

LA LEGITIMIDAD TRANSCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS UNIVERSALES: UNA JUSTIFICACIÓN PLURAL POR ENCIMA DE LAS BARRERAS NORMATIVAS *

Tore LINDHOLM
Universidad de Oslo (Noruega)

Palabras clave: Derechos humanos: justificación. Universalismo. Pluralidad cultural.
Key words: Human rights: justification. Universalism. Cultural plurality.

RESUMEN

En el mundo actual, en el que se está reduciendo la abundancia y la inalterabilidad de la diversidad cultural, nuestras barreras culturales se pueden salvar —aunque no adulterar— si todo el mundo en todas partes se acoge a los derechos humanos. En el presente artículo intento defender la idea de que, para conseguirlo, tenemos que elaborar una pluralidad de aprobaciones de los derechos humanos universalmente aplicables que sea diversa pero bien cimentada culturalmente; en resumidas cuentas, deberíamos adoptar una *justificación plural* de los derechos humanos.

ABSTRACT

In our present-day shrinking world of abundant and irrevocable cultural diversity our cultural divides may be bridged – yet not adulterated – if people everywhere in the world embrace human rights. In this paper I shall defend the view that we need, to this end, elaborate a plurality of differing but culturally well-grounded endorsements of universally applicable human rights; or briefly, we should embrace *plural justification* of human rights.

* El presente artículo es una traducción de “The Cross-Cultural Legitimacy of Universal Human Rights: Plural Justification Across Normative Divides”, que será publicado en Francesco Francioni y Martin Scheinin, eds., *Cultural Human Rights*, La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 2007. Agradezco especialmente a la doctora Pura Sánchez, de la Universidad Autónoma de Madrid, su enorme cantidad de comentarios críticos y constructivos durante la elaboración del borrador inicial. El artículo está basado en anteriores publicaciones de Lindholm sobre la justificación plural de los derechos, siendo el más reciente Tore Lindholm, “Ethical Justification of Universal Rights Across Normative Divides”, pp. 63-83, en Göran Bexell y Dan-Erik Andersson (eds.), *Universal Ethics: Perspectives and Proposals from Scandinavian Scholars* (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 2002).

INTRODUCCIÓN

En lo que yo denomino “justificación plural”, la explicación del razonamiento justificativo procede de una pluralidad de bases justificativas que difieren unas de otras y, quizás incluso, sean incompatibles entre ellas. Mi defensa de la justificación plural de los derechos humanos ni presupone ni implica la aceptación del relativismo cultural (la idea de que toda justificación ética está en relación con tradiciones normativas arbitrarias y no justificadas), y es compatible, aunque no tiene por qué conllevarlo, con el realismo moral (de manera general, la idea de que en la ética siempre hay algo que falla).

¿Por qué se hace necesaria una pluralidad de bases justificativas? Una pluralidad de bases justificativas para derechos universales, en el sentido que les hemos dado, es necesaria para facilitar la aprobación internamente bien cimentada de los derechos humanos en tradiciones normativas diferentes, más o menos enfrentadas y, quizás, incompatibles (religiones, modos de vida, doctrinas incluyentes, filosofías, ideologías, etc.). Por supuesto, dicha aprobación internamente bien cimentada no va a provenir de aquellos miembros de todas y cada una de las tradiciones normativas que violan la práctica de los derechos humanos en el mundo actual. Una tradición normativa determinada puede estar en un conflicto insuperable con los principios de los derechos humanos. También es posible que las circunstancias o inclinaciones de la mayoría de sus miembros no sean las más idóneas para la peliaguda tarea de reinterpretar y reformar su/s tradición/es o doctrina/s. No obstante, en todas las grandes tradiciones normativas actuales, sus miembros más entendidos ofrecen argumentos convincentes en la línea de que existen bases sólidas dentro de dichas tradiciones como para que se dé una aprobación de los derechos humanos basada en principios¹. —El conjunto de dichas aprobaciones justificativas de los derechos humanos viene a ser una *justificación plural de los derechos humanos sólo hasta el punto en que los miembros de cada tradición puedan apoyar razonablemente que los derechos humanos están bien respaldados a ambos lados de las barreras normativas que separan las tradiciones en cuestión*.

Nos podemos preguntar: ¿De qué manera puede una pluralidad de conjuntos de premisas diversas y, quizás, incompatibles llegar a constituir una justificación coherente y sustancial? ¿En qué medida guarda relación dicha justificación plural con los derechos humanos universales? Por último, ¿por qué gente razonable debería preocuparse por opciones tan aparentemente perversas y no dedicarse más bien a evaluar “cara a cara” argumentos justificativos opuestos con el fin de configurar, en la medida de sus capacidades, una “única y genuina” base razonable para los derechos humanos?

1. Para el caso de las principales religiones de hoy día, véase Joseph Runzo, Nancy M. Martin y Arvind Sharma (eds.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

Una vez que aceptamos el desiderátum público de que las normas de derechos humanos universalmente aplicables se adopten más allá de las barreras culturales de acuerdo con una pluralidad de bases diferentes pero internamente legítimas, su justificación normativa no es una cuestión sencilla.

Abordaré en este artículo *tres obstáculos* que instintivamente me vienen a la cabeza:

En primer lugar, podríamos pensar que existen posibilidades remotas de que los defensores de doctrinas, religiones, modos de vida o ideologías actuales opuestas se pongan *de acuerdo* en un sistema normativo de los derechos humanos (apartado 3).

En segundo lugar, el hecho —si se puede considerar un hecho— de que los defensores de tradiciones normativas opuestas estuvieran de acuerdo en un conjunto de normas públicas universalmente aplicables difícilmente se consideraría como una *justificación* normativa de dichas normas (apartado 4).

Y, tercero, dado un conjunto de argumentos que defienden los derechos humanos, cada uno de ellos sólida e internamente fundamentado dentro de una tradición normativa dada, ¿acaso puede constituir dicho conjunto una justificación *razonable* una vez que hemos admitido que la justificación se puede basar en premisas mutuamente incompatibles? (apartado 5).

La estructura lógica de una justificación plural no es, en mi opinión, un obstáculo insuperable. Como demuestra el razonamiento deductivo, una conclusión específica puede válidamente derivarse de conjuntos incompatibles de premisas. El ejemplo sencillo que siempre suelo utilizar es el siguiente: La verdadera conclusión C “Todas las ballenas tienen pulmones”, se puede derivar válidamente del conjunto de premisas (I): P_{i1} “Todas las ballenas son mamíferos”, y P_{i2} “Todos los mamíferos tienen pulmones”; pero también se puede llegar desde el conjunto de premisas (II): P_{ii1} “Todas las ballenas son peces”, y P_{ii2} “Todos los peces tienen pulmones”. La idea es que una conclusión verdadera se puede derivar válidamente —y *en este sentido* estar igualmente bien fundamentada— de conjuntos de premisas incompatibles (de modo que si un conjunto de premisas es verdadero, el otro, entonces, no lo es). Además, los defensores de cada uno de los dos conjuntos incompatibles de premisas no pueden más que reconocer (en esta discusión “medio en broma” de mi ejemplo simplista) que los defensores de sus premisas opuestas tienen una base sólida como para llegar a la conclusión C.

Por tanto, a la hora de razonar la justificación normativa de los derechos, no tenemos por qué descartar, por la fuerza de la lógica, que los derechos humanos universales puedan estar igualmente bien fundamentados —es decir, igualmente bien fundamentados en relación con la fuerza lógica de los argumentos— por varios conjuntos de premisas que pueden ser incompatibles unos con los otros.

Si sostenemos que, ante las circunstancias sociales de una división cultural irreversible, una apropiada justificación de los derechos humanos universalmente aplicables debe ser plural, en el sentido que indicamos anteriormente, plantearé en primer lugar argumentos para pensar que los derechos humanos no sólo admiten, sino que *exigen* tal validación más allá de las barreras normativas (apartado 2).

Una vez que la reivindicación de una justificación plural demuestre tener cierta credibilidad inicial, mi tarea pasará a ser la de explicar cómo la idea de una justificación plural de derechos humanos universalmente vinculantes puede superar los tres obstáculos principales mencionados anteriormente (apartados 3 al 5).

El término “derechos humanos”, tal y como se usa en este capítulo, hace referencia al complejo sistema de derechos generales individuales y colectivos que echó a andar con la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) en 1948, y que posteriormente se desarrollaría y codificaría con normas vinculantes de derecho internacional de los derechos humanos. Con este concepto moderno, los derechos humanos se *basan públicamente* en un compromiso práctico compartido que tiene en cuenta la libertad intrínseca y la igual dignidad de cada ser humano. Esta doctrina de la libertad y la dignidad públicas como fundamento de los derechos humanos coloca la carga de la prueba en la espalda de los adversarios de los derechos humanos, por así decirlo. Pero el estatus y la importancia de esta doctrina no son obvios, y parte de mi tarea consistirá en explicar en detalle su relación con la pluralidad de diferentes tradiciones normativas que guardan relación con los derechos humanos (apartado 1).

1. UN COMPROMISO PRÁCTICO PARA SALVAGUARDAR LA LIBERTAD INTRÍNSECA E IGUAL DIGNIDAD DE TODO SER HUMANO: LA BASE PÚBLICA QUE FUNDAMENTA LOS DERECHOS HUMANOS EN EL MUNDO ACTUAL

Si nos basamos en el texto y la historia de la elaboración de la Declaración Universal (DUDH), sostengo que el propio concepto de los derechos humanos incluye un mínimo bosquejo de *bases morales públicamente compartidas*,² a saber: la doctrina de la intrínseca e igual dignidad de cada ser humano. Esta doctrina, solemnemente enunciada en el Preámbulo de la Carta de las Naciones

2. A las bases morales públicas de los derechos universalmente vinculantes, elaboradas en 1947-48 por los organismos de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, son a las que en anteriores ocasiones me he referido como “una proto-teoría justificativa de los derechos humanos” (Tore Lindholm, “Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights”, pp. 387-426, en Abdullahi Ahmed An-Na’im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives* –Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992–, pp. 395-397). Por cierto, el conocimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos —su contenido, base de pensamiento y contexto político— suele ser sorprendentemente superficial. No obstante, opiniones no faltan. Recomendamos un estudio metódico del texto y su trasfondo. Para guiarnos en este propósito, nos puede ser útil: Mary Ann Glendon, “Knowing the Universal Declaration of Human Rights”, *Notre Dame Law Review*, Vol. 75 (1998), No. 5, pp. 1153-1176; Johannes Morsink, “World War Two and the Universal Declaration”, *Human Rights Quarterly*, Vol. 15 (1993), No. 2, pp. 357-405; Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999); Gudmundur Alfredsson y Asbjørn Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement* (The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1999).

Unidas, fue adoptada y defendida por los autores de la DUDH y se ha reafirmado constantemente en posteriores instrumentos internacionales de codificación de los derechos humanos.³

A mi parecer, la calidad de las deliberaciones que tuvieron lugar en 1947 y 1948 entre los padres y madres fundadores de la DUDH fue, por lo general, enormemente alta. Especialmente, el pensamiento que subyace en el Artículo 1 de la DUDH, en primer lugar por parte de la Comisión de Derechos Humanos y, posteriormente, por el Tercer Comité de la Asamblea General, es impresionante, ya que es innovador, sencillo y convincente al mismo tiempo.⁴

Si tenemos en cuenta el resultado de los extensos debates llevados a cabo en los órganos de las Naciones Unidas en torno al fundamento moral de las normas de los derechos humanos, la *base justificativa pública* de los derechos humanos se puede explicar como una obra de razonamiento práctico. Básicamente, el argumento moral proporcionado por los padres y madres fundadores para respaldar la decisión política de los pueblos organizados como miembros estatales bajo la Carta de las Naciones Unidas de establecer un régimen mundial para la protección de los derechos humanos, proviene de *dos premisas principales*. La primera es una *premisa de valor* antropológica (P1), mientras que la segunda es una *premisa de diagnóstico* sociológica (P2) que se conecta con la premisa de valor mediante una interpretación factual de las sociedades contemporáneas, al considerarlas como modernas o modernizantes, internamente plurales, interdependientes y propensas a los conflictos:

P1: Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad; además, se considera que están dotados de suficiente razón y conciencia como para cumplir un orden público decente establecido de acuerdo con los términos de los derechos humanos (del Artículo 1 de la DUDH y de acuerdo con el Artículo 29).

3. El más destacado es la Convención de los Derechos Humanos de la ONU, de 1966. Véase *Human Rights: A Compilation of International Instruments*, United Nations, Nueva York (varias ediciones, disponibles en: <http://www2.unog.ch/intinstr/uninstr.exe?language=en>). Véase también la clara y no muy tenida en cuenta Resolución de la Asamblea General de 1986: *Setting International Standards in the Field of Human Rights* (GAR 41/120 4 Diciembre de 1986) disponible en: <http://www.un.org/documents/ga/res/41/a41r120.htm>; citada en Tore Lindholm, "The Emergence and Development of Human Rights: An Interpretation with a View to Cross-Cultural and Interreligious Dialogue", ponencia para el Congreso Internacional sobre Derechos Humanos celebrado en Diyarbakir, los días 26-28 de septiembre de 1997 (Oslo: The Norwegian Institute of Human Rights, Working Paper, 1997), pp. 3-14.

4. Me sorprende de alguna manera cuando quienes actúan en calidad de representantes políticos de los gobiernos elaboran una filosofía mejor que la de la mayoría de los propios filósofos de profesión. Véase Tore Lindholm, "Article One", pp. 41-73, en Gudmundur Alfredsson y Asbjørn Eide (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: A Common Standard of Achievement* (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1999), pp. 67-70 *et passim*.

P2: Si los pueblos organizados en Estados soberanos, bajo las circunstancias mundiales de la libertad y la dignidad humanas tal y como prevalecen en la actualidad y en el futuro previsible, no hacen caso omiso a su compromiso moral proclamado en P1, entonces, deben buscar un acuerdo y establecer un régimen internacional para la protección interna de la libertad y la dignidad de la gente mediante unos derechos legales que se llamarán “derechos humanos” (del Preámbulo de la DUDH y otras fuentes de las Naciones Unidas).⁵

Algunos comentarios: sobre la premisa de valor P1, es igualmente importante subrayar *lo que no dice* como *lo que dice*.

El Artículo 1 de la DUDH proclama un compromiso práctico y público con *la libertad intrínseca y la igual dignidad de todos los seres humanos* que en *el mundo actual* es la inmediata y más o menos independiente premisa de valor de los derechos humanos.⁶ Además, el Artículo 1 de la DUDH, en concordancia con el Artículo 29, da cuerpo a la presunción fundamental de que las personas, independientemente de su cultura, religión o ideología, tienen el suficiente conocimiento moral y la motivación real para cumplir las exigencias de un orden mundial decente, definido en los términos del cumplimiento de los derechos humanos. Hay que resaltar también que el Artículo 1 *no* detalla las bases de la doctrina cosmopolita de la libertad y la dignidad; en concreto, ni conlleva ni excluye la opinión de que la libertad y la dignidad de todos los seres humanos emanan de que están “dotados de razón y conciencia” — (los supuestos rasgos antropológicos que fundamentan los deberes humanos que se especifican en el Artículo 29).

El compromiso del Artículo 1 con la libertad intrínseca y la igual dignidad de todos los seres humanos *no es un compromiso con un individualismo que se opone al vínculo legítimo de cada persona con su comunidad*. Más bien, se trata de un principio de moral pública basado en una solidaridad recíproca, no excluyente, que engloba a todos los seres humanos en nuestro mundo de hoy, tendiendo así puentes sobre nuestras barreras culturales, étnicas, religiosas e ideológicas. De este modo, se puede decir que todos reconocen la igualdad de estatus público

5. Para que la estructura de este razonamiento práctico sea explícita, ambas premisas y la conclusión deberían plasmarse en la primera persona del plural, dando así voz al razonamiento de los gobiernos como representantes de sus pueblos, como se plantea en la Carta de las Naciones Unidas: “Nosotros los pueblos de las Naciones Unidas... sostenemos P1 y P2, y por tanto acordamos y decidimos establecer...”. Por supuesto, el argumento sigue siendo elíptico; especialmente, siguen sin explicarse las circunstancias sociales globales imperantes de los derechos humanos. Véase más abajo la nota 9 y su texto correspondiente.

6. El término “independiente” (*‘freestanding’* en inglés) lo tomamos prestado de John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 10 y *passim*. La idea de una base moral pública de los derechos que sea independiente, en el sentido de que tiende un puente al tiempo que invita a obtener respaldo de una pluralidad de fundamentos más amplios pero al mismo tiempo más polémicos, fue promovida por primera vez, según yo entiendo, por los creadores del régimen internacional de los derechos humanos tras la Segunda Guerra Mundial. Para una noción pertinente de la dignidad humana, véase la nota 18.

moral de los demás en tanto que seres humanos que son compañeros, como así se institucionaliza en el régimen mundial para la protección nacional de los derechos humanos.

Del mismo modo, si bien los derechos humanos están concebidos para proteger la libertad y la dignidad de seres humanos individuales, *los derechos humanos no exaltan la autonomía del individuo*: el Artículo 1 no implica la defensa de las grandes filosofías individualistas, como las propuestas por Immanuel Kant o John Stuart Mill, ni tampoco, en realidad, los derechos humanos respaldan ideologías individualistas más comunes.⁷

Por último, la noción universalista de la igual dignidad humana está muy lejos de ser perfeccionista. Más bien, lo que indica es que existe un mínimo umbral de decencia, una superficie protectora por debajo de la cual ningún ser humano debería caer. Defender la validez ética del sistema de derechos humanos universalmente aplicables no implica, por tanto, de ningún modo defender un sistema integral de moralidad; hay muchos temas y cuestiones morales que manifiestamente *no* quedan cubiertas por las normas modernas de los derechos humanos.

Por los archivos de las Naciones Unidas sabemos que tanto en la Comisión de Derechos Humanos como en el Tercer Comité de la Asamblea General se propusieron de manera seria e, incluso, persistente, principios para fundamentar los derechos humanos que eran más profundos pero, inevitablemente, más problemáticos. Entre dichos fundamentos teológicos, metafísicos y antropológicos que se trataron entre 1947 y 1948 como respaldo de los derechos humanos estaban *Dios, la Razón, la Naturaleza y la Naturaleza Humana* (por mencionar sólo cuatro de los más recurrentes). Sin embargo, tras largos debates (¡y una serie de votaciones preliminares!) *no* se incluyó el recurso a fundamentos profundos, pero irreparablemente polémicos, de los derechos humanos universales en la DUDH.⁸

El razonamiento primordial subyacente al *ejercicio de restricción fundacional* realizado por los padres y madres fundadores de los modernos derechos humanos fue el hecho de que concibieron la DUDH como moralmente vinculante para todos los seres humanos dotados de razón y conciencia *por encima de las barreras existentes y públicamente legítimas en el nivel cultural, religioso, ético e ideológico*.⁹ Dicha

7. A efectos de la justificación plural, no hay duda de que es obligatoria una concepción de los derechos humanos mínimamente determinada. Dado el éxito popular de concepciones y percepciones poco precisas de los derechos humanos, se hace igualmente urgente explicar en detalle lo que no son los derechos humanos. Véase Lindholm, más arriba (nota 3), pp. 15-17.

8. Estas votaciones tuvieron lugar, en primer lugar, en la Comisión de Derechos humanos y, posteriormente, en el Tercer Comité de la Asamblea General. Véase Lindholm, más arriba (nota 4), pp. 42-63.

9. Lindholm, más arriba (nota 4). Véase también la opinión aportada por Jacques Maritain (citado en el presente texto, en la nota 12, más adelante) en relación con la aparente paradoja de tomar parte en el respaldo conscientemente plural de los derechos humanos. Una limitación fundacional similar, que no se ha tenido muy en cuenta, fue la que, por lo visto, dificultó enormemente la tarea de los autores del actualmente difunto *Tratado por el que se establece una Constitución para Europa* (véanse los dos primeros puntos del Preámbulo).

restricción fundacional no implicaba, por supuesto, una negación de la legitimidad, o un rechazo de la urgencia práctica, de elaborar una base sólida profunda para los principios públicos de libertad intrínseca e igual dignidad, atendiendo a una variedad de fundamentos religiosos, metafísicos, u otros normativos de un modo más general, *diferentes e incluso opuestos*. No obstante, los autores de la DUDH dejaron sin resolver el análisis de la justificación plural de los derechos humanos por encima de las barreras normativas. A lo que se negaron los padres y madres fundadores de los derechos humanos modernos fue a incluir los mencionados fundamentos divisivos de los derechos humanos en un texto concebido para ser normativamente vinculante por encima de todo.

En una palabra: lo que se ha proclamado como puerta oficial de entrada hacia una base normativa de principios para los derechos humanos por encima de barreras culturales, religiosas o ideológicas fue el compromiso práctico para tener en cuenta la libertad intrínseca y la igual dignidad de todos los seres humanos, apoyándose además en la asunción general de la existencia de la necesaria capacidad y motivación moral; se trata de una puerta abierta para ser traspasada por los defensores de cualquier doctrina o convicción a los que, en cada caso, se los invita a que tomaran como base los preceptos y recursos de sus propias tradiciones normativas, *en la medida en que lo consideraran apropiado* (y a mí me gustaría añadir que, preferiblemente, tras un debate interno y un diálogo por encima de barreras normativas; compárese con los apartados 4 y 5).

¿Qué hay de la premisa de diagnóstico P2? Esta premisa de la argumentación pública en favor de los derechos humanos evoca las transformaciones históricas contemporáneas en el nivel internacional de las *circunstancias* para respetar la libertad y la igual dignidad de todos los seres humanos —incluidas las condiciones para el reconocimiento público general de estos valores. El Preámbulo de la DUDH pone de relieve las amenazas y retos creados por la sociedad, así como las oportunidades y promesas para dar cabida a la libertad y la dignidad; circunstancias que prevalecen hoy en día y cuya presencia es en la actualidad un hecho prácticamente irreversible. Éstas son las *circunstancias sociales de los derechos humanos universalmente vinculantes*, en el sentido de que permiten que los derechos humanos puedan ser institucionalmente viables y moralmente pertinentes “en todo el mundo”.¹⁰

Hasta aquí, sobre la idea de una base moral pública de los derechos humanos en la DUDH. La justificación normativa pública de los derechos humanos funciona a modo de compromiso práctico que tiene en consideración la libertad intrínseca e igual dignidad de todos los seres humanos, en conjunción con un diagnóstico de las circunstancias sociales existentes y cambiantes en el nivel mundial; y concluye que los derechos humanos son medidas políticas y jurídicas moralmente obligatorias

10. Desarrollo un poco más en detalle las circunstancias contemporáneas de los derechos humanos en los apartados 3 y 4 de Lindholm, más arriba (nota 3), y más ampliamente en Tore Lindholm, “Kultur, verdier og menneskerettigheter”, pp. 67-89, en Thomas Hylland Eriksen (ed.), *Flerkulturell forståelse* (Oslo: Tano Aschehoug, 1997), pp. 69-80.

para salvaguardar, hasta un nivel mínimo, que los seres humanos puedan vivir en libertad y con dignidad “en todo el mundo”.¹¹

2. ¿POR QUÉ LOS DERECHOS HUMANOS EXIGEN UNA JUSTIFICACIÓN PLURAL?

En primer lugar, plantearé un argumento de prudencia y, seguidamente, un argumento moral, para llegar a la reflexión de que una vez que nos hemos comprometido a *aplicar y cumplir* universalmente los derechos humanos, incluidos sus preceptos de libertad de religión o de creencia, así como de no discriminación, sólo nos queda exigir una *aceptación* universal de los derechos humanos. Es por eso por lo que nos vemos abocados a ansiar —y esto es lo que quiero argumentar— una justificación plural de los derechos humanos.

Una vez reconocida la obviedad de la recalcitrante existencia de la pluralidad y la rivalidad religiosa, filosófica e ideológica dentro y entre las sociedades actuales, sostengo que la aplicación y el cumplimiento universales y mundiales de los derechos humanos se beneficiarían significativamente si éstos se aceptaran y adoptaran sobre bases internas sólidas por parte de los miembros de tradiciones normativas contrapuestas, ya fueran religiosas, filosóficas o ideológicas. Una aceptación espontánea y equilibrada de los derechos humanos podría, sin duda alguna, contribuir a la convivencia social pacífica, gracias a la contribución que a eso haría la aplicación y el cumplimiento de los derechos humanos. Así pues, dado el objetivo de la aplicación y el cumplimiento universal de los derechos humanos, el objetivo de su aceptación universal sobre bases internas cuenta con un gran apoyo *prudencial*.

La pluralidad normativa y la rivalidad dentro y entre las sociedades actuales son una realidad. El hecho de la pluralidad y la rivalidad tiene legitimidad pública, dentro de los amplios márgenes trazados por los modernos derechos humanos. Por tanto, los derechos humanos fundamentales a la libertad de pensamiento y de conciencia, de religión y de creencia, y a la no discriminación sobre cualquier base, ya sea religiosa, por creencias o de opinión, más que dar a entender la reafirmación de la aprobación espontánea de los derechos humanos por encima de las barreras normativas existentes, deberían ser un objetivo público universalmente compartido. Suponiendo que se diera el compromiso público con la libertad intrínseca y la igual dignidad de todos los seres humanos, como se enuncia en el Artículo 1 de la Declaración Universal, el mencionado objetivo pasaría a convertirse, además, en un *desiderátum público* moralmente obligatorio: el reconocimiento recíproco

11. La inmensa importancia de la Segunda Guerra Mundial para los autores de la Declaración Universal —así como para las posibilidades políticas de llegar a acuerdos vinculantes en el nivel internacional sobre un régimen mundial de los derechos humanos— está convincentemente documentada y analizada en Morsink (1993), más arriba (nota 2) y, en mayor profundidad, en Morsink (1999), más arriba (nota 2), pp. 36-91.

de la igual e inviolable dignidad, así como de la libertad intrínseca de todos los seres humanos, sería pragmáticamente incoherente entre los miembros de religiones y creencias diferentes y más o menos contrapuestas si las partes no se lanzaran a comprometerse con la búsqueda del objetivo de una justificación espontánea “transdoctrinal”, transcultural e interreligiosa de los derechos humanos —siempre que, claro, dicho objetivo o ideal no sea lógica o pragmáticamente defectuoso por sí mismo por otros motivos.

3. PERSPECTIVAS DE CONSENSO EN MATERIA DE DERECHOS HUMANOS POR ENCIMA DE BARRERAS NORMATIVAS EN EL MUNDO ACTUAL

¿Se puede alcanzar el objetivo de la aceptación espontánea de los derechos humanos por encima de las barreras normativas existentes o, si acaso, aproximarse a él de manera significativa? ¿Es viable el proyecto de consenso sobre los derechos por encima de las barreras culturales? Sobre estas cuestiones, hay dos voces interesantes provenientes de los intensos debates sobre los derechos humanos de hace ya casi 60 años que de inicio nos pueden arrojar cierta luz.

Jacques Maritain, en su introducción al informe de la UNESCO de 1947 que trataba de indagar en los fundamentos de una declaración internacional de los derechos humanos, planteaba la cuestión de la pluralidad frente a la universalidad de la siguiente manera:

El presente libro se centra en la interpretación racional y en la justificación de aquellos derechos del individuo que la sociedad debe respetar y que es deseable que, en ésta nuestra era, tratemos de enumerar de manera más completa. Están representadas muchas escuelas de pensamiento, cada una de las cuales aporta al conjunto su visión particular y su justificación de los derechos individuales, acercándose en grados diferentes a interpretaciones más clásicas o más revolucionarias: no es la primera vez que los peritos en derecho discuten entre ellos. La paradoja es que tales justificaciones racionales son todas ellas indispensables al mismo tiempo y, sin embargo, no tienen la suficiente fuerza como para llegar a un acuerdo entre diferentes pensamientos. Son indispensables porque cada uno de nosotros creemos instintivamente en la verdad, y sólo expresaremos nuestra conformidad ante aquello que reconocemos como verdadero y basado en la razón. Son incapaces de llegar a una armonía entre pensamientos porque son esencialmente diferentes, incluso antagónicas. [...] La propia diversidad de interpretaciones y justificaciones planteada en los artículos del presente libro es en sí misma una perfecta demostración de ello para el lector. [...] ¿Qué tiene de sorprendente que sistemas antagónicos en la teoría converjan en sus conclusiones prácticas?¹²

12. UNESCO, con una “Introduction” de Jacques Maritain, *Human Rights: Comments and Interpretations* (Londres y Nueva York: Alan Wingate, 1949), pp. 9 y 12. Cuando este informe de la

También en 1947, la American Anthropological Association publicó sus conocidas voces de alarma contra la monopolización de los derechos humanos por una única cultura normativa. El autor fue Melville Herskovits:

Las normas y los valores son relativos a la cultura de los que se derivan, de modo que cualquier intento de formular postulados que surgen de una creencia o de códigos morales de una cultura deben quedar exentos, en esa medida, de la aplicabilidad de cualquier Declaración de los Derechos Humanos para la humanidad en su conjunto. [...] Los derechos del Hombre en el Siglo XX no pueden quedar circunscritos por las normas de ninguna cultura en concreto, ni dictarse por las aspiraciones de ningún pueblo en particular. Tal documento conducirá a la frustración y a que no se desarrollen las personalidades de un amplio número de seres humanos.¹³

Herskovits parece aceptar una visión de la doctrina filosófica conocida como relativismo cultural, es decir, la idea de que la validez normativa de las normas y preceptos públicos está ligada a marcos culturales determinados y no justificados. Si bien el relativismo cultural es una postura absurda —viene a ser, en efecto, un absolutismo cultural inconsciente¹⁴— Herskovits plantea una idea pertinente y válida: las normas universales de los derechos humanos no pueden ser *dictadas* por las aspiraciones de ningún pueblo en particular o mediante la aplicación exclusiva de su/s tradición/es normativa/s; al menos (tendríamos que añadir), no sin el consentimiento voluntario de todas las partes, que elaborarán su razonamiento de acuerdo con sus diferentes tradiciones normativas. Tal consentimiento y aprobación voluntarios de los derechos humanos, una vez logrados, tendrán que estar sujetos a las circunstancias sociales de las partes y se guiarán por los objetivos políticos de las mismas. Ello acarreará largos debates y es prácticamente imposible que terminen con una aceptación de todas las partes de lo que eran, antes del debate, las aspiraciones y normas de una única parte. La elaboración de la DUDH fue, como ya he argumentado, una primera demostración de esta idea.¹⁵

En cuanto a la posibilidad de crear un consentimiento voluntario de los derechos humanos por encima de las arraigadas barreras normativas, la interpretación que hace Maritain de su propia experiencia en el comité de la UNESCO es aún más ilustrativa: el debate transcultural, interreligioso, político o, simplemente, filosófico sobre los fundamentos morales no elimina —o, al menos, no siempre ni por lo general— todas las diferencias pre-existentes entre las partes en lo relativo a

UNESCO se presentó ante la Comisión de Derechos Humanos en el verano de 1947, llevaba el título de *The Bases of an International Bill of Human Rights: Report submitted by the UNESCO Committee on the Philosophical Principles of Human Rights to the Human Rights Commission of the United Nations*. Apréciase el uso del plural en el título del informe de la UNESCO de 1947.

13. *American Anthropologist* 49, No. 4 (1947): pp. 539-43.

14. Rhoda Howard, "Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community", *Human Rights Quarterly*, Vol. 15 (1993), pp. 315-338.

15. Lindholm, más arriba (nota 4).

sus principios y autoridades normativas fundamentales. Lejos de que esto ocurra: cuanto más debatimos, incluso aunque se den las circunstancias favorables para una conversación fluida sobre los fundamentos básicos de los derechos humanos, más descubrimos que estamos en desacuerdo y el por qué de dicho desacuerdo sobre los principios fundamentales y la autoridad normativa.

Sin embargo, esta obstinación del compromiso de la gente con su tradición normativa básica no es, en mi opinión, ni irracional ni poco razonable en general. Al contrario, casi nunca es razonable, ni viable, dejar relegado el propio sistema de creencias, valores, actitudes, sensibilidades y lealtades normativas y cognitivas. El cambio razonado de las creencias y los valores debe, casi siempre, darse poco a poco, especialmente si se va a dar gracias a la fuerza del mejor argumento. No es razonable esperar que se de un acuerdo total entre los entendidos en torno a las bases más profundas que fundamentan sus posturas en relación con los derechos humanos.

Ahora bien, el consenso auténtico y voluntario sobre la validez normativa de los derechos humanos, tal y como aparecen regulados en la Declaración Universal, puede ser el objetivo realista de un diálogo —y una cooperación práctica— que pase por encima de las barreras normativas basadas en la tradición y que vaya mucho más allá de los pequeños círculos de expertos en derechos humanos y activistas defensores de los mismos. Dicho consenso voluntario sobre la validez normativa de los derechos humanos, tal y como se ha desarrollado, 60 años después de la proclamación de la Declaración Universal, incluye miembros competentes y serios de diferentes y numerosas —y, en algunos aspectos, más o menos contrapuestas— tradiciones normativas, entre las que se encuentran las principales religiones contemporáneas del mundo, voces no religiosas e ideologías políticas. En mis propios análisis de las relaciones entre las normas de los derechos humanos y las tradiciones normativas más políticamente relevantes en la actualidad, he encontrado casos convincentes de apoyo internamente legítimo a los derechos humanos desde las bases más diversas, que van desde, por ejemplo, Su Santidad el Dalai Lama hasta Su Santidad el Papa Juan XXIII, pasando por representantes noruegos de un humanismo ateo o el profesor sudanés de derecho y pensador reformista Abdullahi An-Na'im.¹⁶

16. Discurso del 14º Dalai Lama ante la New York Lawyers Alliance for World Security y el Consejo de Relaciones Exteriores, el 27 de abril de 1994, como aparece citado en John Powers, “Human Rights and Cultural Values: The Political Philosophies of the Dalai Lama and the People’s Republic of China”, ponencia que fue presentada en el 7º Congreso de Filósofos de Oriente-Occidente, en la Universidad de Hawái, en enero de 1995; Lars Gunnar Lingås, *Human Rights: In Search for a Universal Human Identity* (Oslo: Human-Etisk Forbund, 1996); Abdullahi A. An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); finalmente, la Encíclica del Papa Juan XXIII *Pacem in terris*, publicada en Joseph Gremillion (ed.), *The Gospel of Peace and Justice: Catholic Social Teaching since Pope John*, (Maryknoll: Orbis Books, 1976), pp. 201-241. Sobre el Islam, también recomendaría estudiar a Khaled Abou el Fadl, “The Human Rights Commitment in Modern Islam”, pp. 301-364, en Joseph

Mi objetivo aquí no es el de aportar pruebas concluyentes y basadas en hechos que demuestren la amplitud y el constante aumento del apoyo a los derechos humanos, ni tampoco negar la importancia y la fuerza de las críticas realizadas supuestamente desde una perspectiva cultural, así como el rechazo a las reivindicaciones normativas universalistas de los derechos humanos. Es más, el apoyo a los principios de los derechos humanos basado en la tradición suele ser internamente refutable. Mi propósito es, más bien, el de señalar el potencial y la dinámica de los procesos continuos de validación intracultural y transcultural de los derechos humanos. El hecho de configurar un apoyo bien cimentado y estable de los derechos humanos en una tradición normativa determinada implica un *debate prolongado* y, quizás, *bastante agitado*; asimismo, es posible que se requiera *mucho tiempo* y unas *circunstancias razonablemente favorables* para que se dé una reinterpretación y una reconstrucción de las fuentes de peso y de los compromisos compartidos de una comunidad. Algunos particulares y grupos pioneros se han lanzado en ocasiones a intentar llevar a cabo una reconfiguración de su tradición normativa en cuanto al apoyo a los derechos humanos se refiere debido a experiencias irritantes: por ejemplo, la esclavitud, la discriminación racial, el genocidio, una guerra devastadora...

Como luterano que soy, el caso más ilustrativo que conozco es el de la reconstrucción doctrinal que se dio en la Iglesia Católica Romana entre 1791 y 1963, en cuanto a su postura en relación con los fundamentos normativos de los derechos humanos:¹⁷

Por razones obvias, la postura doctrinal de la Iglesia Católica Romana sobre los derechos humanos es la que más peso tiene de todas las iglesias cristianas: hay más de mil millones de católicos en el mundo. En los últimos 200 años, la posición católica ha pasado del rechazo y la condena rotundos de los derechos humanos no excluyentes a una aceptación incondicional y de principios. El papa Pío VI (1775-1799), condenó la doctrina de los derechos humanos sólo dos años después de haber sido proclamados por los revolucionarios franceses en 1789. Pío VI instruyó que los derechos humanos a la libertad de religión y de prensa eran simplemente tan incompatibles con los principios de la Iglesia como la declaración de la igual dignidad de los seres humanos (¡!). Fue seguido por posteriores papas, que en una serie de encíclicas repitieron y elaboraron el rechazo de la Iglesia a los derechos fundamentados en una igual dignidad y libertad humanas. El papa León XIII, en la *Rerum Novarum*, de 1889, dio un gran paso adelante al reconocer el derecho basado, en el principio de subsidiariedad, de los obreros a ciertas ventajas económicas y sociales —aunque no exactamente basándose en

Runzo, Nancy M. Martin y Arvind Sharma (eds.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).

17. Los dos párrafos que siguen se han extraído casi sin alterar de Tore Lindholm, "Human Rights in Christianity and in Islam?", pp. 67-99, en Suvikki Silvennoinen and Markku Suksi (eds.), *Human Rights and Religion: The Case of the Sudan* (Turku/Åbo: Institute for Human Rights, Åbo Akademi University, 1997).

sus derechos humanos. No sería hasta la llegada del papa Juan XXIII cuando la Iglesia apoyó, con una sólida base teológica, el amplio abanico de normas de derechos humanos modernos, *entonces* siguiendo a rajatabla la doctrina de la sagrada —y radicalmente no excluyente— dignidad de la persona humana.¹⁸ La encíclica *Pacem in terris*, de abril de 1963,¹⁹ y la declaración del Vaticano II, de 1965, *Dignitatis humanae personae*, así como la constitución pastoral *Gaudium et spes*, son puntos de inflexión inestimables en la pausada adopción de los derechos humanos universalistas por parte de la doctrina cristiana.

A esto se puede añadir que una antropología teológica católica de la libertad religiosa y la igual dignidad existían desde hacía mucho tiempo atrás, quizás de manera más destacada en santo Tomás de Aquino y su doctrina de que los no creyentes podrían tener una “conciencia inocentemente errónea” que —desde el momento de reconocerse— era moralmente vinculante y la Iglesia debía respetarla como tal. Por tanto, los no creyentes y los herejes podían tener una obligación moral de seguir su conciencia, incluso aunque se encontraran ante un grave error religioso.²⁰ Pero ni santo Tomás de Aquino ni ninguna otra autoridad de la Iglesia fueron capaces de extraer las pertinentes implicaciones morales y canónicas de esta doctrina, de modo que se contribuyera a legitimar, no sólo la tolerancia religiosa, sino también la protección de la igual dignidad y libertad por parte de la Iglesia.²¹

18. Podemos observar que las raíces históricas de una doctrina pública fundamental en la actualidad, como es la de la dignidad humana, no son específicamente cristianas. La doctrina fue importada al discurso antropológico moderno occidental por Ficino y Pico della Mirandola, de lo que se consideraba que era una tradición claramente no cristiana, “Hermes Trismegistos”, con raíces en el Egipto y la Grecia precristianas. La fuente más antigua que se conserva de la doctrina de la dignidad humana es una obra filosófica de M. Tulio Cicerón, *De Officiis* (escrita en el 43 a.C.). Para tener una sucinta y útil panorámica general de la trayectoria histórica de la doctrina, véase Hubert Cancik, “‘Dignity of Man’ and ‘Persona’ in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De officiis* I 105-107”, pp. 19-39, en David Kretzmer y Eckart Klein (eds.), *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse* (La Haya/Londres/Nueva York: Kluwer Law International, 2002). Por supuesto, aquí, como en otras cuestiones de evolución histórica, ello no influye para nada en la cuestión de la validez. Por cierto, la irrelevancia de los orígenes viene reforzada por el hecho de que el principal impulsor, en la Conferencia de San Francisco de 1945, de la atención oficial que la Carta de las Naciones Unidas prestaba a la dignidad humana no era otro que el mariscal Jan Smuts, de Suráfrica. Lindholm, más arriba (nota 4), p. 44; Peder Johan Anker, *The Ecology of Nations: British Imperial Science of Nature, 1985-1945* (Dissertations and Thesis No. 2/99) (Cambridge, Mass.: Harvard University, 1999), pp. 203-214.

19. El papa Juan XXIII, consciente de que moriría pronto, insistió en que la *Pacem in terris* fuera promulgada parcialmente, dada la apremiante necesidad, en su opinión, de promover bases normativas apropiadas para la convivencia pacífica mundial, tras la casi apocalíptica crisis de los misiles cubanos, en octubre de 1962.

20. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica. Complete English Edition in Five Volumes* (Westminster, Maryland: Christian Classics, 1981), Vol. 2: 674-675 (Pt. I-II, Q. 19 Art 5).

21. Véase David Little, en David Little, John Kelsay y Abdulaziz A. Sachedina, *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty* (Columbia, S.

Al estudiar durante algunos años la posible fundamentación de los derechos humanos en varias tradiciones normativas, también examiné los obstáculos al apoyo interno a los derechos humanos dentro de las principales tradiciones religiosas o humanistas seculares en el mundo actual. En ninguna de las grandes tradiciones religiosas o creencias he dado con impedimentos que no pudieran de ningún modo ser superados por reinterpretaciones o reconstrucciones internas razonables, como en el ejemplo del giro dado por la Iglesia Católica Romana entre 1791 y 1963. Esta evaluación optimista está reforzada también por la reciente experiencia en un nivel “medio” de la creación de un consenso público inter-confesional en mi propio país, Noruega: hay una serie de programas de diálogo amplio, que incluyen a representantes de la mayoría de las comunidades religiosas y sociales del país, y que han tratado cuestiones complejas sobre una ética pública común y, más recientemente, el tema de la comprensión y el compromiso mutuos en materia de derechos humanos por todas las partes implicadas en dicho diálogo.²²

Obviamente, no todas las tradiciones normativas que tienen cierta influencia política son proclives a ser reinterpretadas de modo que sus miembros estén dispuestos a aceptar los derechos humanos de acuerdo con fundamentos internamente legítimos. Una cultura o doctrina que es irreparablemente racista, o que plantea la supremacía de un grupo, no puede adoptar los derechos humanos. Ni tampoco hay muchas esperanzas en una cultura o doctrina que obligue a sus miembros a repudiar a quienes puedan tener la capacidad y motivación moral necesarias para cumplir los derechos humanos por razones justas, es decir, lo que es el respeto a la igual e inviolable dignidad y libertad de todos los seres humanos.

Sin embargo, podemos concluir que un amplio consenso sobre los derechos humanos por encima de las barreras normativas actuales basadas en la tradición parece viable y las perspectivas de que se den avances en esta dirección son razonablemente prometedoras.²³

C.: University of South Carolina Press, 1988), pp. 13-17. Una argumentación más profunda incluiría algunas voces cristianas más, fundamentalmente a fray Bartolomé de las Casas (1484-1566).

22. Inge Eidsvaag and Lena Larsen (eds.), *Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget, 1997).

23. Véase Abdullahi A. An-Na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992), Robert Traer, *Faith in Human Rights, Support in Religious Traditions for a Global Struggle* (Washington DC: Georgetown University Press, 1991), John Witte, Jr. y Johan D. van der Vyver (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives* (La Haya: Martinus Nijhoff Publishers, 1996), Runzo et al., más arriba (nota 1).

4. EL CONSENSO SOBRE LOS DERECHOS NO SUPONE UNA JUSTIFICACIÓN DE LOS MISMOS: LA OBJECCIÓN DE DAVID LITTLE

David Little ha escrito una reseña instructiva e ingeniosa en la que aborda los seis principales libros sobre derechos humanos publicados después de 1990.²⁴ Esta reseña (como dice la nota introductoria de Little) “resume el estado actual de la ‘revolución de los derechos humanos’ indicado por la adopción de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en 1948. El libro continúa explicando y evaluando algunos de los intentos reflejados en dichos libros por abordar las controversias teórico-prácticas que giran en torno al tema de los derechos humanos, especialmente la discusión de lo que supone el ‘relativismo cultural’ en lo que concierne a los propios derechos humanos”. (151)

Después de todo lo aprendido a raíz de esta reseña de Little y de compartir la mayoría de sus afirmaciones, sólo me gustaría tratar uno de sus principios, con el cual me siento obligado a estar en desacuerdo; me refiero a su rechazo al punto de vista (como él lo denomina) de que “el consenso transcultural e interreligioso no tiene una fuerza independiente que sirva como razón para aprobar las normas de los derechos humanos” (160) y a su creencia similar de que necesitamos “un patrón moral independiente de la tradición” (164) para justificar la validez universal moral de las normas de derechos humanos. Le debo una respuesta y una aclaración a Little, puesto que en un capítulo mío, impreso en uno de los volúmenes que se reseñan, se comparten en gran medida sus críticas.²⁵

Little recibe con agrado los *esfuerzos prácticos* para conseguir el mayor acuerdo posible en relación con la mejora de los derechos humanos, así como para otras normas y patrones de comportamiento deseables. Si las diferentes culturas o religiones concurren y concuerdan de hecho en reforzar diversos derechos y libertades, caso de las prohibiciones genéricas contra la discriminación, la tortura, la esclavitud y los asesinatos extrajudiciales, por supuesto que esto es de la mayor importancia práctica para los que están comprometidos con los derechos humanos. La consecución de ese acuerdo se basa obviamente más en “condiciones de la vida real” que en razones religiosas o culturales por las que tendría que

24. David Little: “Rethinking Human Rights: Religion, Relativism, and Other Matters”, *Journal of Religious Ethics*, (1999), pp. 151-177. En el apartado 4, las referencias de la página que se encuentran entre paréntesis se refieren a Little, 1999.

25. Little, más arriba (nota 24), rebate a Lindholm, más arriba (nota 2). Sirva lo siguiente como aclaración: Seguramente debido a mi poco adecuado uso del inglés, Little me conduce (158) a afirmar que todas las tradiciones occidentales de justificación típicas, incluida “una doctrina de la ley natural o una teoría liberal de los derechos naturales” [...], “se pueden calificar con seguridad como falsas”. Lo que intento decir con esto (aunque parece obvio que no lo he hecho de manera suficientemente clara) es que, aunque estas tradiciones *no* se consideran falsas con seguridad (¡Es seguro que no lo son!), los que las exponen suelen olvidar “la situación novedosa del problema mundial que, tanto por razones estratégicas como morales, necesita un consenso mundial, plural y superpuesto, sobre los derechos humanos universales” (Lindholm, nota 2 más arriba, p. 399).

alcanzarse el acuerdo. En este nivel, un “consenso superpuesto” tiene sentido desde este mismo momento y debe promoverse encarecidamente (159).

No obstante, Little rechaza la idea de la *justificación teórica* de los derechos humanos en el sentido de un consenso superpuesto:

Sin embargo, es delicado proponer la idea del consenso superpuesto como una justificación teórica para los derechos humanos. Esa propuesta sigue enfrentándose a ciertas dificultades, incluso en manos de los defensores más elocuentes. A primera vista, el hecho de que varias religiones o posiciones filosóficas diferentes converjan en el apoyo de una prescripción de comportamiento determinada (por ejemplo, una prohibición sobre los asesinatos extrajudiciales como la que existe en los instrumentos de los derechos humanos), no demuestra nada sobre la exactitud o inexactitud de dicha prescripción. Sencillamente prueba que en un momento, dado un número X de puntos de vista, han aprobado de hecho una prescripción dada. Para pasar desde “el *es al debería ser*”, habría que proporcionar un argumento adicional que mostrara de qué manera *las creencias compartidas son creencias justificadas*.

Normalmente los positivistas y convencionalistas suelen argumentar que el hecho de que las convicciones morales se compartan, de alguna manera, las justifica. Sin embargo, entre otras carencias, esto produce una tergiversación grave del carácter presente de la experiencia moral (159).

Little ahonda en este tema para resolver esta última objeción en referencia a los actos que están mal incuestionablemente y sin discusión desde un punto de vista moral, como la masacre de civiles inocentes en Srebrenica en 1995. Tales actos, afirma, no están mal porque haya un acuerdo común sobre ellos, sino que hay un acuerdo común sobre ellos (en la medida en que lo haya) porque son malos.

Ni siquiera una defensa más elaborada y matizada de la idea de consenso superpuesto, al menos como se ha desarrollado hasta ahora, es capaz de mostrar que la llamada al consenso posee una fuerza independiente como motivo para aprobar las normas de los derechos humanos (160).

Responderé a Little en dos fases. La primera expresa una crítica hacia la imagen de lo razonablemente moral que emerge, en mi opinión, del artículo crítico de Little. La segunda fase sirve para indicar cómo las creencias compartidas y cualificadas adecuadamente pueden constituir una creencia justificada.

Primera fase: una razón por la que Little rechaza la intención de apelar al consenso como razón para aprobar las normas de los derechos humanos es porque considera que nos compromete a un “procedimiento” por el cual “uno debe consultar en primer lugar un consenso existente, incluido un consenso internacional, sea cual sea el nivel de superposición que pueda tener, para determinar si las violaciones de las prohibiciones contra la masacre son moralmente erróneas o no. Dicho procedimiento es como poner el carro antes que los bueyes...” (159-160).

Por supuesto, es absurdo intentar “determinar” la validez moral de las prohibiciones a la masacre de civiles inocentes mediante la consulta de un consenso

existente, pero la razón por la que “tal procedimiento pone el carro antes que los bueyes” supone, en mi opinión, que dicha prohibición constituye un punto establecido moralmente, un “teorema” sin discusión, por así decirlo, para cualquier moralidad justificada. La propia idea de la justificación por consenso de las normas morales no se expone para “tergiversar el carácter real de la experiencia moral” mediante el argumento *reduccionista* de Little. Más allá de eso, lo que se socava es la intención de justificar *todas* las normas morales sólo partiendo desde unos principios preestablecidos: por ejemplo, desde el carácter arquimediano de la teoría moral.

Permítanme que lo explique: la gente razonable puede concebir los campos epistémicos de la validez moral en términos, por ejemplo, de la utilidad total máxima, de la voluntad de Dios, o de un consentimiento surgido de una situación contractual estipulada. Pero no dejarían que su posicionamiento moral sobre la prohibición de la masacre de civiles inocentes se decidiera únicamente de acuerdo con lo que, hasta ahora, era su apreciada teoría moral. Si dicha teoría permitiera tal masacre, la gente razonable *no* debería dejarla sin revisión, sino que debería buscar la manera de mejorarla (es decir, la interpretación de la maximización de la utilidad, o la de la voluntad de Dios, o las limitaciones que pone sobre la situación contractual, entre otros), para así evitar una implicación terrible moralmente. *Lo que es terrible moralmente, es terrible no sólo porque lo censure nuestra teoría normativa, sino porque nuestra teoría moral debe, sin duda alguna, censurar lo que es terrible moralmente.*

Una de las razones principales para elaborar las teorías morales, entre otras, es que necesitamos una teoría moral justificada para guiar las políticas, los actos y los juicios morales en situaciones y apuros prácticos *exactamente cuando lo que es correcto y erróneo ya no es incuestionable entre nosotros y deja de ser poco polémico entre nosotros también.* De esa manera desarrollaremos, revisaremos y mejoraremos nuestras teorías morales (si lo conseguimos) mediante el proceso de ensayo y error, junto con otros esfuerzos intelectuales: mediante la maximización de la coherencia y la sencillez; mediante la dirección (como sugiere Rawls) hacia un equilibrio reflexivo tanto entre nuestras interpretaciones de principios morales y nuestros juicios morales y convicciones más o menos problemáticos, como entre nuestras creencias y compromisos morales y nuestras concepciones generales sobre la realidad y, quizás, Dios y el Ser. Ahora bien, tal búsqueda del equilibrio reflexivo significa, por supuesto, pasar a centrarse en la justificación.

Admitida esta posición de lo moralmente razonable, la intención de conseguir una justificación consensuada de las normas morales *necesita* no ser peor que una justificación utilitaria, teísta o contractual de las normas morales. Mantener que uno debe *en primer lugar* calcular las utilidades, consultar la interpretación personal de la voluntad de Dios, o comprobar *primero* los principios contractuales propios, *antes de* condenar las masacres contra civiles inocentes como erróneas moralmente supone, en cada caso, poner el carro (la teoría moral) antes que los bueyes (nuestros juicios y convicciones morales indiscutibles relativamente, siempre defendidos a la luz de teorías o tradiciones más o menos complejas).

Las teorías morales, ya sean teístas, contractuales, utilitarias o consensualistas, pueden y deben contrastarse con aspectos determinados de la experiencia moral y revisarse, configurarse y mejorarse continuamente para fijar mejor los juicios y convicciones morales fijados de forma relativa.

He expresado la primera parte de mi respuesta a Little de esta manera para enfatizar el carácter falible e integral del razonamiento moral: el avance en la teoría moral surge del debate, la crítica y la escucha de la crítica, así como del aprendizaje de los errores cometidos en juicios normativos y fácticos, de nuestro descubrimiento de alternativas y de la creación de nuevas concepciones, entre otras cosas. No encontraremos en ningún lugar principios morales que estén por encima de la crítica y que no tengan que contrastarse con convicciones o juicios morales más o menos establecidos, ni con contraejemplos, puntos débiles, etc.

La segunda fase de mi respuesta a Little se dirige a sus críticas contra la opinión de que “la apelación al consenso no posee una fuerza independiente como razón para aprobar las normas de los derechos humanos” y a su afirmación de que “se debería proporcionar un argumento adicional que muestre cómo las *creencias compartidas son creencias justificadas*” (159).

Por supuesto que estoy de acuerdo con que cualquier consenso existente sobre las normas de los derechos humanos no constituya *como tal* una justificación ética de las normas de los derechos humanos. La autoridad justificativa de cualquier consenso moral existente depende de forma crucial de *cómo se califique*.

Sin embargo, un respaldo asimilado transculturalmente y compartido ampliamente en relación a las normas de los derechos humanos, codificadas en el derecho internacional actual, puede indicar que los derechos humanos son sólidos moralmente, siempre que reconozcamos, al nivel que podemos actualmente, que el sistema y la evolución de la construcción y elaboración de las normas de los derechos humanos que están codificadas internacionalmente han venido acompañadas, durante los últimos 60 años aproximadamente y en cada ocasión importante, de objeciones y críticas enérgicas, creativas e, incluso, virulentas, así como el hecho de que el sistema actual de las normas de los derechos humanos es el resultado de un proceso continuo de comprobaciones, modificaciones, compromisos y controles de calidad profundos. Aunque la atención sobre la verdad moral no ha sido el único motivo que ha guiado a los participantes en este proceso, la estructura y dinámica institucionales lo lleva hacia la construcción de unas normas bien basadas desde la perspectiva moral. Examinar los diferentes mecanismos de legitimación de los procedimientos dirigidos hacia las normas de los derechos humanos (los mecanismos de las constituciones internas, de las democracias y de las jurisprudencias, el funcionamiento de los regímenes de los derechos humanos en el nivel regional y mundial, las valoraciones en el ámbito académico, las contribuciones religiosas y la forma de funcionamiento de las redes de activistas transnacionales en pro de los derechos humanos) podría necesitar más espacio del que tengo en el presente artículo. Sin embargo, la principal defensa de los derechos humanos reconocidos y codificados internacionalmente quizá sea la siguiente: a pesar del éxito impresionante en el nivel mundial de los movimientos pro derechos humanos en relación

con el reconocimiento y el renombre públicos, hasta la fecha ninguna refutación se ha dado con éxito en el nivel intelectual en relación con la reivindicación de una legitimación moral pública en pro de los derechos humanos.

No obstante, en este momento me gustaría hacer una concesión terminológica a Little: el término de Rawls “consenso superpuesto” puede que sea un término poco apropiado, puesto que la intención es, por supuesto, referirse a las *justificaciones* transculturales, interreligiosas e “intercreencias” de las normas de los derechos humanos. Quizá confundido por la terminología del consenso superpuesto, Little pregunta a sus defensores sobre lo que considera una opinión de justificación ética mediante la convergencia total para proporcionar y “defender una *premis-a adicional*, es decir, (de nuevo) dichas *creencias compartidas son creencias justificadas*” (160). “Sin [...] el apoyo [...] de los partidarios de la opinión del consenso superpuesto basado en la premisa añadida sobre la validez especial de las creencias compartidas, un consenso superpuesto puede que sólo represente una convergencia accidental, selectiva y temporal que, incluso en términos prácticos, puede que no cree una base fiable para la cooperación prolongada. [...] Lindholm no proporciona tal defensa [...]” (160).

Creo que en este caso, Little ha seleccionado las opciones pertinentes respecto a la justificación ética de los derechos humanos de forma equivocada: “los defensores del consenso superpuesto” no tienen que elegir entre una convergencia total de facto o una premisa (siempre lejana) hasta el punto que cualquier convergencia justifique. ¡El aún incipiente consenso moral mundial sobre los derechos humanos posee con seguridad credenciales justificativas más allá del mero consenso que hablan por sí solas!

Por supuesto, Little no discrepa con esta última valoración. Su carencia, que es por lo que pregunta, es un argumento maestro para los derechos humanos que facilite, como lo ha repetido en varias ocasiones, “un patrón moral independiente de la tradición”, mediante el recurso al cual podría “ser teóricamente posible censurar a Hitler, Karadzic y Mladic por violación de las condiciones morales necesarias, ‘accepten implícitamente’ o no los términos del discurso moral a través de la participación voluntaria en la práctica.” La última observación de Little se dirige a Nino²⁶, que “al mantener la moda relativista prevaleciente cree que puede y debe evitar un patrón moral independiente de la tradición.” (164) Little continúa diciendo:

Debido a las razones que he ido exponiendo, creo, por contra, que si no se asume dicho patrón, se renunciará a una razón fundamental para la continuidad del atractivo y la fuerza de la “revolución de los derechos humanos”, es decir, la necesidad de apelar a ciertos agresores flagrantes de la moral para que respondan de acuerdo con un patrón moral común, para lo cual no debe importar quiénes sean, lo que hagan o en lo que no estén de acuerdo, ni dónde cometan sus delitos (164).

26. Carlos Santiago Nino: *The Ethics of Human Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

En mi opinión, debemos apañarnos sin un patrón moral independiente de la tradición que apoye los derechos humanos. No puede existir por razones filosóficas generales²⁷, y la elaboración personal de Little (163-164) del principio hedonista representa, al mismo tiempo que un apoyo razonable y adicional de los derechos humanos, una reivindicación lejana de un patrón moral independiente de la tradición. Sin embargo, aunque la justificación ética no puede ser independiente de las tradiciones normativas, toda la justificación ética no pertenece a *tradiciones normativas no justificadas y arbitrarias*. El hecho de que nuestra aceptación de los valores, principios y normas tanto morales como políticos sea una *aceptación crítica*, una aceptación probada y corroborada mediante los cánones del argumento y la deliberación críticos cambia mucho las cosas. Por ello, seguro que tenemos los suficientes argumentos como para “censurar a Hitler, Karadzic y Mladic por la violación de las condiciones morales necesarias”. En primer lugar, como se señaló anteriormente, ninguna buena base para las quejas se ha levantado, a mi parecer, contra la validez moral de los derechos humanos fundamentales de nuestro mundo contemporáneo, teniendo en cuenta todo, incluidas las alternativas normativas viables. Dicha razón, o buenas razones, no nos van a detener para reclamar y proclamar, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la mano, que un patrón moral aplicable universalmente y bien probado está a nuestro alcance. Asimismo, este patrón moral no depende exclusivamente de ninguna otra tradición moral para reclamar su validez, sino al contrario: el principio de solidaridad moral cosmopolita o no excluyente rodea a todos los seres humanos del mundo, se articula en términos de libertad intrínseca e igual dignidad de todos (como se ha expuesto en el apartado 1) y viene apoyado hoy en día por muchas voces que hablan en nombre de tradiciones normativas diferentes y contrapuestas. ¿Por qué esta moralidad pública globalmente afianzada no es lo suficientemente buena a ojos de Little?

¿Se debe su objeción a la insistencia de los “partidarios de la posición del consenso superpuesto”²⁸ sobre la idea de que los derechos humanos *se deberían fundar sobre una pluralidad de tradiciones normativas diversas, y quizá incompatibles?*, ¿Se debe quizá a la aceptación por parte de los “defensores del consenso superpuesto”, como es mi caso, de la opinión de que la pluralidad de las tradiciones normativas contrapuestas y, quizá, incompatibles no sólo son retos

27. Más allá de las observaciones sobre el obstinado desacuerdo moral (el texto entre las notas 14 y 15) y sobre lo moralmente razonable (la primera fase de mi respuesta a Little), podría referirme a lo que Heidegger y sus seguidores llamaban “*die Endlichkeit Menschen*”, lo cual supone uno de mis intentos para encontrarle un sentido anglosajón a la teoría hermenéutica de la tradición, cfr. Tore Lindholm: “Coming to Terms with Tradition”, pp. 103-117, en Helge Høibraaten y Ingemund Gullvåg (eds.), *Essays in Pragmatic Philosophy* (Oslo: Norwegian University Press, 1985). En resumen, Little marca su argumento, según mi interpretación, con un enfoque fundacionalista, mientras que yo mantengo un enfoque falibilista para afrontar el reto de la justificación intelectual; o bien, como sir Karl Popper hubiera dicho, para la “corroboración”. Los falibilistas han aprendido a vivir con el hecho de que el lenguaje epistemológico continúa siendo fundacionalista.

28. Léase: “justificación plural”.

a los derechos humanos, sino que también son plataformas legítimas, e incluso necesarias, para una completa demostración de la legitimidad transcultural de los derechos humanos en nuestro mundo de hoy? En este punto me gustaría pasar a tratar este último obstáculo ante la justificación plural de los derechos.

5. POR QUÉ LA JUSTIFICACIÓN PLURAL VIENE DADA POR LA RAZÓN: DESACUERDO RAZONABLE SOBRE LAS BASES DE LOS DERECHOS HUMANOS VS. EL MONOPOLIO DE LA JUSTIFICACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Por último, deseo defender abiertamente la legitimidad intelectual y la necesidad práctica de la justificación de los derechos humanos sobre bases plurales y, por el contrario, deseo criticar las monopolizaciones públicas particularistas de los derechos humanos modernos por parte de cualquier comunidad filosófica, cultural, ideológica o religiosa dadas las circunstancias de una diversidad cultural indiscutible.

Las razones de cada persona para apoyar la validez moral de las normas de los derechos humanos pueden ser varias; pero hablando por mí mismo, creo que todos los seres humanos (incluidos los no creyentes) fueron creados por Dios a su imagen y semejanza, y creo que esto es una razón obligatoria para aceptar la premisa del valor público de los derechos humanos (tal y como lo presenté en el apartado 1; sin embargo, conozco iglesias cristianas que durante la mayor parte de su historia han rechazado manifiestamente esta doctrina no excluyente sobre el estado moral igualitario de los derechos humanos, que hoy permite un apoyo cristiano de los derechos humanos). También me adhiero a una filosofía del diálogo, la cual acarrea un apoyo de los principios públicos de la igual dignidad y de la libertad inviolable de todos los seres humanos. En tercer lugar, creo que hacen falta bases morales fuertes que permitan rechazar preceptos públicos obligatorios legalmente, sancionados democráticamente y generalmente aceptados. Estos tres fundamentos complementarios que apoyan los derechos humanos no abaten mis razones para mantener la atención sobre las normas de los derechos humanos. Tengo una gran consideración, aunque no las comprenda por completo, por un buen número de doctrinas filosóficas morales contemporáneas que apoyan los principios de los derechos humanos, caso de la ética del discurso de Jürgen Habermas, la doctrina kantiana de Otfried Höffe y la “prueba trascendental” de Alan Gewirth sobre la validez moral de las normas de los derechos humanos, aunque la última no representa claramente una prueba.²⁹ Por último, he encontrado intentos filosó-

29. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992); Jürgen Habermas: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1996); Otfried Höffe, “Moral Reasons for an Intercultural Criminal Law: A Philosophical Attempt”, *Ratio Juris* Vol. 11 (1998), nº 3, pp.

ficos importantes de rechazo de la doctrina de los derechos humanos universales poco convincentes. Un caso reconocido es el de Alasdair MacIntyre, que utiliza argumentos fundacionalistas para probar su inexistencia, aunque exime su doctrina opuesta de los mismos requisitos excesivos.³⁰

Entiendo que otra gente pueda tener una experiencia o un enfoque parecido en relación con la cuestión de la validez normativa de las normas de los derechos humanos. Sin embargo, la cuestión profunda es: ¿Cómo podemos tratar razonablemente las doctrinas religiosas, ideológicas y filosóficas que mantienen otras personas y grupos para que se conviertan en fundamentos para las justificaciones de las reglas de los derechos humanos, una vez que creemos que tenemos buenas razones para rechazar la apelación a la verdad o la validez normativa de esas otras doctrinas fundacionales?

En primer lugar abordaré las justificaciones filosóficas opuestas a las normas de los derechos humanos. Por supuesto, hay que tener en cuenta que los defensores de las doctrinas filosóficas que respaldan los derechos humanos pueden y deben proponer y defender su posición como verdadera, o bien tener un argumento mejor, no sólo llevar a cabo una crítica intensa de los principios filosóficos que se les oponen. Sin embargo, no se entiende *ni se garantiza por parte del estado de una discusión razonable* que los filósofos deban pedir autorización pública sobre sus propias doctrinas filosóficas para apoyar los derechos humanos como si se tratase del único fundamento razonable de los derechos humanos, hasta el punto de que se descalifica públicamente la pertenencia a doctrinas filosóficas opuestas en el apoyo a tales derechos. Por supuesto, el cumplimiento de los derechos humanos requiere, por parte de los filósofos, la tolerancia de las doctrinas fundacionales que ellos mismos rechazan, pero la razonabilidad discursiva necesita aún más cosas: no es sólo, ni principalmente, una cuestión de tolerancia inter-filosófica.³¹

Una discusión filosófica razonable, incluso bajo circunstancias favorables, sobre las bases normativas básicas de los derechos humanos es una discusión susceptible, una y otra vez, de finalizar no en un acuerdo sustantivo, sino en un

206-27; Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Application* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

30. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory* (2ª edición. Londres: Duckworth, 1985). Compárese la crítica de MacIntyre sobre Gewirth y Dworkin (pp. 66-70) con su franco reconocimiento de que las pruebas son raras y que el ideal de la prueba es estéril relativamente en la filosofía (pp. 259-260).

31. Considero que la tolerancia implica la *desaprobación o el desacuerdo sin cualificar* de lo que se tolera; un *desacuerdo razonable*, como señalaré más adelante, debería ser públicamente cualificado mediante cláusulas con el propósito de manifestar que tal desacuerdo persiste a pesar de la razonabilidad de las partes en desacuerdo, que se debe a causas o circunstancias fuera de su propio control, y que se puede explicar en términos neutrales entre los puntos de vista que rivalizan. Un análisis filosófico lúcido sobre cómo explicar el desacuerdo público reticente, pero razonable, lo expone Harald Grimen: "Neutral Explanation of Disagreement in Liberal Political Thought", pp. 111-123, en Solveig Bø, Bengt Molander y Brit Strandhagen (eds.), *I første, andre og tredje person: Festskrift for Audun Øfsti* (Trondheim (Noruega): NTNU Filosofisk institutt, 1999).

desacuerdo razonable sobre los fundamentos de los derechos humanos. Enfrentados a esto y teniendo un gran cuidado con todos los argumentos pertinentes que ofrecen el resto de las partes para la discusión, debemos alcanzar un acuerdo sustantivo parcial o total bien cimentado. Sin embargo, es probable que descubramos que algunos de nuestros desacuerdos fundamentales básicos empiecen a mantenerse. En cuanto nos demos cuenta de que a través de la discusión razonable, incluso bajo circunstancias favorables, nuestro desacuerdo puede cambiar y, quizá, mejorar, en vez de desaparecer o rechazarse, deberemos concluir que nuestro desacuerdo es legítimo ética y teóricamente, *en la medida en que podemos conocer a través de una discusión razonable.* Cuando se garantice la racionalidad de dicho desacuerdo fundamental, nuestra filosofía sobre los derechos humanos, para que sea apropiada, debería aclarar por qué se ha instalado permanentemente el desacuerdo filosófico sobre los fundamentos de los derechos humanos.³²

A la luz del desacuerdo filosófico razonable y tenaz sobre los fundamentos filosóficos de los derechos humanos, los filósofos no deberían plantear su doctrina filosófica preferida sobre los derechos humanos como *el* fundamento universal de los derechos humanos. Está claro que los filósofos deberían ser perseverantes al proponer sus propias teorías y al criticar las de los demás, pero habría que tener en cuenta las condiciones exigidas por el hecho del desacuerdo razonable sobre los principios doctrinales básicos. Los filósofos que no cumplen con este precepto quizá se arriesguen a estar expuestos al ridículo público.

Una cuestión potencialmente mucho más grave podría ser si los miembros defensores de una religión, una tradición normativa, una cultura o una ideología concreta reivindicaran el monopolio público de la fundamentación de las normas de los derechos humanos aplicables universalmente. En este caso, el precepto para que los filósofos se encuentren en un desacuerdo fundamental constante se aplica de manera más dura: ninguna religión, tradición, grupo o ideología tiene un título exclusivo y legítimo para basar universalmente normas vinculantes de los derechos humanos hasta que, o a menos que, todas las partes que respalden los derechos humanos mediante fundamentos libremente adoptados y razonablemente sostenidos, lo hagan sobre fundamentos *idénticos* “de principio a fin”. No obstante, esta situación es utópica y no es la nuestra en absoluto.

Diversas preguntas que aparecían en la introducción de este artículo ya se pueden responder. Las preguntas eran: ¿Cómo puede darse una justificación sustancial coherente de los derechos humanos a partir de la pluralidad de la diversidad y, quizá, desde conjuntos incompatibles de premisas? ¿En qué medida es pertinente la justificación plural para los derechos humanos universales? ¿Por qué habría de preocuparse gente razonable por opciones tan aparentemente perversas y no evaluar “de frente” argumentos justificativos opuestos con el fin de configurar,

32. El análisis filosófico del desacuerdo razonable es esencial para una comprensión adecuada de los órdenes sociales plurales. Una contribución pionera es el análisis de “las cargas del juicio” de Rawls (véase la nota 6 anterior, pp. 54-58).

en la medida de sus capacidades, una “única y genuina” base razonable para los derechos humanos?

Si nos centramos en la libertad intrínseca y en la igual dignidad de todos los seres humanos y también nos damos cuenta de que nuestros obstinados desacuerdos fundamentales por encima de barreras culturales, religiosas, ideológicas y normativas son razonables, deberemos aceptar que la justificación sustantiva de los derechos humanos vinculantes universalmente, si tiene éxito, no puede concluir en otro punto que no sea la justificación plural. Como una de las partes del proyecto de la justificación de los derechos humanos, podemos empezar a exponer nuestras mejores razones, pero no podemos concluir que los derechos humanos tengan una base normativa apropiada totalmente ni que no concierna a la responsabilidad de quienes proponen bases comprensibles que difieren y son incompatibles con las nuestras. En nuestro pequeño mundo de abundante e irrevocable diversidad cultural, nuestro proyecto de justificación no puede mantenerse a menos que, y hasta que, tratemos de resolver cómo el apoyo a los procesos de los derechos humanos desde plataformas normativas que difieren, son opuestas y, quizá, son incompatibles con las nuestras, puede a pesar de todo constituir un apoyo razonable de los derechos humanos. La base de la prudencia es obvia. La base moral pública es sencilla: las partes que se reconocen mutuamente en términos de libertad intrínseca e igual dignidad no pueden dejar de tomarse en serio las bases de las otras partes para reconocerlas y, por lo tanto, las bases de las otras partes para estar obligadas por *buenas razones* a cumplir los derechos humanos como vinculantes universalmente.

Estos son mis argumentos para pensar que una justificación normativa totalmente apropiada de los derechos humanos debe, en un orden social plural, ser una justificación por encima de barreras normativas razonablemente sostenidas y, por ello, que incluya la justificación plural de los derechos humanos. Entonces, ¿qué necesita la justificación plural?

La justificación plural del sistema de derechos humanos se dará completamente en el momento en que, de forma razonable, los miembros competentes y autorizados de cada uno de los grupos de las tradiciones normativas contrapuestas mantenga que los derechos humanos aplicables universalmente están bien respaldados por parte de las diversas tradiciones normativas incluidas en el grupo. Dicho de otra manera, que razonablemente sostengan que los derechos están bien fundamentados de una manera defendible en cada una de las tradiciones normativas, incluida la suya propia.

Es verdad que esto es mucho pedir. A los efectos prácticos de tender puentes, sin adulterarla, en la diversidad cultural irrevocable, es suficiente con que *los miembros representativos de cada uno de los grupos de las tradiciones normativas sostengan, de forma razonable, que los derechos humanos aplicables universalmente están bien fundamentados en su propia tradición y tengan la confianza razonable de que otras tradiciones normativas dentro del conjunto vincularán a sus miembros de la misma manera.*

Quizá la solidaridad pública por encima de las barreras normativas, por medio de los derechos humanos universales, no tiene que ser ni siquiera “teórica”, explícita ni mantenerse como argumento válido en las discusiones. Lo que importa, podemos pensar, es que *la práctica de la solidaridad inclusiva* de los derechos humanos llegue a ser institucional, habitual, sin problemas y algo que la gente comparta aparte de las diferencias culturales y de las barreras sociales. Un interés inclusivo por los otros, de modo tal que un ser humano sea responsable de que algunas cosas no se le hacen nunca a un ser humano y de que siempre se hacen otras cosas a favor de un ser humano es, naturalmente, utópica y, sin embargo, ya no es, en la época de la mundialización compleja y de gran alcance, totalmente imposible. La tradición moderna de los derechos humanos está enraizada en un compromiso público emergente en el nivel mundial para mantener como inviolable la dignidad intrínseca de todos los seres humanos. La igual dignidad ya no es simplemente una idea metafísica estoica, sino que se está convirtiendo en un valor práctico afianzado que resuena dentro y a través de las diferencias.

Una última consideración: en una justificación plural apropiada de los derechos humanos, las partes implicadas en el proyecto de validación compartida de los derechos no están obligadas a argumentar “medio en broma” (como sucedió cuando se afirmó que “todas las ballenas tienen pulmones” frente a las premisas que establecían que “todas las ballenas son mamíferos” y que “todas las ballenas son peces”). Por el contrario, mientras se atienen o mejoran los principios y distinciones normativas fundamentales, la gente puede apreciar, y aprender de lo razonable de las convicciones de los demás. Aunque puedan estar en el aprieto de un desacuerdo persistente y razonable en cuanto a los fundamentos normativos, las personas son libres de abordar la coherencia y pertinencia de los argumentos en apoyo a los derechos humanos proporcionados por los demás. Por supuesto, también pueden sencillamente cultivar la confianza razonable en que otros aceptan los derechos humanos también.

No deseo ocultar que la intención de la justificación plural de los derechos humanos invita a un diálogo y a un debate público serios que traspasen las barreras normativas existentes. Pero tal discurso público puede producir más luces que sombras, una vez que los participantes se reconozcan mutuamente como seres humanos libres e iguales y comprendan, asimismo, que comparten la dificultad del desacuerdo razonable.