativista-comunitarista de la misma), y otro de corte político (encarnado por la ideología nacionalista)²⁶.

En lo concerniente al primer aspecto, es preciso advertir que, a pesar de que el debate entre los universalistas y los comunitaristas se remonta a la Grecia clásica, en los últimos tiempos parece que son los defensores del comunitarismo más dogmático y, por ende, del relativismo cultural los que han conseguido imponer su interpretación particularista de la naturaleza, la historia y la sociedad. Frente a la idea universalista de la humanidad, entendida como un *totus orbis* en el que tengan cabida, sin excepción, todos los seres humanos, los relativistas pretenden presentar como algo evidente una imagen fragmentada de la misma en grupos culturales homogéneos²⁷. La humanidad sería para ellos como una especie de mosaico compuesto por una multitud de piezas diferentes entre sí, un rompecabezas integrado por un conglomerado de individuos que puede adoptar diversas formas, aunque en cualquiera de ellas, el individuo siempre termina disolviéndose dentro del grupo, mientras que su personalidad es absorbida por una entidad orgánica, supraindividual y precontractual: la comunidad nacional. Dicha entidad se estructura a partir de unos caracteres distintivos que cumplen una doble función: por un lado son señas de identidad colectiva que aglutinan a los “semejantes”, pero, por otra parte, excluyen del grupo a los “diferentes”. En la comunidad nacional, como asegura Ferdinand

24. JUARISTI, J., *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000, p. 95.

25. SAVATER, F., *El mito nacionalista*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 17-18. En el mismo sentido, Nicolás LÓPEZ CALERA ha afirmado: “Nuestro tiempo tiene una clara vocación universalista, pero también sigue siendo un tiempo en que las naciones afirman sus derechos de diversas maneras y con distintos objetivos. Hoy, como siempre, la dialéctica particularismo-universalismo, con el nacionalismo de por medio, está servida”; *vid. El nacionalismo, ¿culpable o inocente?*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 34.

26. Es preciso aclarar que si traigo a colación a este trabajo el comunitarismo es porque, como ha indicado Francisco José CONTRERAS PELÁEZ en un trabajo reciente, “en él (el comunitarismo) encontramos la más reciente e influyente encarnación del relativismo ético-cultural”; *vid. “Tres versiones del relativismo ético-cultural”*, en *Persona y Derecho*, vol. 38, 1998, p. 96.

27. *Ibid.*, p. 69.

Tönnies, prevalece lo “homogéneo” sobre lo “heterogéneo”, lo “natural” sobre lo “artificial”, lo “permanente” sobre lo “temporal”, lo “genuino” sobre lo “aparente”, e incluso —podría añadirse—, lo “orgánico” sobre lo “democrático”²⁸.

Ahora bien, dicho esto, y antes de continuar con el estudio de los valores particulares, creo necesario realizar tres observaciones:

En primer lugar, debo aclarar que no comparto la opinión de Francisco Laporta de que, en general, el comunitarismo, al contrario que el liberalismo, se sitúe en el ámbito de la naturaleza más que en el de la cultura, y que, por consiguiente, los comunitaristas se refieran a realidades humanas naturales que se hallan fuera de la órbita artificiosa de la cultura, es decir, que “resultan imposibles de construir deliberadamente”²⁹; yo pienso que los comunitaristas se refieren más bien a un concepto de cultura previo al individuo que éste habrá podido heredar, pero, desde luego, no construir *ex novo*; entiendo, por consiguiente, que la “cultura” a la que se refieren los comunitaristas es un hecho natural y espontáneo que las comunidades reciben y transmiten generacionalmente a través de la historia a sus miembros, no una simple construcción artificial de los hombres. En definitiva, aunque no me parece muy adecuado ilustrar la polémica existente entre comunitaristas y los liberales o individualistas con la dicotomía naturaleza/cultura; sí estimo, en cambio, más apropiadas para este cometido el uso de las dicotomías historia/razón y sociedad/individuo a las que también hace alusión Laporta. Por otro lado, considero que hay un nexo indisoluble entre el multiculturalismo y el comunitarismo que actúa como contrapunto frente al vínculo existente entre el universalismo y el liberalismo. De la importancia que para los comunitaristas tiene la cultura nos da testimonio Martín D. Farrell, según el cual, si tenemos en cuenta que los derechos de las culturas minoritarias aparecen desde el momento en que se reconoce la circunstancia de que “la gente pertenece a distintas culturas y tiene un interés legítimo en asegurar la continuación de su propia cultura”, los derechos colectivos defendidos por los comunitaristas se justificarán por su capacidad para permitir a esas culturas minoritarias el desarrollo de su propia vida cultural, capacidad para la que, a su juicio, no estarían suficientemente dotados los partidarios del liberalismo, volcados exclusivamente en la garantía de los derechos individuales, ya que para ellos la comunidad no tiene pretensiones propias³⁰.

En segundo lugar, parto del convencimiento de que el comunitarismo es una corriente de pensamiento muy heterogénea, por lo que resulta imposible referirse a él como si se tratase de una única teoría uniforme y cerrada. En este sentido,

28. TÖNNIES, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991 (3ª ed.), p. 4. Para este sociólogo alemán la comunidad (*Gemeinschaft*) y la sociedad (*Gesellschaft*), son conceptos antitéticos. La comunidad se considera como un organismo vivo, mientras que la sociedad constituye un artificioso conglomerado mecánico.

29. LAPORTA, F., “Comunitarismo y nacionalismo”, *Doxa*, ns. 17-18, 1995, p. 54.

30. FARRELL, M. D., “¿Hay derechos comunitarios?”, *Doxa*, ns. 17-18, 1995, pp. 84-85. Cfr. KYMLICKA, W., *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 136-137.

Carlos Thiebaut ha distinguido al menos dos tipos de comunitarismo, uno “conservador”, que lleva a cabo una crítica sin ambages contra la modernidad (representado por autores como Bellah, MacIntyre o Sandel), y otro de carácter “progresista”, que también critica la modernidad, aunque en este caso se inserta dentro de su proyecto normativo sin renunciar por ello a sus marcas políticas, es decir, que se dirige tan sólo a la rectificación interna de dicho proyecto (esta línea doctrinal es la que siguen, entre otros, Nussbaum, Taylor, Unger o Walzer)³¹. Por otra parte, huelga señalar que dentro de esos tipos de comunitarismo, cada autor mantiene su propia postura, por lo que los argumentos empleados para defender dicha corriente y las conclusiones que de ellos se extraigan, variarán enormemente de uno a otro dependiendo de su particular interpretación. El único consenso doctrinal con el que puede contarse a la hora de manejar el concepto de “comunitarismo” consiste en aceptarlo como un conjunto de teorías críticas con el proyecto racionalista y neo-ilustrado de restaurar los principales valores e ideales de la modernidad en el ámbito de la filosofía moral y política. Esta corriente filosófica concede prioridad a las comunidades sobre los individuos que las integran, sobre todo cuando se trata de diseñar y adoptar medidas políticas, o, dicho en otras palabras, el comunitarismo supedita los derechos individuales, fruto del racionalismo abstracto y de la tradición liberal e individualista, a los valores comunitarios, que son producto de la historia y de la interacción comunitaria³². En suma, el denominador común que todos los autores comunitaristas parecen compartir es la concepción particular de la persona, que está claramente orientada hacia la comunidad. Según nos revelan Stephen Mulhall y Adam Swift, esta visión del comunitarismo tiene, además la ventaja de relacionarlo con la crítica que algunos de los más insignes comunitaristas dedican a Rawls (al de la *Teoría de la Justicia*, más que al de *El liberalismo político*), a quien acusan de propugnar el individualismo asocial, el subjetivismo moral y la previa individualización de la persona, algo que, a juicio de los comunitaristas, excluiría la posibilidad de que los individuos establecieran “vínculos constitutivos” con la comunidad e impediría “reconocer adecuadamente la idea de que la construcción, la pertenencia y la conservación de los marcos sociales pueden ser intrínsecas a nuestra personalidad”³³.

En tercer lugar, como punto de transición de los presupuestos axiológicos culturales a los presupuestos axiológicos políticos dentro de este epígrafe sobre los valores particulares, cabe destacar que entre el comunitarismo y el nacionalismo existe “un claro parecido familiar”, tal y como ha expresado Laporta³⁴. En efecto,

31. THIEBAUT, C., *Los límites de la comunidad. (Las crítica comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 141.

32. RODRÍGUEZ ABASCAL, L., *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2000, p. 308.

33. MULHALL, S. y SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, trad. cast. E. López Castellón, Madrid, Temas de Hoy, 1996, p. 219.

34. LAPORTA, F., “Comunitarismo y nacionalismo”, *op. cit.*, p. 67.

tanto los comunitaristas como los nacionalistas coinciden en algo fundamental que los separa, en principio, de cualquier planteamiento universalista: ambos presumen la existencia de una comunidad homogénea y no compleja, sea cual sea la forma que ésta adopte, que se superpone a los individuos que la conforman. No puede soslayarse, en cambio, el hecho de que tanto el comunitarismo como el nacionalismo son doctrinas poliédricas que presentan internamente matices y formulaciones diversas. Por otro lado, también es cierto que si sometemos a estas dos doctrinas a un examen comparativo, inmediatamente se descubre una diferencia sustancial: mientras que el comunitarismo es una doctrina política que trata sobre el bien común o la vida buena, el nacionalismo (cuando nos referimos al nacionalismo de tipo político y no al de corte cultural) es una doctrina que pretende dilucidar quién es el verdadero titular del poder político último y cuál es el ámbito sobre el que éste se desea ejercer³⁵. Existe pese a todo la posibilidad de concentrar nuestro análisis en una especie de comunitarismo, el comunitarismo nacionalista, en el que pueden encontrarse motivos muy sugerentes para incentivar nuestra reflexión axiológica:

Para algunos autores, tal es el caso de Laporta, Nino, Thiebaut y Viroli, el nacionalismo vendría a ser la expresión política del comunitarismo³⁶. De las cuatro tesis que mantienen estos profesores, haré alusión tan sólo a la de Carlos Santiago Nino porque creo que es la que mejor se adapta a nuestra exposición sobre los valores particulares y su problemática; se da además la circunstancia de que el planteamiento de Nino compendia el sentir general de quienes creen en la existencia de una manifiesta relación de parentesco entre las versiones más extremas de ambas teorías. A juicio de Nino, el comunitarismo tiene un rostro bifronte. Por una

35. THIEBAUT, C., *op. cit.*, p. 161; KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea*, trad. cast. R. Gargarella, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 255-257 (tomo la cita del libro de Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*, *op. cit.*, p. 313, nota 16). Es recomendable la lectura de la crítica que Rodríguez Abascal dirige a Kymlicka, porque en ella pone en evidencia las múltiples carencias de la distinción que aquel autor trata de hacer entre la doctrina nacionalista y la comunitarista. La diferencia básica, a juicio de Kymlicka, es que cada una de estas doctrinas se refiere a grupos sociales diversos, con lo cual se prejuzga, por un lado, el tamaño de las naciones y, por otro, se ignora un dato relevante: el hecho de que algunos comunitaristas identifican la nación con la comunidad.

36. LAPORTA, F., *op. cit.*, pp. 53-67; NINO, C.S., "Liberalismo versus comunitarismo", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 1988, septiembre-diciembre, pp. 363-376; THIEBAUT, C., *op. cit.*, p. 146 y 165-175; VIROLI, M., *Por amor a la patria*, trad. cast. P. Alfaya MacShane, Madrid, Acento, 1997, pp. 220-221. Hay autores que, en cambio, consideran que el multiculturalismo radical plantea un desafío al nacionalismo, en la medida en que para los multiculturalistas las identidades nacionales parecen imponer una homogeneidad artificial sobre sociedades culturalmente plurales, y lo que es peor, dichas identidades culturales pretenden además la legitimación de las normas de algunos grupos culturales superiores a expensas de otros inferiores; *vid.* MILLER, D., *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad. cast. A. RIVERO, Barcelona, Paidós, 1997, p. 164; FERNÁNDEZ, E., "A Declaración de 1948. Dignidade humana e universalidade dos direitos", en *Nove estudos sobre direitos humanos. No 50 aniversario da Declaração Universal (1948-1998)*, trad. gall. S. García, Santiago de Compostela, Fundación A. Brañas, 1998, p. 117; "La Declaración de 1948. Dignidad humana, universalidad de los derechos y multiculturalismo", *Cuadernos de Derecho Judicial*, 1998, XI, pp. 225 y ss.

parte presenta una “cara amable” al enfatizar su visión realista del hombre, al hacer hincapié en la importancia de los vínculos familiares y sociales como fundamento de derechos y deberes especiales, etc...; pero, desde el punto de vista de este pensador argentino, el comunitarismo también tiene una “faz torva”, que se pone de relieve cuando sus presupuestos son llevados hasta sus últimas consecuencias, porque esta visión de la sociedad podría degenerar y, sucesivamente, proporcionarnos exclusivamente una visión totalitaria de la misma. Es este el preciso instante en el que se produciría el tránsito desde un comunitarismo moderado o tolerante que apuesta por la diversidad cultural (aunque sin plantear problemas a quienes, con unas premisas cosmopolitas, defienden una concepción pluralista del mundo), a un comunitarismo radical y holístico que niega cualquier concesión al pluralismo, subordinando los derechos individuales en aras de lo que se considera “bueno para la comunidad” (en el sentido abstracto de la expresión). Esta exaltación de los lazos particulares con grupos sociales como la familia o la nación, añade Nino, conlleva sus riesgos, ya que “puede servir de fundamento a las actitudes tribalistas o nacionalistas que subyacen a buena parte de los conflictos que la humanidad debe enfrentar”³⁷. Una prueba fehaciente de las enormes dificultades que han encontrado tradicionalmente incluso aquellos comunitaristas más proclives a encontrar fórmulas conciliatorias entre el comunitarismo y el individualismo es la contradicción en la que incurre uno de los máximos exponentes de esta corriente: Michael Walzer. Para este autor, que aboga en favor del cosmopolitismo pluralista, pero que no esconde sus simpatías por el nacionalismo liberal imperante en su país, es perfectamente posible el salto de la autonomía de la voluntad, a la que considera moralmente valiosa, al derecho de autodeterminación reivindicado sin excepción alguna por todos los nacionalistas. Sin embargo, aunque este propósito puede resultar plausible en el ámbito de la utopía, carece de concreción teórica y de viabilidad práctica, dado que ni Walzer, ni ningún otro comunitarista anterior o posterior a él que haya fantaseado alguna vez con la existencia de un mosaico armonioso de naciones *more herderiano*, ha desvelado aún qué es una “nación”, lo cual invita a pensar que se trata más de un concepto especulativo e inmaterial que de una realidad tangible. Esta suerte de colectivismo abstracto que nos propone Walzer, donde se meten en un mismo cajón de sastre tanto a las naciones (consideradas como entidades necesarias) como a los individuos que las conforman (a los que paradójicamente se les reconoce su autonomía y diversidad dentro de cada comunidad nacional), no tiene en cuenta que, por decirlo prosaicamente, en el proyecto de nación diseñado por el nacionalismo, el ciudadano queda postergado frente a la colectividad orgánica en la que, con toda seguridad, acabará disolviéndose; en esa entelequia supraindividual la existencia de derechos políticos de los individuos es un hecho completamente intrascendente, y todavía menos importante resulta la presunta autonomía individual que, hipotéticamente, cualquier miembro de la co-

37. NINO, C.S., *op. cit.*, p. 367; SARTORI, G., “Multiculturalismo contra pluralismo”, *Claves de razón práctica*, n.º 107, noviembre, 2000, p. 4.

munidad quiera hacer valer al margen del “bien común” (en la acepción más negativa del término)³⁸.

Ahora bien, si, como hemos visto, el presupuesto axiológico-cultural del que parten los particularistas se expresa en términos de comunitarismo y, generalmente, en clave de relativismo, el presupuesto axiológico-político que aquéllos manejan se materializará a través de una ideología surgida a finales de la Ilustración: el nacionalismo. El nacionalismo, al menos como hoy lo concebimos, no puede entenderse sin partir previamente de unas premisas multiculturalistas como las que acaban de exponerse. Su objetivo primordial se centra en concienciar a todos los miembros de la comunidad nacional de la necesidad de unirse en torno a una serie de afinidades étnicas, lingüísticas, religiosas o históricas, por constituir ésta (como ya sabemos) una entidad anterior a cualquier forma de asociación política. Una vez logrado ese propósito, el de crear una conciencia nacional, el siguiente paso consistirá en atraer la lealtad y el compromiso de los miembros de la comunidad para la consecución de un fin común: la construcción de un Estado nacional. Frente a lo que últimamente han mantenido algunos autores, como Elie Kedourie o Isaiah Berlin, pocos filósofos están tan alejados del ideario nacionalista como Immanuel Kant³⁹. El prisma a través del cual contempla Kant la realidad jurídica y política de su tiempo es el que utilizaría cualquier defensor del cosmopolitismo. En efecto, a diferencia de otros filósofos contemporáneos suyos más cercanos al espíritu del Romanticismo y a la sensibilidad historicista, Kant se destaca por la voluntad de universalidad que impregna su pensamiento. Al contrario de quienes pretendían impulsar los caracteres distintivos de la cultura germana, considerados como un contrapunto a la presión uniformadora de la *Aufklärung* (tal era el caso de Hamann y su discípulo Herder), Kant antepone un modelo de reflexión crítica y objetiva que conceptúa a la razón como la prueba fehaciente de que todos los seres humanos pertenecen, sin discriminación alguna, a una misma familia: el género humano⁴⁰. Por ello, frente al

38. En claro contraste con este argumento colectivista-organicista algunos autores, como Nicolás LÓPEZ CALERA han advertido muy oportunamente que “sin los sujetos individuales no se pueden concebir los sujetos colectivos. No habría derechos colectivos si no hubiera individuos. Los derechos colectivos no son algo absolutamente diferenciado y distanciado (distinto) de los derechos individuales (...) En el principio era el individuo y al final está o debe estar el individuo. Por consiguiente, cuando se habla de los derechos colectivos al final se está hablando de los individuos”; cfr. LÓPEZ CALERA, N., *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 107.

39. KEDOURIE, E., *Nationalism*, Frederick A. Praeger, New York, 1962 (2ª ed.), pp. 20 y ss; BERLIN, I., *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, trad. cast. P. Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998, pp. 331 y ss. Como principal antítesis de esta peculiar lectura que hacen Kedourie y Berlin de Kant, vid. GELLNER, E., *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, pp. 130 y ss; DE LUCAS, J., *Europa: ¿convivir con la diferencia? Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 35; RODRÍGUEZ ABASCAL, L., *Las fronteras del nacionalismo*, op. cit., pp. 417 y ss.

40. Cfr. GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1986 (3ª ed.), p. 110; SAUER, E.F., *Filósofos alemanes. De Eckhart a Heidegger*, trad.

modelo nacionalista de comunidad, Kant contrapone, como ya se ha dicho, un proyecto de República mundial o Estado de Derecho universal del que formarán parte tanto los Estados como los individuos que los conforman. Frente a la idea orgánica de nación, el de Königsberg propone la idea de nación-contrato, integrada por ciudadanos libres y dueños de su voluntad, y no por una masa amorfa de sujetos alienados que, movidos por su espíritu gregario, sacrifican su propia autonomía en beneficio de una voluntad superior.

Visto desde una perspectiva actual, resulta bastante sorprendente el hecho de que, en el ocaso de la Ilustración, los filósofos partidarios de la Revolución francesa, entre los cuales se encontraba Kant, lograsen armonizar en su particular idea de nación dos sentimientos que hoy nos parecen tan contradictorios: por un lado, el amor a la patria, y, por otro, el amor a la humanidad⁴¹. En una época en la que, como sostiene Domenico Losurdo, ser patriota (en el sentido republicano de la palabra) equivalía a simpatizar con las ideas revolucionarias, Kant se mostró muy receptivo hacia los principios proclamados por las Declaraciones de derechos y las constituciones de la Revolución francesa, según se desprende de la lectura de la mayoría las obras filosófico-políticas que nuestro autor publicó a lo largo de la década de los noventa y, concretamente, de un escrito de madurez titulado: *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (1798)⁴². Este ensayo, concluido antes de la fecha indicada, llegó a estar prohibido durante el reinado de Federico Guillermo II, precisamente por hacerse en él apología de la revolución; sólo después del fallecimiento del monarca (+1797) y, aunque con algunas restricciones, una vez reconocido legalmente el derecho de libertad de prensa, pudo ser al fin incluido en el segundo capítulo del libro *El conflicto de las Facultades* (1798), referente a la contienda que enfrentaba a las Facultades de Filosofía y Derecho⁴³. Ahora bien, para no distanciarnos mucho del tema central de nuestra investigación, propongo que nos ciñamos exclusivamente al análisis del sexto epígrafe de este

cast. M. Martínez, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 100; VILLACAÑAS, J. L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 68 y ss. Me parece muy discutible la tesis de Isaiah BERLIN que, atendiendo a su filosofía moral, considera a Kant como el padre del Romanticismo; vid. *El fuste torcido de la humanidad*, trad. cast., J. M. Álvarez, Barcelona, Península, 1995 (2.ª ed.), p. 209; *The Roots of Romanticism*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, p. 69; KEDOURIE, E., *Nationalism*, New York, Frederick A. Praeger, 1962 (2.ª ed.), pp. 20 y ss.

41. GUYOT, A., "La civilisation européenne", en *La Révolution française*, Paris, Félix Alcan, 1930, p. 532. Con el nacimiento del lenguaje nacionalista, se produjo un cambio en el concepto clásico y republicano de patria (al que nos referiremos más adelante), convirtiéndose paulatinamente en un concepto no político, es decir, que ya no estaría centrado en la libertad política y civil, sino en la unidad cultural y espiritual de un pueblo; vid. VIROLI, M., *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, trad. cast. P. Alfaya, Madrid, Acento, 1997, p. 121.

42. LOSURDO, D., *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, trad. fr. J-M. Buée, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, pp. 159 y ss.

43. BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, trad. cast. R. de Asís, Madrid, Sistema, 1991, p. 179.

opúsculo, en el que su autor alude de manera implícita a la Revolución francesa, “De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano”, dentro del cual se halla el siguiente pasaje:

“Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación* de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano”⁴⁴.

Al hilo de este fragmento, se ha comentado que Kant considera la experiencia revolucionaria “como un escenario de sucesos trágicos que provoca un entusiasmo moral”⁴⁵. Es más, podría añadirse, ante el teatro de la historia de la humanidad, el de Königsberg se siente como un espectador en busca de una señal que le indique cuál es la tendencia moral del género humano en su totalidad (no del hombre en sentido individual)⁴⁶. De cualquier forma, según parece deducirse del texto anterior, Kant encuentra en la Revolución francesa ese evento extraordinario, el *signum prognostikon*, que le ayudará a predecir cómo evolucionará en el futuro la humanidad. Por otro lado, la causa principal del entusiasmo popular generado por la Revolución se debe a que detrás de ésta se mueven, en palabras de Norberto Bobbio, “dos fuerzas morales”⁴⁷: de un lado opera el derecho natural que tienen

44. KANT, I., *Der Streit der Fakultäten*, en *Kants Werke (VII)*, op. cit., p. 85.

45. VILLACAÑAS, J. L., *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal, 1997, p. 13.

46. Frente a otros pensadores ilustrados, como Rousseau, Kant supedita el individuo a la especie humana. Esta subordinación se explica si tenemos en cuenta el pesimismo con el que Kant valora la condición natural de los hombres (entendidos aisladamente), cuyas disposiciones morales, que propenden al uso de la razón, habrán de desarrollarse en la especie, no en el individuo, pues “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto”; vid. KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 23. Esta misma metáfora será empleada posteriormente en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Kants Werke (VI)*, op. cit., p. 100. Como es sabido, para KANT, el hombre, como ser dotado de racionalidad y de condiciones suficientes para asociarse con otros congéneres mediante pactos o contratos, deberá colaborar activamente en la creación de una sociedad civil y un Estado. Además, si tenemos presentes los ideales cosmopolitas defendidos por Kant en sus obras filosófico-políticas más relevantes, no ha de extrañarnos el hecho de que nuestro autor exigiera a todos los individuos que se coimplicaran activamente en un objetivo común y universal: la conquista del bien de la humanidad; cfr. SOLARI, G., “Il concetto di società in Kant”, en *Studi storici di Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, 1949, p. 258. WEIL, E., “Kant et le problème de la politique”, en *La philosophie politique de Kant*, op. cit., p. 8.

47. BOBBIO, N., *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino, Giappichelli, 1969 (2ª ed.), p. 261.

todos los pueblos a dotarse, sin impedimento alguno, de la constitución que más les convenga; de otro lado actúa un fin dirigido a evitar cualquier guerra agresiva, aunque para ello es imprescindible que la constitución que se apruebe sea republicana, pues sólo este modelo constitucional garantizará que el Estado quede vinculado al Derecho como condición de posibilidad de aquél. Es obvio que, mediante la instauración de un régimen político de corte liberal-republicano, se romperá con la tendencia paternalista y eudemonista seguida hasta ese momento por el absolutismo ilustrado, es decir, por el Estado policía. A partir de entonces, además de la afirmación de los derechos individuales de los ciudadanos, se tendrá muy presente la voluntad del pueblo en materia legislativa (separada, por cierto, de las competencias asignadas al poder ejecutivo); a tales efectos se creará un sistema representativo, “el único en que es posible un modo de gobierno republicano, sin el cual (sea cual fuere la constitución) es despótico y violento”⁴⁸. Aquí radican, precisamente, la fuerza y el valor de la Revolución francesa a juicio de Kant: en la capacidad de los pueblos de autolegislar y decidir libremente su destino, es decir, en su autonomía o autodeterminación (como antítesis a todo tipo de poder paternal), y, también, en la armonía existente entre este derecho que asiste a los pueblos y los derechos naturales del individuo. No huelga insistir en que de haber sido Kant un protonacionalista, como algunos de sus críticos pretenden demostrar, se habría mostrado reacio a reconocer este equilibrio entre los derechos individuales de los hombres y los derechos colectivos o supraindividuales correspondientes a la nación (entendida en sentido orgánico), pues, según parece demostrado, para la ideología nacionalista son los derechos de los ciudadanos los que deben supeditarse a los de la comunidad y no al revés⁴⁹.

IV. SOBRE LOS VALORES UNIVERSALES: HACIA UN COSMOPOLITISMO PLURIESTATAL

Hasta el momento he intentado demostrar las carencias de cualquier sistema axiológico monista que prescinda de una concepción plural y omnicomprensiva de

48. KANT, I., *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 353; *Der Streit der Fakultäten*, op. cit., p. 85.

49. Uno de los autores que en mayor medida ha buscado una conexión directa entre el liberalismo de la Ilustración y el concepto de nación-orgánica o nación-tribu, ha sido Elie KEDOURIE; a este respecto, vid. *Nationalism*, New York, Frederick A. Praeger, 1962 (2ª ed.), pp. 20-31 y 32-50; hay trad. cast. J. J. Solozábal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, pp. 11-20 y 21-36. En contra de esta pretensión se ha manifestado, de manera muy razonable, Martin THOM, para quien “una restricción liberal de los derechos es, bien entendida, incompatible con su incorporación masiva por parte de la nación”; vid., *Repúblicas, naciones y tribus*, trad. cast. C. Fernández, Gijón, Trea, 1999, p. 101. Sobre la disolución de las libertades y los derechos individuales de los ciudadanos en la comunidad nacional, vid. SMITH, A. D., *Las teorías del nacionalismo*, trad. cast. Ll. Flaquer, Barcelona, Península, 1976, pp. 278-279; “Tres conceptos de nación”, trad. cast. A. Taberna, en *Nación, nacionalismos, multiculturalidad*, *Revista de Occidente*, Octubre 1994, n.º 161, p. 11.

los valores éticos, jurídicos o políticos. Inspirándome en la célebre propuesta realizada por Friedrich Albert Lange hace más de un siglo: “volvamos a Kant” (“zurück zu Kant”), he reivindicado la plena actualidad del legado humanista-cosmopolita y de los valores universales como un instrumento necesario para la propia evolución del Derecho y de sus instituciones a escala nacional e internacional. Este avance se hace aún más perentorio en una cuestión tan fundamental para el desarrollo y bienestar de la humanidad: la universalización de los derechos humanos. Los escollos que en mayor medida encuentran los juristas a la hora de ejercer su función protectora y promotora de los derechos humanos se deben, precisamente, a las reticencias de algunos Estados a ceder parte de su soberanía en situaciones consideradas (muchas veces de manera sarcástica) como “domésticas”; otras veces esos obstáculos obedecen a la desconfianza con la que algunas comunidades contemplan la universalización (uniformadora e indiscriminada, según ellos) de los derechos humanos; por último también pueden existir reservas por parte de algunos individuos que no se sienten solidarios ni comprometidos con el resto de sus semejantes, adoptando frente a ellos una postura egoísta e intransigente.

Pero, hechas estas salvedades, es oportuno advertir que no toda universalización de valores es siempre justa. Así, por ejemplo, una política ecuménica o imperialista que aspire a imponer determinados valores o principios mediante la intolerancia y el dogmatismo⁵⁰, como la que han mantenido determinadas religiones e imperios a lo largo de la historia, puede resultar tan pernicioso para el progreso de la humanidad como cualquier medida que vulnere la inmunidad de los derechos humanos en nombre de la razón de Estado, de los derechos de una comunidad nacional o de los intereses espurios de cualquier “superhombre”, en el sentido nietzschiano de la palabra, que actúe al margen del bien común de la humanidad. Por otro lado, tan simplista me parece una actitud multiculturalista que se obstine en exaltar la diferencia desde el relativismo ético-cultural como antítesis del humanismo-cosmopolita, como una cosmovisión reduccionista en la que se niegue la pluralidad cultural como un dato que contribuya a enriquecer y a alimentar el

50. Un buen ejemplo de este universalismo dogmático fue el que durante buena parte de la Edad Media, y sobre todo en el siglo XIV, enfrentó a los partidarios del *Imperium* con los del *Sacerdotium*; a los imperialistas con los curialistas; *vid.* KOHN, H., *Historia del nacionalismo*, trad. cast. S. Cossio, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 98. Una visión del universalismo próxima a la que defendió Kant es la que José M. Panea Márquez ha definido como “universalismo trágico”, refiriéndose especialmente a la conocida posición anti-relativista de Isaiah Berlin. Este universalismo trágico, afirma Panea, “no ignora el carácter conflictivo de las cuestiones prácticas, que sabe de lo imposible de toda tentativa que pretenda hacerse con la solución final y total a los problemas de la vida humana; pero, a la vez, un universalismo cuyo centro de gravedad no puede ser otro sino la consideración kantiana del hombre como fin en sí mismo. Sólo partiendo de un centro de gravedad así —concluye este autor— es posible articular un marco de civilización lo suficientemente amplio y flexible, siempre dentro de lo humanamente reconocible, como para hacer posible la pacífica convivencia de culturas distintas”; *vid.* PANEA MÁRQUEZ, J. M., “El universalismo trágico de Isaiah Berlin”, *Leviatán*, verano 2000, p. 127.

sueño de una sociedad internacional abierta y democrática en la que sus ciudadanos (es decir, la totalidad del género humano) sean libres e iguales entre sí⁵¹. En este sentido, Kant se desmarca del universalismo uniformador de algunos pensadores ilustrados, como el de Voltaire, y del determinismo cultural de algunos críticos de la Ilustración, como Herder⁵².

La cosmópolis kantiana se debe contemplar en lo que Javier Muguerza ha denominado “un cosmopolitismo plurinacional” esto es, “un cosmopolitismo (...) por complejización y no por vaciamiento, capaz de hacerse cargo de la llamada a la “concreción” de MacIntyre, mas sin por ello renunciar —como éste hace— a los “derechos universales” de la humanidad, esto es, a ese “derecho del hombre” que invoca Kant al final de su opúsculo (aquí Muguerza se refiere a *Para la paz perpetua*) y cuyo respeto considera un deber moral incondicionado, o sea, un imperativo categórico”⁵³. A mayor abundamiento, no puede soslayarse el hecho de que sea el propio Kant quien, en el *Segundo artículo definitivo* de *Para la paz perpetua*, postule como base del Derecho internacional una federación pacífica (*foedus pacificum*) de Estados libres y republicanos que, sin embargo, “no deben fundirse en un Estado”. Con esta advertencia Kant pretende conjurar el peligro inherente a la instauración de un gobierno mundial único que, finalmente, pudiera degenerar en un puro despotismo, o lo que es igual, “en el cementerio de la libertad (*auf dem Kirchhofe der Freiheit*)”. Kant parece preferir la separación de los pueblos en unidades nacionales (en Estados-nación) antes que la confusión de éstos en un solo Estado universal, uniformador e insensible a sus diferencias. Para conseguir dicho propósito la naturaleza dispone de dos medios o motivos recurrentes de disgregación e identificación cultural: la lengua y la religión⁵⁴. En la cosmovisión kantiana, las diferentes culturas son la especie y la humanidad el género en el que

51. Tiene razón Victoria CAMPS al afirmar que “es hora de reconocer que la universalidad y la diferencia no son siempre conceptos opuestos ni incompatibles, que se puede ser muy autónomo y muy distinto sin descuidar que convivimos con otros individuos que reclaman, a su vez, el reconocimiento de sus diferencias”; *vid.* CAMPS, V., “La universalidad ética y sus enemigos”, en *Universalidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 138.

52. *Vid.* DELANNOI, G., “Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo”, en *Teorías del nacionalismo*, G. DELANNOI y P.-A. TAGUIEFF (comps.), trad. cast. A. López, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 32 y 33.

53. MUGUERZA, J., “Los peldaños del cosmopolitismo”, en *La paz perpetua y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, R. R. ARAMAYO, J. MUGUERZA, C. ROLDÁN (eds.), Madrid, Tecnos, 1996, pp. 363-364. Creo que la expresión que propone Muguerza es aceptable en general, aunque debería advertirse que nada tiene que ver el concepto de nación kantiano (a veces utilizado en sentido cultural, y otras como sinónimo del Estado-nacional) con el concepto de nación que han empleado hasta ahora los comunitaristas y los nacionalistas. En ese universo multicultural al que alude Muguerza o *multiverso* se apuesta por un *universalismo concreto* o complejo frente a un *universalismo abstracto* o vacío. En cualquier caso, “universalismo abstracto” y cosmopolitismo vendrían a ser, en última instancia, sinónimos para MUGUERZA. Cfr. “La razón y sus patrias”, *Revista de Occidente*, octubre, 2000, n.º 233, p. 11.

54. KANT, I., *Zum ewigen Frieden* (1795), en *Kants Werke* (VIII), *op. cit.*, p. 367.

aquéllas quedan incluidas. Las culturas (encarnadas a juicio de Kant por las naciones) forman parte de un todo plural que es el sujeto principal de las relaciones jurídicas internacionales, de las que, por otro lado, son agentes los Estados (no las naciones, en el sentido abstracto que emplean todos los nacionalistas); obviamente, este requisito responde a una visión global e integradora de los derechos del hombre, cuya vigencia es universal, y prueba de ello es que, parafraseando a Kant, cuando se produce la violación de cualquier derecho en un punto de la Tierra, ésta produce a su vez una especie de efecto dominó que termina repercutiendo en los demás lugares del planeta⁵⁵.

V. CONCLUSIÓN

Al comienzo de este trabajo comentamos que la marcha del proceso de globalización económica y de la universalización de los derechos humanos resulta imparable; pero esa dinámica internacionalista no sólo afecta al ámbito jurídico o al económico, ni su tratamiento es patrimonio exclusivo de los intelectuales, sino que se trata, básicamente, de un fenómeno de amplia repercusión en la moral social. Prueba de ello, es que diariamente asistimos a multitud de debates en la radio, en la prensa o en la televisión en torno a los derechos humanos y a la necesidad de protegerlos; los mass-media nos permiten, además, aproximarnos hasta el rincón más remoto del planeta haciéndonos partícipes de unas situaciones y de unos problemas que no conocen fronteras, por ser éstos inherentes a la propia naturaleza humana; se celebran cientos de actos benéficos o actos de reivindicación política por motivos de altruismo y solidaridad con las comunidades humanas más desfavorecidas (fundamentalmente las que habitan en el mal llamado Tercer Mundo), etc... En definitiva, cada vez está más arraigado en nosotros el sentimiento de humanidad y de compromiso con todo lo que afecta a la “gran familia humana”. En la era de la “sociedad electrónica” y del ciberespacio, es preciso que —como ha advertido McLuhan— el hombre no se encierre dentro de los límites cartesianos del “espacio euclidiano” en el que ha vivido tradicionalmente (de carácter visual, mecánico y centralizado) y acepte la existencia de otra dimensión paralela que desconocía hasta ahora: el “espacio einsteiniano” (que, por el contrario, es sonoro, eléctrico y descentralizado). A fin de cuentas, de la combinación de ambas concepciones espaciales (el euclidiano y el einsteiniano) dependerá que el hombre del siglo XXI sepa adaptarse a la realidad cambiante que define su tiempo⁵⁶.

El hombre del siglo XXI vive en lo que Umberto Eco ha denominado “el universo de las comunicaciones de masas”, y es consciente de la existencia de una

55. *Ibid.*, p. 360.

56. McLuhan, M., y B. R. POWERS, *La aldea global*, trad. cast. C. Ferrari, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 133 y ss.

verdadera cultura universal que podrá aceptar o rechazar, pero que en cualquier caso influirá en todos los órdenes de su vida⁵⁷. A pesar de esta omnipresencia de la cultura universal o cosmopolita, algunos filósofos de reconocido prestigio, como el profesor Gustavo Bueno, no han dudado en descalificarla con el adjetivo “kitsch”, aludiendo a la falsa conciencia de plenitud y de autosatisfacción que tenemos los habitantes del Mundo desarrollado⁵⁸. Yo pienso que es más que probable que Bueno haya elegido este término porque suponga que ningún otro puede expresar mejor la imagen que él tiene de la cultura universal como negación de lo auténtico. Efectivamente, como es sabido, la palabra “Kitsch” aparece en Munich hacia 1860, y en su época fue bastante utilizada por los alemanes meridionales. El verbo *kitschen*, como ha puesto de manifiesto Abraham Moles, quiere decir “frangollar, y en particular hacer muebles nuevos con viejos, se trata de una expresión familiar; *verkitschen* es *hacer pasar gato por liebre*, vender algo en lugar de lo que específicamente se había pedido: se trata de un pensamiento ético subalterno, de una negación de lo auténtico”⁵⁹. Ahora bien, aunque es correcto utilizar este término como un concepto estético trasladable al campo axiológico (que es la hipótesis que, en última instancia, parece sugerir Bueno), no considero adecuado usarlo como adjetivo aplicable a la cultura universal si lo que en realidad se desea es negar su existencia; téngase en cuenta que, si una nota característica destaca en esta cultura sobre todas las demás, ésta es, precisamente, la de la universalidad (aunque para el profesor riojano esa universalidad es *relativa*, por pertenecer a una “supuesta y autodenominada cultura de vanguardia”)⁶⁰. A mi juicio, quien afirme que la cultura universal es *kitsch*, no sólo incurre en una interpretación reduccionista de la misma (porque sintetiza la cultura universal actual en una de sus múltiples expresiones, despreciando, por consiguiente, todas las demás) sino que además, lejos de negarla, contribuye a reforzar la certeza de su existencia. Por otro lado es conveniente tener presente que, si bien es cierto que hay pocos movimientos artísticos que condensen como el *kitsch* (del que no soy precisamente un admirador) tan ostentadamente la aspiración de las sociedades desarrolladas, y también la de aquellas que están en vías de desarrollo, de lograr la felicidad material del mundo occidental (fundamentalmente el europeo y el norteamericano), creo necesario indicar que tratar de encerrar y sintetizar la cultura universal o cosmopolita en las coordenadas estéticas de este arte, supone soslayar injustamente otras manifestaciones culturales actuales que, desde luego, se destacan más que el *kitsch* en la reivindicación de valores y principios tan universales como los de dignidad humana, igualdad, libertad, justicia o solidaridad: me refiero a la cultura de los derechos humanos y, por extensión, también a la cultura de la paz y la tolerancia como antítesis de la cultura de la

57. ECO, U., *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, trad. cast. A. Boglar, Barcelona, Lumen, 1975, p. 15.

58. BUENO, G., *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997 (5ª ed.), p. 212.

59. MOLES, A., *El kitsch. El arte de la felicidad*, trad. cast. J. Ludmer, Barcelona, 1990, p. 9.

60. BUENO, G., *op. cit.*, p. 212 (la cursiva es mía).

guerra y la opresión⁶¹. A partir de estas dos culturas complementarias sí tendría un mayor sentido plantear un debate que intentara dilucidar si éstas constituyen o no una prueba suficiente de la existencia de una auténtica cultura universal o cosmopolita, porque tratar de desacreditar en general esta cultura a través de la crítica de una sola de sus expresiones (artísticas) es completamente erróneo desde el punto de vista metodológico.

Para otros pensadores, en cambio, la cultura universal no es aceptable porque, según ellos, resulta insuficiente para “resolver importantes y controvertidas cuestiones relativas a las minorías culturales”, esta convicción los lleva a considerar los derechos de las minorías como una categoría no subsumible dentro de los derechos humanos⁶². Una vez más se pone de manifiesto que, en general, para los comunitaristas, tanto el pleno reconocimiento de las identidades colectivas como el respeto de la pluralidad cultural, de las normas y de los procedimientos que cada grupo considera como legítimas, son fundamentos irrenunciables de su teoría; es más, para los intereses de estos autores resultan más convenientes el multiculturalismo y el relativismo ético que los principios de universalidad y homogeneidad. Desde el punto de vista ético, el comunitarismo se sitúa en la órbita hegeliana-neoaristotélica, por oposición a la tradición liberal-kantiana, con lo cual conceden prioridad a la comunidad sobre el individuo, a la *Sittlichkeit* del grupo frente a la *Moralität* del ser humano (al que acaban negando como sujeto ético, es decir, como agente moral con capacidad de autodeterminarse y de establecer juicios críticos). Paradigma de este enfoque comunitarista es la tesis mantenida en una obra titulada *Las esferas de la Justicia* (1983) por Michael Walzer, en la que, a tenor de la interpretación que han

61. Acerca de la cultura de los derechos humanos se ha escrito mucho, pero en mi opinión merece una atención especial la reivindicación que de la misma ha hecho Pierre-Henri IMBERT en uno de sus más recientes trabajos; *vid.*, “Los derechos humanos en la actualidad”, trad. cast. E. Petit, en *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, *op. cit.*, p. 85. Sobre la universalidad de los derechos humanos, *vid.* PÉREZ LUÑO, A. E., “La universalidad de la Declaración de las Naciones Unidas”, en *50 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, *op. cit.*, pp. 79 y ss. Cfr. TRUYOL Y SERRA, A., *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 21. Para TRUYOL, decir que hay “derechos humanos” o “derechos del hombre” en el contexto histórico-espiritual que es el nuestro, equivale a afirmar que el hombre posee por el hecho de ser hombre, por su propia naturaleza y dignidad, derechos que le son inherentes, y que, lejos de nacer de una concesión de la sociedad política, han de ser por ésta consagrados y garantizados” (p. 21). Gregorio PECES-BARBA apostilla, en cambio, que es preciso positivar esos derechos humanos y convertirlos en derechos fundamentales, puesto que, a su entender, “mientras que una sociedad política no reconoce unos determinados derechos recibiéndolos en su Derecho positivo interno, o adhiriéndose a una convención internacional que los proteja, no se puede hablar de éstos en un sentido estrictamente jurídico, ni se pueden alegar ante los tribunales competentes en caso de infracción; *vid.* PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Derechos fundamentales*, Madrid, Latina, 1980 (3ª ed.), p. 31. En torno a la llamada “cultura de la paz”, *vid.*, MAYOR ZARAGOZA, F. “Los derechos humanos en la cultura de paz”, *50 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Sevilla, Fundación El Monte, 1999, pp. 65 y ss.

62. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minoría*, trad. cast. C. Castells, Barcelona, Paidós, 1996, p. 17.

hecho algunos de sus críticos, arguye que los individuos no pueden rechazar ni criticar total o parcialmente la cultura a la que pertenecen, ni, por supuesto, tienen derecho a hacer esto mismo con otras culturas⁶³. De este planteamiento se desprenden, según Francisco J. Contreras Peláez, “consecuencias ético-políticas totalmente conservadoras”⁶⁴, como por ejemplo que Walzer justifique el sistema hindú de castas sobre la base de una supuesta pureza ritual (*ritual purity*), que es la causa determinante de la rígida jerarquía social en la que se hallan distribuidos los miembros de dicha cultura⁶⁵.

En una doctrina tan anti-ilustrada como la comunitarista subyace, según Ernesto Garzón Valdés, “una lamentable confusión entre moral positiva y moral crítica o ética” que consiste en inferir, de la mera verificación de distintos códigos morales, comportamientos éticamente debidos, o sea, que a partir de diversas morales positivas pueda llegar a extraerse una moral crítica⁶⁶. Al hilo de esta consideración, prosigue el profesor argentino, “no deja de ser paradójico (...) que quienes abogan por el respeto a la diversidad cultural propicien, al mismo tiempo, la validez universal de los principios de la propia cultura”. A propósito de esa pretensión absolutizadora del relativismo, cabe advertir que éste incurre en una clara contradicción, porque si convenimos que para cualquier relativista, desde Spengler hasta Foucault, todo es relativo, entonces el relativismo también lo es. Pero si, por el contrario, lo que se desea en realidad es absolutizar todo lo relativo, lo que habrá que hacer es admitir que, al menos en ese caso, no todo es relativo, ni siquiera para el más acendrado de los relativistas, porque de lo contrario se caería —curiosamente— en una nueva forma de absolutismo dogmático, como bien ha señalado Sebreli⁶⁷.

63. DWORKIN, R., “What Justice isn’t”, *New York Review of Books*, 14-04-1983, pp. 4-6. (Tomo la cita de F. J. CONTRERAS PELÁEZ, “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, *op. cit.*, p. 113, n. 105).

64. CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *ibid.*, p. 115. En realidad, la acusación que los críticos han vertido contra Walzer al tacharlo de inmovilista acrílico, puede verse matizada si tenemos en cuenta que es el propio Walzer el que admite la posibilidad de que algunos significados sociales que legitiman una determinada práctica puedan no ser compartidos por los miembros de las castas inferiores. Para Walzer, a fin de cuentas, lo que interesa realmente es resaltar que los significados sociales no tienen por qué ser armónicos, sino que más bien nos proporcionan, cumpliéndose así una exigencia de justicia distributiva, una estructura formal e intelectual mínima o necesaria dentro de la cual se podrá discutir sobre aquellos significados o distribuciones que generan el descontento de un sector concreto de la comunidad. No existen, en cualquier caso, principios externos o universales que puedan sustituirlos. “Todo tratamiento sustancioso de la justicia distributiva es un tratamiento local”; WALZER, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983, p. 314.

65. WALZER, M., *ibid.*, p. 27.

66. Acerca de la moral crítica, véanse las consideraciones que H.L.A. HART realiza en dos de sus libros más conocidos: *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 177 y ss; *Law, Liberty and Morality*, Oxford, Oxford University Press, 1963, pp. 17 y ss. Sobre la separación conceptual que Hart lleva a cabo entre el Derecho y la Moral, *vid.* de PÁRAMO ARGÜELLES, J.R., *H.L.A. Hart y la Teoría analítica del Derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, pp. 335 y ss.

67. SEBRELI, J. J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 66.

Según esta paradójica pretensión del relativismo cultural nada impediría la existencia de “una moral social que incluya en sus reglas la imposición de normas hegemónicas a las demás culturas”; aplicando este razonamiento, concluye Garzón Valdés, sería “moralmente bueno” aceptar la cacería humana (práctica extendida entre los indios Dyaks, conocidos por su macabra afición a exhibir como trofeos las cabezas de sus víctimas); en este mismo sentido tampoco podría considerarse inmoral la actitud de aquellos soldados que, durante el colonialismo y con arreglo a las pautas éticas de sus respectivas sociedades, llevaron a cabo actos genocidas contra los primitivos habitantes de las tierras que ocupaban. Privar a estos individuos de un “placer cinegético” semejante, supondría, en palabras de MacIntyre, “destruir su calidad de agentes morales”⁶⁸. Como solución alternativa al relativismo cultural, comparto la propuesta que el propio Garzón Valdés nos avanza en un conocido trabajo suyo: “El problema ético de las minorías étnicas” (1992). Frente al relativismo y al absolutismo éticos debería encontrarse un punto intermedio que podría estar representado por el objetivismo ético. Se trataría, a su vez, de hallar principios que respeten la pluralidad y que puedan ser compartidos por todos los agentes morales (los individuos, a los que hay que dar prioridad como agentes sobre la comunidad)⁶⁹. ¿Y cómo podrían establecerse esos principios universalmente consensuados entre las distintas comunidades humanas? Haciendo prevalecer sobre los demás principios o valores culturales aquellos que respeten la autonomía y la prioridad moral del individuo sobre cualquier otro agente. En la medida en que se estimule el razonamiento crítico de los individuos, se estará logrando uno de los primeros objetivos de la Ilustración: sacar al hombre de su minoría de edad, su ignorancia y su servidumbre⁷⁰.

Con este convencimiento podremos afirmar con seguridad que existen culturas moralmente superiores a otras: aquellas culturas en las que la posibilidad de engaño y coacción con sus miembros sea menor, serán más aceptables éticamente que las que optan por fomentar la desinformación o el atraso de la población. Sólo con unos presupuestos éticos racionales, dinámicos y homogéneos es posible que todos los seres humanos avancen por sí mismos hacia la igualdad, el progreso y la emancipación de la humanidad. Tiene razón Antonio E. Pérez Luño al observar que una cosa es el pluralismo cultural, entendido como “una realidad plural de tradiciones e instituciones políticas y culturales”, y otra muy distinta el relativismo cultural, que está interesado en difundir el mito de que todas las formas culturales tienen el mismo valor⁷¹.

68. Citado por Ernesto GARZÓN VALDÉS en “El problema ético de las minorías étnicas”, *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 526.

69. *Ibid.*, p. 538.

70. Comparto la opinión de Alain FINKIELKRAUT de que “el relativismo desemboca en el elogio de la servidumbre” y que, por tanto, la aplicación de los derechos del hombre no sólo tiene que circunscribirse a Occidente, sino que debe extenderse a toda la humanidad. *Vid.* FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, trad. cast. J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1990 (5.^a ed.), pp. 108 y ss.

71. Sobre la distinción entre pluralismo y relativismo, *vid.* BERLIN, I., *El poder de las ideas*, trad. cast. C. Morán, Madrid, Espasa, 2000, pp. 36 y ss.

Es más, continúa Pérez Luño, “constituye una evidencia histórica insoslayable que no todas las culturas han contribuido en la misma medida a la formación, desarrollo y defensa de los valores de la humanidad. El coro plural de voces culturales no significa que todas las voces posean la misma intensidad y eco”⁷². Por ello, constituiría un craso error ceder a la vacuidad de cualquier tendencia relativista y escéptica que, en aras de la exaltación y de la propia supervivencia de las culturas extraoccidentales, plantee la necesidad de renunciar al legado cultural europeo y al proyecto de la modernidad que se fraguó en él. Por otra parte, creo que resulta exagerada la exigencia de aquellos que, como Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, piden la superación del programa de la Ilustración por haber “desencantado” al mundo⁷³. Es verdad que durante mucho tiempo ha existido entre algunos de los principales representantes de la intelectualidad progresista europea y norteamericana una especie de mala conciencia debida, tal vez, al remordimiento o al sentido de culpa por episodios nada ejemplares de la historia de Occidente. En efecto, desde las guerras de religión europeas, pasando por los excesos del absolutismo o la colonización del mal llamado “Tercer Mundo”, hasta la aparición de regímenes políticos totalitarios en los que se alimentaron sentimientos tan abyectos para la humanidad como el racismo o la xenofobia, la cultura occidental parece haber evidenciado la existencia de una total contradicción entre sus ideales y la realidad socio-política. Sin embargo, en honor al rigor histórico y a la verdad, también convendría recordar que es precisamente en el seno de tan denostada cultura donde tuvieron su origen el humanismo, la idea de universalidad de los derechos humanos que luego quedaría plasmada en la Declaración de 1948, y los principios fundamentales en los que se asientan las modernas constituciones democráticas y los Estados de Derecho⁷⁴.

A diferencia de quienes critican el valor de la cultura universal (que yo prefiero llamar “cultura cosmopolita”), en apoyo exclusivo de los intereses individuales o de los valores particulares, considero más que justificada la necesidad de impulsar esta cultura que nos une a todos por unos presupuestos éticos universales y formalistas como los que propugnaba Kant, pues, como se ha dicho recientemente, “sólo lo universal formal puede ser respetuoso con las diferencias”⁷⁵. Al mismo tiempo, es preciso que tanto la cultura cosmopolita como sus valores universales entronquen

72. PÉREZ LUÑO, A. E., “La universalidad de la Declaración de las Naciones Unidas”, *op. cit.*, p. 97.

73. HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, trad. cast. J.J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1994, p. 59.

74. Cfr. HABERMAS, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. ingl. F. Lawrence, Cambridge-Oxford, Polity Press & Basil Blackwell, pp. 366-367; SEBRELI, J.J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, *op. cit.*, p. 67; CAMPS, V., “La universalidad ética y sus enemigos”, *op. cit.*, p. 138; PÉREZ LUÑO, A. E., “La universalidad de la Declaración de las Naciones Unidas”, *op. cit.*, pp. 97-98.

75. CAMPS, V., *ibid.*, p. 149.

con el humanismo defendido tradicionalmente por la doctrina iusnaturalista-racionalista y, muy especialmente, con el cosmopolitismo que inspira la filosofía política kantiana, porque sólo con esta perspectiva universalista estaremos en disposición de promover valores tan indispensables para el progreso, la unidad y la supervivencia de la humanidad, como la tolerancia, el pluralismo, la fraternidad y el consenso. Estos valores serán los que, a fin de cuentas, nos permitirán realizar algún día ese hermoso ideal que en el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 se concibe como “la aspiración más elevada del hombre”: el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos, una vez liberados del temor y la miseria, puedan gozar dignamente, sin distinciones, de la libertad, la justicia y la paz.