



# LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SUS DESAFÍOS (LOS "DERECHOS ESPECIALES" DE LAS MINORÍAS)

---

*José Antonio Seoane*

Si el tema que concita ahora nuestro interés, la universalidad de los derechos humanos, fuese una cuestión indiscutida, –al margen de invalidar posiblemente nuestro esfuerzo argumentativo– se ajustaría sin fisuras a la siguiente afirmación: "Los derechos humanos son universales: en esta convicción –creo– coincidimos todos"<sup>1</sup>. Con todo, el autor de la misma, el profesor D'Agostino, advertido de la complicación del asunto, se traslada de inmediato a un prudente tono adversativo, mediante el que evidencia la controvertida realidad de la situación: "Pero a través de qué categorías, con qué lenguaje, recurriendo a qué paradigmas se expresa su universalidad, es un problema absolutamente abierto y tormentoso"<sup>2</sup>. En cualquier caso, equilibrando ambos extremos, un reconfortante inciso final orienta y ampara la tarea de elucidación de quienes lo afrontan: "Ciertamente no seremos nosotros quienes lo resolvamos

1. D'AGOSTINO, F., "Premessa", en AA.VV., *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*. Studi raccolti da Francesco D'Agostino, Torino, Giappichelli, 1996, p. 5.

2. *Ibid.*, p. 5.

por completo. Pero ya habremos hecho un buen trabajo si llegamos a cobrar conciencia de él plenamente"<sup>3</sup>.

La pluralidad cultural y axiológica de las sociedades contemporáneas propicia un arduo, permanente y fecundo debate en torno a la universalidad de los derechos humanos. Con la finalidad de contribuir, siquiera mínimamente, al esclarecimiento de tan controvertido asunto, procuraremos dialogar críticamente con algunas propuestas contemporáneas que cuestionan la condición universal de los derechos humanos, centrando nuestra atención particularmente en la demanda de los denominados "derechos especiales" de las culturas minoritarias.

## 1. LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos, como elemento emancipador<sup>4</sup> o antidoto contra la instrumentalización del ser humano<sup>5</sup>, a través del

3. *Ibid.*, p. 5.

4. "[L]os derechos humanos no son meros postulados de "deber ser". Junto a su irrenunciable dimensión utópica, que constituye uno de los polos de su significado, entrañan un proyecto emancipatorio real y concreto, que tiende a plasmarse en formas históricas de libertad, lo que conforma el otro polo de su concepto". (PÉREZ LUÑO, A.-E, "La evolución del Estado social y la transformación de los derechos fundamentales", en OLIVAS, E., *Problemas de legitimación en el Estado social*, Barcelona, Trotta, 1991, p. 105).

5. Los derechos humanos constituyen "una herramienta imprescindible para evitar un tipo de catástrofe que con frecuencia amenaza a la vida humana. Sabemos, aunque preferimos no recordarlo todo el tiempo, que nuestra vida está permanentemente acechada por infortunios que pueden aniquilar nuestros planes más firmes, nuestras aspiraciones de mayor aliento, el objeto de nuestros afectos más profundos. No por ser obvio deja de ser motivo de perplejidad el hecho de que este carácter trágico de la condición humana esté dado, además de por la fragilidad de nuestra constitución biológica y por la inestabilidad de nuestro entorno ecológico, por obra de nosotros mismos. Para un observador externo debe ser realmente patético el espectáculo de estos pobres seres cuya conciencia se prolonga por apenas unas décadas y cuyos penosos intentos de dar sentido a su vida durante ese breve lapso se ven muchas veces frustrados por interfe-

cual se compendian los objetivos primordiales de una humanidad en cuestión, han de ser radicalmente universales. La universalidad de los derechos humanos deviene, entonces, un reto. No se trata de un hecho ni un dato, sino de una conquista; ha de ser un presupuesto y, sobre todo, una meta<sup>6</sup>. El paradigma de la reivindicación de esta universalidad viene representado por la Declaración universal de derechos humanos –adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas por medio de su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948–, calificada como "la expresión de la conciencia jurídica de la humanidad"<sup>7</sup>. La preten-

encias mutuas. Estas colisiones se producen no sólo por la escasez de recursos externos para satisfacer intereses sino también por la práctica de muchos de utilizar a sus congéneres como otro tipo de recursos, sea para asegurar su propio bienestar, sea para materializar alguna visión peculiar del bien absoluto. Esta práctica de usar a los hombres como instrumentos es, por supuesto, mucho más desastrosa cuando, como suele suceder, es llevada cabo por los poderosos, por quienes tienen acceso a las armas o a otros medios para someter a sus semejantes en gran escala.

El antídoto que han inventado los hombres para neutralizar esta fuente de desgracias es precisamente la idea de derechos humanos". (NINO, C. S., *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona, Ariel, 1989, pp. 1 y 2).

6. Una compendiosa y elocuente explicación de distintas etapas históricas de la implantación de la universalidad de los derechos humanos en BOBBIO, N., "Presente e avvenire dei diritti dell'uomo", en *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990 e 1992, sobre todo pp. 21-24. (Traducción española de A. Ruiz Miguel: "Presente y porvenir de los derechos humanos", *Anuario de derechos humanos*, 1, 1981, y de R. de Asís Roig: "Presente y porvenir de los derechos humanos", en *El tiempo de los derechos*, Madrid, Sistema, 1991).

7. TRUYOL Y SERRA, A., *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1977, p. 31.

La necesidad de universalizar los derechos humanos empieza a manifestarse unos años antes, en las postrimerías de la segunda guerra mundial, a la vista de las atrocidades y los crímenes perpetrados a lo largo de ese período: "Si se me pidiera que citase la fecha más importante de la historia y prehistoria de la raza humana, contestaría sin vacilación: el 6 de agosto de 1945. La razón es sencilla. Desde el alborar de la conciencia hasta el 6 de agosto de 1945 el hombre hubo de vivir con la perspectiva de su muerte en tanto que *individuo*; a partir del día en que la primera bomba atómica eclipsó el sol en la vertical de

sión es sencilla: hallar un núcleo de valores o criterios universalmente aceptados y respetados; enunciar los principios ético-jurídicos mínimos de una sociedad, en este caso de la *communitas universalis*<sup>8</sup>.

La consecución de este objetivo exige acreditar la universalidad de los derechos humanos en el plano teórico; esto es, señalar las condiciones que permiten afirmarla, en particular aquélla que sirve de fundamento a los derechos humanos.

## 2. EL FUNDAMENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS: LA UNIVERSALIDAD DE LA DIGNIDAD

1. *El fundamento de los derechos humanos: la dignidad.* Los derechos humanos (universales) han de ser entendidos como "un nuevo *ethos*, como una importantísima *preceptística humanitaria y laica*, despejada de mitos pero también inspirada en las grandes ideas de las religiones tradicionales (de Oriente y de Occidente), reforzada por las vigorosas aportaciones del pensamiento filosófico occidental. Este nuevo *ethos* laico también ha dado vida a una poderosa construcción de ingeniería social. Se trata de innovaciones que se han introducido –préstese atención– a nivel universal. Se han tratado de fijar algunos cánones generales de conducta, que deberían valer para todo el mundo [...] Los derechos humanos, por lo tanto, se basan en un generoso deseo de *unificar el mundo*

Hiroshima, la Humanidad en su conjunto ha tenido que vivir con la perspectiva de su extinción como *especie*". (KOESTLER, A., *Jano*, versión española de I. Ruiz Alcain, Madrid, Debate, 1981, p. 13).

8. Los intentos en este sentido se suceden. Un reciente ejemplo es la *Declaración de una Ética mundial* del Parlamento de las religiones del mundo (1993), es decir, "un acuerdo básico en cuanto a valores vinculantes, criterios inamovibles y actitudes personales básicas". (KÜNG, H.; KUSCHEL, H.-J. (eds.), *Hacia una Ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*, trad. J. M. Bravo Navalpotro, revisión J. Sierra, Barcelona, Trotta, 1994. La cita es de la página 9).

prescribiendo ciertas *líneas directrices* que todas las estructuras gubernativas deberían observar. Constituyen el intento de indicar los *valores* (el respeto a la dignidad de la persona humana) y los *disvalores* (la negación de aquella dignidad) que todos los Estados deberían asumir como criterios de discriminación en sus acciones. En una palabra: los derechos humanos constituyen el moderno intento de introducir la razón en la historia del mundo<sup>9</sup>.

Ahora bien, ¿cuál es el fundamento de este nuevo *ethos* que hace posible la universalidad de los derechos humanos? La noción que aglutina y sustenta la universalidad de los derechos humanos es "la noción moderna de dignidad, usada actualmente en un sentido universalista e igualitario, con la que nos referimos a la inherente "dignidad de los seres humanos" o a la dignidad del ciudadano. La premisa aquí subyacente es que todo el mundo la comparte"<sup>10</sup>. Por consiguiente, la dignidad de la persona, su emi-

9. CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, trad. A. Pentimalli Melacrino y B. Ribera de Madariaga, Barcelona, Ariel, 1991, p. 228. Acaso cabría reprochar a Antonio Cassese el olvido de las aportaciones de pensamientos filosóficos orientales o, en general, distintos del occidental. Es cierto que el sustrato filosófico del que se nutren los derechos humanos es radicalmente occidental; pero también lo es que en otros sistemas filosóficos hallamos ideas, valores e instituciones semejantes a las que han servido de base o fundamento a los derechos humanos, y precisamente por ello es legítimo y deseable apelar a la universalidad. (Al respecto cfr. CARR, E. H; CROCE, B.; GANDHI, M. y OTROS, *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1976).

10. TAYLOR, C., "The Politics of Recognition", en GUTMANN, A. (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 27. (Traducción española de M. Utrilla de Neira: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993). Luego en GUTMANN, A. (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, y –con leves retoques– en TAYLOR, C., *Philosophical Arguments*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1995. (Traducción española de F. Birulés Bertrán: *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997). Cfr. también TAYLOR, C., *The Malaise of Modernity*, Toronto, Anansi, 1991; *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, p. 46. (Traducción española de P. Carbajosa Pérez: *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, I.C.E./U.A.B., 1994).

nencia en el plano del ser, es la cualidad que posibilita o legitima propugnar la universalidad de los derechos.

Pero ha de precisarse algo más la caracterización de la dignidad: "La política de la dignidad igualitaria se basa en la idea de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto [...] Así, lo que se destaca como valioso es un *potencial humano universal*, una capacidad que todos los seres humanos comparten. Este potencial, más que cualquier cosa que una persona haya podido haber hecho con él, es lo que asegura que toda persona merece respeto. Más aún, nuestro sentido de la importancia de la potencialidad tiene un alcance tan vasto que llegamos a extender esta protección incluso a personas que por alguna circunstancia son incapaces de realizar su potencial de modo normal –por ejemplo, personas discapacitadas o en coma–"<sup>11</sup>.

En suma, la dignidad de la persona, en cuanto potencial humano universal, es presupuesto o fundamento de la universalidad de los derechos humanos: una condición o cualidad universalmente compartida por los seres humanos. La dignidad de la persona se erige en principio incondicionado o absoluto, que no admite excepción ni sustitución. Se trata de un principio fundamental y fundamentante: la persona es el presupuesto y el fin del orden moral y del orden jurídico. En atención a su unicidad, individualidad o irrepetibilidad, toda persona es merecedora de consideración y respeto<sup>12</sup>. En plano interindividual, tal exigencia remite a la obligación de respetar a todos los seres humanos, exigencia que se ajusta a la segunda fórmula del imperativo categórico kantiano: "Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la

11. TAYLOR, C., "The Politics of Recognition", cit., pp. 41 y 42.

12. Así es formulado por Kant en su *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*: "En el reino de los fines todo tiene un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una *dignidad*". (KANT, I., *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, edición bilingüe y traducción de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996, p. 199 [Ak.434]).

persona de cualquier otro siempre a la vez como un fin, nunca meramente como medio"<sup>13</sup>, completada con la primera fórmula del citado imperativo categórico: "Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal"<sup>14</sup>.

Revalidar lo afirmado requiere que la dignidad se asiente en una condición propia del ser humano que confirme y justifique su eminencia en el plano del ser; una cualidad o atributo privativo del ser humano, que lo diferencie y eleve por encima del resto de los seres, y que, en consonancia con la universalidad de la dignidad, esté presente en todos los seres humanos: el *lógos* (lenguaje o palabra y racionalidad).

La palabra o el lenguaje es la primera acepción de *lógos*, que enfatiza la dimensión colectiva del término. El ser humano es, por naturaleza, un animal social; y además, es el único entre los animales que posee palabra o lenguaje. El *lógos* es, pues, un rasgo distintivo del ser humano frente al resto de los animales, un rasgo humanizante y socializante<sup>15</sup>, que dispone además de una dimensión moral<sup>16</sup>.

El término *lógos* tiene otra notable traducción: razón o racionalidad. La razón es el criterio por excelencia del actuar humano,

13. *Ibid.*, p. 189 [Ak.429].

14. *Ibid.*, p. 173 [Ak.421].

15. "La razón por la cual el hombre, es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra". (ARISTÓTELES, *Política*, I, 2, 1253a. Utilizamos la edición bilingüe y traducción de J. Marías y M. Araújo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2ª edición, reimpresión, 1997).

16. "La voz (*phoné*) es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad". (*Ibid.*, I, 2, 1253a).

su criterio vital. La racionalidad presenta dos notas: la exclusividad –pertenece sólo al ser humano, y no al resto de los seres vivos– y la universalidad –está presente en cada uno de los seres humanos, sin excepción–. Esta noción de racionalidad es una noción *potencial*: el ser humano es un animal racional, que sigue siendo racional aunque se comporte de modo contrario a lo que la razón indica; no siempre *es* o *actúa* de modo racional, pero siempre mantiene su *capacidad* de razonar.

En el ámbito práctico la racionalidad se manifiesta como ajustamiento. A diferencia del resto de los seres, que están ajustados a su medio, el ser humano debe ajustarse a la realidad: debe considerar la realidad, y antes de realizar su acto "[t]iene que elegir, o hacer la justeza misma, *facere iustum*, justificar. Mientras en el animal su conducta está exhaustivamente determinada, en el hombre exige un mecanismo de justificación"<sup>17</sup>. La condición moral del ser humano reclama enjuiciar la realidad y dar razón o justificar las acciones. La noción potencial de la racionalidad permite tanto el comportamiento racional como el irracional, puesto que el ser humano, que debe atender el consejo de la razón, no siempre lo hace. Sin embargo, es preciso que lo haga, ya que existe un "imperativo *ontológico* hacia la racionalidad": el ser humano no tiene sólo la oportunidad de ser racional, sino que debe serlo (normatividad de la razón).

La obligación de ser racional o de actuar racionalmente es de carácter *ontológico*, fundamentada en nuestra capacidad de auto-realización; constituye un compromiso con el pleno desarrollo de nuestras potencialidades humanas<sup>18</sup>. Este desarrollo, que persigue alcanzar el fin último del ser humano, la vida plena, sólo puede ser

17. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Madrid, Alianza, 1986, pp.346 y 347. Cfr. también LÓPEZ ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid, Alianza, 1995, pp. 47 y ss.

18. RESCHER, N., *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 207. (Traducción española de S. Nuccetelli: *La racionalidad. Una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, Madrid, Tecnos, 1993)



enteramente logrado con el concurso de la razón<sup>19</sup>. La autorrealización –que acredita nuestra naturaleza teleológica o de finalidades– implica la reivindicación de la libertad y subraya nuestra dimensión moral o axiológica. La racionalidad no es seguida por ser meramente un deber impreso en la naturaleza humana, por constituir un mandato de carácter necesario, sino en atención a nuestra finalidad de autorrealización, que implica un nuevo deber: la construcción, la definición de la personalidad. La función axiológica de la racionalidad es orientarnos en nuestro objetivo de consecución de la vida plena<sup>20</sup>. Para ser más precisos, el ser humano sólo puede alcanzar o aproximarse a la plenitud a través de las condiciones apuntadas: a través de la racionalidad y del lenguaje; el ser humano logra su plenitud vital racional y dialógicamente.

2. *Dignidad constitutiva o potencial y dignidad individual o actual*. Una noción potencial o constitutiva de la dignidad no es suficiente. Toda potencia requiere ejercitarse. La dignidad –en cuanto potencial humano universal– constituye un principio de naturaleza estática, que enmarca u orienta las conductas en los órdenes ético y jurídico<sup>21</sup>; se completa con el concurso de otros principios, de naturaleza dinámica, en particular la libertad, a través

19. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, 7, 1098a; VI, 2, 1139a-b. (Empleamos la traducción de J. Pallí Bonet: *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 1985).

20. El ser humano como ser de finalidades o de tendencias, cuya finalidad suprema es la *eudaimonía*, la felicidad, o mejor todavía, la vida lograda, la vida plena. (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, I, sobre todo 7-8, 11097a-1099b).

21. "Del carácter de fin en sí mismo del hombre [Kant] no deduce nunca que ese "fin" deba ser promovido o "realizado" de algún modo. Ese carácter indica más bien una condición mínima bajo la cual deben estar todas nuestras actividades intencionales". (SPAEMANN, R., "Sobre el concepto de dignidad humana", trad. D. Innerarity, *Persona y Derecho*, 19 (1988/2), p. 27. Luego en SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Madrid, Rialp, 1989, pp.89-123).

de los cuales se va configurando la personalidad, perfilando o definiendo la biografía de cada ser humano.

Esta distinción no es arbitraria o injustificada, pues emana de la propia condición o naturaleza humana, que apunta a la imperiosa necesidad de abandonar un estado estático de mera potencia. Ante todo, el ser humano presenta una estructura dinámica. Su vida es esencialmente quehacer, actividad<sup>22</sup>. La persona se manifiesta y se realiza mediante su acción (*prâxis*), su comportamiento, sus relaciones, y tal actividad la mantiene en incesante evolución desde el nacimiento hasta la muerte<sup>23</sup>: el ser humano como proyecto (*êthos* como acto o actualización, como *enérgeia*)<sup>24</sup>.

22. Hannah Arendt habla de "la capacidad humana para la acción, para comenzar procesos nuevos y espontáneos sin los cuales los hombres nunca darían comienzo a su existencia". (ARENDR, H., *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958, pp. 230 y 231. Traducción española de R. Gil Novalés: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993). "Sin la acción, sin la capacidad de comenzar algo nuevo y de este modo articular el nuevo comienzo que entra en el mundo con el nacimiento de cada ser humano, la vida del hombre, que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte, sería condenada sin salvación". (ARENDR, H., "Labor trabajo y acción. Una conferencia", en *De la historia a la acción*, trad. F. Birulés, Barcelona, Paidós, 1995, p. 107).

23. Han subrayado esta tarea de creación de la persona, entre otros, Alasdair MacIntyre: la vida como narración o búsqueda narrativa (*After Virtue: A Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 2nd edition, 1985, pp. 205-219. Traducción española de A. Valcárcel: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987); Charles Taylor: la vida como cambio o devenir (*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massachussets, Cambridge University Press, 1989, pp. 45-50. Traducción española de A. Lizón; revisión técnica de R.A. Díez: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996); Xavier Zubiri: carácter "definitorio" pero no "definitivo" de cada acto vital (*Sobre el hombre*, cit., pp. 392-393).

24. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, en particular I, 7-8, 1098a-1099a.

"Una meta plausible, o buena para el hombre, tendría que ser algo semejante a la *eudaimonia* aristotélica: estaría en la categoría de actividad". (MACKIE, J. L., "Can there be a right-based moral theory?", en WALDRON, J. (ed.), *Theories of Rights*, New York, Oxford University Press, 1984, p. 175).

Además, el ser humano presenta una estructura abierta porque, entre otros extremos, es imperfecto, indigente, y porque además su humanidad se realiza y culmina en la relación, en la comunicación, en el diálogo. El yo es un ser humano disminuido si permanece ensimismado. A través de este movimiento de apertura el ser humano trasciende su individualidad, se enriquece y, en la culminación de la relación interpersonal, llega a convertir su particular proyecto vital también en proyecto común.

3. *La dignidad individual o actual: libertad e igualdad.* Junto a la dignidad surge un segundo principio, la libertad, conforme a la cual toda persona ha de elegir aquello que quiere ser. Cada ser humano es el protagonista de su propia vida; cada uno es, en cierto modo, configurador de su modo de ser<sup>25</sup>. A través del ejercicio de la libertad el ser humano sale del círculo de necesidad e inmediatez a que le aboca su naturaleza animal y ensancha las perspectivas de su porvenir, buscando remedios para solucionar sus limitaciones. Guiado por la razón, el ser humano se forma y transforma a sí mismo –y a la sociedad– a través de la acción<sup>26</sup>. Y esta condición no es facultativa: el ser humano está irremediablemente condenado a actuar y construir su vida<sup>27</sup>; a ser original<sup>28</sup>.

25. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, III, 5, 1113b-1114b.

26. "La *prâxis* es fundamentalmente conducta, o sea modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esa conducta lleva consigo un *lógos* que la orienta y perfecciona". (LLEDÓ ÍÑIGO, E., "Introducción", en ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, cit., p. 54).

27. "El hombre se ve inexorablemente compelido a resolver la situación en la que está. [...] El hombre, inexorablemente, tiene que resolver esa situación en una o en otra forma, y al resolverla perfila la figura de lo que él es o de lo que va a ser en realidad. Y precisamente ese perfil y esa figura es indeterminada antes de la decisión del hombre, y por tanto, lo que el hombre hace es determinar, no el ser hombre sino el cómo ser efectivamente hombre". (ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., p. 390).

28. "Dentro de la vida social y jurídica [...] la originalidad de la decisión humana reside en la libertad. Que un acto es originalmente atribuible a la persona humana quiere decir que es un acto libre. El actuar necesario –no libre– de un ser no es original suyo, sino imputable a las fuerzas exteriores que lo

En suma, el valor de la libertad deriva de la capacidad que protege, que no es otra que la capacidad para expresar el carácter personal en la propia vida.

La libertad tiene una limitación infranqueable: la dignidad<sup>29</sup>. Precisamente el reconocimiento y consideración de la dignidad, propia y de los demás, en el ámbito de nuestras actuaciones exige que la libertad vaya acompañada de la responsabilidad<sup>30</sup>. El ser humano no puede desarrollar su proyecto o tarea de construcción vital de cualquier manera, sino que ha de hacer frente a la realidad y ajustarse y responder ante ella<sup>31</sup>. La respuesta es la libre elección o decisión adoptada ante una situación, tras ponderar las distintas circunstancias, y como tal es manifestación creadora de nuestra persona. Simultáneamente, al responder nos adherimos a nuestros actos, nos comprometemos; adquirimos a asumimos una respon-

impulsan o a las fuerzas naturales impresas en su ser. El acto *necesario* —en el sentido más obvio del término— es siempre, de un modo u otro, un acto *dado*, aunque responda a fuerzas interiores del ser como es el caso de los movimientos del animal. Por eso el ser no responde de esos actos.

El acto *original* es un acto *no dado* ni necesario, sino que tiene su origen en el ser, por decisión de la que él es dueño". (HERVADA, J., *Cuatro lecciones de derecho natural*, Pamplona, Eunsa, 3ª edición revisada, 1993, p. 29).

29. La dignidad de la persona "—como realidad exigible y equitativamente distribuida—solamente pued[e] ser un concepto mínimo que señala un último e infranqueable residuo del propio ser como autodeterminación moral posible". (SPAEMANN, R., "Sobre el concepto de dignidad humana", cit., pp. 26 y 27).

30. "La idea de libertad implica la obligación de respetar la dignidad del otro; es decir, *la responsabilidad ética*, política y social. Ambas cosas son esenciales: la libertad se destruye sin su complemento de responsabilidad. Una actuación responsable supone a su vez la libertad". (KRIELE, M., *Liberación e ilustración. Defensa de los derechos humanos*, trad. C. Gancho, Barcelona, Herder, 1982, p. 52).

31. "El hombre tiene que hacerse cargo de la realidad, de la realidad de las cosas, y de sí mismo en tanto que realidad. Lo cual significa que en la más modesta de las experiencias específicamente humanas, es decir, en aquello que entra en juego la inteligencia sentiente, el hombre juega una doble función: por un lado, es quien está en la situación, y por otro, es quien tiene que resolverla". (ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., p. 386).

sabilidad por ello<sup>32</sup>. Por consiguiente, la libertad significa, de una parte, la autodeterminación libre, esto es, la facultad de elección y de decisión sobre nuestras acciones y los medios para llevarlas a cabo; de otra, la autodeterminación responsable, es decir, hacerse cargo o responder de las consecuencias de esas acciones libremente escogidas.

Con el concurso de la libertad, de la facultad de autodeterminación libre y responsable, se hace posible el tránsito de la dignidad potencial o constitutiva a la dignidad actual o individual. Nuestra condición de seres libres permite y exige que moldeemos nuestra personalidad por medio de un sinfín de decisiones y acciones que configuran paulatina e incesantemente nuestra persona. No obstante, la actualización universal de la dignidad no resulta colmada a través de la libertad, y demanda un principio adicional. También como afirmación y como despliegue de la dignidad del ser humano, cabe proclamar la igualdad de todas las personas. Es preciso que se dispongan, de modo universal, las condiciones que hacen posible el cumplimiento y respeto de la dignidad, y los medios que permiten a cada ser humano desarrollar su proyecto vital, a la luz del principio de libertad.

Entre ambos principios dinámicos, libertad e igualdad, debe existir un equilibrio. La una precisa de la otra: no son exigencias

32. "No es un azar que en todos los idiomas cultos se hallen en mutua conexión etimológica y semántica la responsabilidad y la respuesta, la adhesión física y moral de la persona a sus actos y la acción de responder a la pregunta de otro. El verbo latino *respondere* expresa la acción recíproca de *spondere*, "empeñarse", "obligarse a", o "prometer"; y la raíz de uno y otro término es el verbo griego *spendô*, "practicar una libación" o "concertar un pacto", del cual es hijo el sustantivo *spondê*, "la oferta de una libación" o "la acción por ella santificada" [...] "Responder", en consecuencia, es empeñarse, obligarse o comprometerse, prometer algo recíprocamente; y "responsabilidad", la perdurable vinculación física y moral de quien así se empeña, obliga o compromete". (LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 453 y 454. Cfr. también LAÍN ENTRALGO, P., *Idea del hombre*, Madrid, Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, 1996, p. 195).

contrapuestas o alternativas, sino convergentes<sup>33</sup>. La disyuntiva o alternativa entre ambas es falsa, es "una alternativa puramente abstracto-teórica, sin ninguna correspondencia en la realidad"<sup>34</sup>. No debe prescindirse de una para favorecer o fortalecer a la otra, ni debe subrayarse en exceso alguna de las dos frente a la otra; ambas, en su justa medida, son necesarias para el desarrollo del ser humano<sup>35</sup>.

La igualdad se apoya en la más elemental exigencia de la justicia: tratar del mismo modo lo igual y de modo distinto lo desigual. Implica reconocer la diferencia. La condición humana y la dignidad que lleva aparejada nos une y equipara; una vez que decidimos desarrollar nuestras potencialidades, configurar nuestra personalidad, empezamos a diferenciarnos. La búsqueda y obtención de la igualdad reclama una doble actitud: inicialmente, respeto, consideración de cualquier persona como ser digno, autónomo e igual a los demás en cuanto persona; en segundo lugar, ante la evidencia de ciertas desigualdades reales —que puedan vulnerar la dignidad constitutiva—, una toma de posición activa, de compen-

33. "La libertad es un bien, y las personas tienen derecho a ella, pero únicamente dentro de un orden en el que cada uno tenga en principio una libertad igual [...] Ciertamente, la idea de libertad *igual* para *todos* exige, como postulado previo, un derecho igual de todos al respeto de sí mismo y al respeto de los demás. Pero decir, o incluso simular decir, que ello subordina la libertad en general a la igualdad en general sería absurdo". (MacCORMICK, N., "Taking the "Rights Thesis" Seriously", en *Legal Right and Social Democracy: Essays in Legal and Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 150. Traducción española de M. L. González Soler: "La "tesis de los derechos" en serio", en *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre Filosofía jurídica y política*, Madrid, Tecnos, 1990).

34. KRIELE, M., *Liberación e ilustración...*, cit., p. 58.

35. "Si la *libertad* extrema conduce a una extrema desigualdad, a la dependencia y a la opresión, quiere decir que equivale justamente a la *falta de libertad*, o lo que es lo mismo a la existencia de dependientes y oprimidos. [...] Y al revés: si el establecimiento de la *igualdad* tiene que hacerse a costa de la libertad, quiere decirse que no existe igualdad sino una *desigualdad* entre los dueños del poder que quieren imponer la igualdad y quienes están sometidos a su poder". (*Ibid.*, p. 58).

sación y equiparación, que persiga la nivelación de oportunidades de todas la personas.

4. *La tarea de los derechos humanos: la actualización (universal) de la dignidad.* El concepto potencial de dignidad "no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo que se expresa por medio del término "derecho humano". Y, a la vez, no tiene la misma operatividad que aquél"<sup>36</sup>.

El instrumento empleado para "actualizar" la dignidad, para contribuir a la promoción y desarrollo del ser humano, y hacerlo de manera universal, sin otro fundamento que el aludido de la igual dignidad de todos los seres humanos, es el de los derechos humanos. El tránsito entre los dos momentos de la dignidad, la dignidad en cuanto potencia o dignidad constitutiva y la dignidad individual o dignidad en acto, pretende ser cubierto por medio de los derechos humanos: ellos señalan las condiciones mínimas que hacen posible o facilitan tal traslación, los contenidos éticos y jurídicos indispensables, los bienes básicos. Articulados en torno a los tres principios mencionados, la dignidad, la libertad y la igualdad, los derechos humanos representan el instrumento por excelencia para la perfección y desarrollo del ser humano y de la entera humanidad.

En conclusión, la dignidad representa el criterio de atribución, el título en virtud del cual unos derechos, "a título de derechos humanos, se asignan a la condición misma de ser hombre, con independencia de cualidades tales como el rango social, la fuerza física, intelectual o moral, las virtudes y los talentos por los que los hombres difieren unos de otros"<sup>37</sup>, y que tienen como finalidad posibilitar, universalmente, el desarrollo de cada persona.

36. SPAEMANN, R., "Sobre el concepto de dignidad humana", cit., p. 15.

37. LEVINAS, E., "Droits de l'Homme et Bonne Volonté", en *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991, p. 231. (Traducción

### 3. LOS DESAFÍOS A LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos tienen vocación universal. La naturaleza emancipadora a la que aludíamos antes no restringe —no podría hacerlo sin traicionar su condición— su ámbito de aplicación a un tipo de ser humano específico, sino que se dirige a la colectividad humana; su razón de ser consiste en posibilitar el desarrollo de todos los miembros de la humanidad, no sólo de un pequeño y selecto sector de privilegiados. Sin embargo, en los últimos años han proliferado distintas corrientes que, surtidas de variados argumentos, cuestionan la afirmación de la universalidad de los derechos humanos. En consecuencia, revalidar la vigencia de la universalidad requiere comprobar el alcance, rigor y acierto de tales tesis y en qué medida pueden obstaculizarla o afectarla.

#### A) *La regionalización y la sectorialización de los derechos humanos. La universalidad circunstancial*

La universalidad de los derechos humanos convive con dos tendencias aparentemente contradictorias o antagónicas a ella. De una parte, la "regionalización" de los derechos humanos, esto es, "la elaboración de tratados y mecanismos de control regionales (para Europa occidental, América Latina, África) que, por el hecho de estar pensados para Estados relativamente homogéneos en el plano cultural e ideológico y también en el económico y político, son más congeniables y, por tanto más aceptables para los Estados"<sup>38</sup>. De otra, la "sectorialización" de los derechos humanos: "tras haber proclamado algunos textos generales de amplio

española de J. L. Pardo: "Derechos humanos y buena voluntad", en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en el otro*, Valencia, Pre-Textos, 1993).

38. CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, cit., pp. 79 y 80.



alcance (sobre todo la Declaración de 1948 y los Pactos de 1966) la comunidad internacional ha empezado a ocuparse de *problemas* específicos (el trabajo forzado, la discriminación racial, la igualdad entre los sexos, la libertad sindical, la religiosa, etc.) o de *categorías de individuos* específicas (las mujeres, los niños, los ancianos, los presos, los minusválidos, los refugiados, los apátridas, etc.)<sup>39</sup>.

Sin embargo, este doble movimiento de particularización de los derechos humanos no contraviene la universalidad. En lugar de obstáculos son desarrollos o concreciones de algunos valores y principios comunes, una segunda y necesaria etapa en el devenir de los derechos que refuerza su exigencia y legitimidad. Tras enunciar los principios o derechos con carácter universal o general, el descenso al contacto inmediato con un sector de la realidad sintetiza la experiencia jurídica y precisa aquellas situaciones que merecen un trato específico. Este contacto con la experiencia revitaliza los derechos y permite no incurrir en el formalismo o la naturaleza meramente ideal, por cuanto los derechos no deben ser entendidos como principios a priori, elaborados al margen de la realidad empírica, sino derivados y obtenidos, por abstracción, a partir de la experiencia.

Precisamente la necesidad de eludir el carácter abstracto y formal en el ámbito de los derechos humanos exige traspasar el nivel de los principios. Éstos, en tanto que propuestas de alcance general y universal, permanecen siempre en un plano más teórico, de existencia potencial. Mas su operatividad requiere el momento sintético, el acercamiento a la situación concreta de la realidad que pretende ser protegida por los derechos humanos, para así alcanzar la existencia actual –tarea que es encomendada al conocimiento

39. *Ibid.*, p. 80. Un examen en detalle de las circunstancias que dificultan la universalidad y los argumentos y respuestas a tales inconvenientes en las páginas 59-80.

prudencial<sup>40</sup>. Si los derechos humanos aspiran a desempeñar con eficacia su función de conexión o tránsito entre los dos momentos de la dignidad, posibilitando el desarrollo de la personalidad de todos los seres humanos, han de considerar la diversidad de situaciones y de condiciones —esto es, los distintos niveles de libertad e igualdad— presente en la realidad. Son precisamente las diferencias en este ámbito las que autorizan y legitiman concreciones distintas de los derechos humanos en atención a las desigualdades apreciadas entre los destinatarios —las cuales, recordemos, sólo pueden ser constatadas tras un examen atento de la situación real; es decir, derivan, en última instancia, de la experiencia—.

El nivel de los principios muestra de manera general y universal los objetivos o propósitos perseguidos; en el nivel de las reglas se determina, entre una multiplicidad de respuestas variadas, cuál ha de ser la concreta actuación. Ambos son complementarios: la referencia al primero exige una justificación permanente y evita, por consiguiente, las decisiones arbitrarias o caprichosas; el segundo, como hemos comprobado, elude el carácter abstracto y formal de los derechos humanos.

El descenso al detalle y la aproximación a la realidad confieren eficacia a los derechos humanos, pues al considerar el contexto o la particular circunstancia se dota de contenido preciso a los derechos y se propicia el desempeño de su función. Además, en este momento sintético los derechos humanos no prescinden de la uni-

40. "La teoría —en el nivel científico, en el nivel filosófico— acaba siempre en lo general; sus conclusiones podrían aplicarse a innumerables casos de *existencias posibles*. Para alcanzar a la existencia *actual* no basta en modo alguno la teoría, sino que es precisa la decisión de la prudencia". (MARTÍNEZ DORAL, J. M., *La estructura del conocimiento jurídico*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1963, p. 75).

Por esta razón se ha calificado a la prudencia como "virtud situada" (*vertu située*), que aprecia y juzga las circunstancias o contextos concretos. (AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristotes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963, p. 65).

versalidad, sino que la confirman. Los niveles indicados –analítico o general y sintético o particular– muestran cómo las tendencias de regionalización y sectorialización de los derechos humanos funcionan de manera semejante al Derecho, a su proceso o desarrollo<sup>41</sup>. El punto de partida es la experiencia; a través de un proceso de abstracción se van generalizando las situaciones presentes en la realidad empírica y elaborando principios de alcance universal que respondan a las características comunes; tras depurar las particularidades permanecen aquellas cualidades propias de todo ser humano. Luego, desde este nivel universal –donde se enuncian los objetivos o finalidades perseguidos y los principios y valores básicos– se regresa nuevamente, de modo paulatino, hasta el nivel de las situaciones o reglas particulares; en este descenso aumentan la precisión y concreción a medida que se singulariza la decisión, y reaparecen las características particulares<sup>42</sup>. En este proceso la universalidad está presente en todas las etapas: el contenido de los principios o valores objeto de los derechos humanos, propio del nivel superior, es un núcleo que ha de ser respetado en todos los demás niveles. Los derechos humanos son, en este sentido, contextual o circunstancialmente universales, de manera que pueden tener en cuenta la variación de épocas, lugares y demás condiciones particulares sin prescindir por ello de su

41. Siendo el saber prudencial el propio del Derecho, la estructura del conocimiento jurídico es semejante a la del razonamiento práctico, el cual, aun orientado a lo particular, aúna lo universal y lo singular. (Cfr. MARTÍNEZ DORAL, J. M., *La estructura del conocimiento jurídico*, cit., por todas, pp. 73-76 y 91-92). La presencia simultánea de lo general y de lo singular es propia de la prudencia, que es un tipo de conocimiento que concilia lo universal y lo particular. (Cfr. ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* VI, 7, 1141b 14-16; TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q. 47, a.3).

42. Una clarificadora explicación de la "jerarquía del desarrollo moral" la hallamos en RESCHER, N., *Moral Absolutes: An Essay on the Nature and Rationale of Morality*, New York, Peter Lang, 1989, pp. 47-57, en particular pp. 49-52. Cfr. también, del mismo autor: *Rationality...*, cit., pp.157 y ss., en particular pp.163-169, y *Objectivity: The obligations of impersonal reason*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997, pp. 18 y 131-142.

universalidad –si no se respeta esa conexión o referencia al nivel superior de los principios u objetivos básicos y universales, los derechos humanos carecerían de justificación y devendrían ineficaces e inválidos–<sup>43</sup>.

B) *El multiculturalismo. Una propuesta multicultural: los "derechos especiales" de las minorías*

La universalidad de los derechos humanos ha de hacer frente a otro tipo de impugnaciones o críticas todavía más arduas, que agruparemos bajo la denominación de multiculturalismo. El argumento nuclear de estas tesis es que, en razón de la complejidad y diversidad de las sociedades actuales, donde convergen múltiples tradiciones culturales distintas entre sí que dan lugar a estructuras o configuraciones sociales netamente plurales y heterogéneas, deviene imposible apelar a la universalidad. Dentro del amplio espectro de cuestiones que se engloban bajo la denominación sugerida, pretendemos analizar y debatir una de las más sugerentes propuestas que arguyen la existencia de contradicción –luego comprobaremos si real o aparente– entre la universalidad de los derechos humanos y la reivindicación de derechos para determinadas minorías, nacionales o étnicas, que constituyen culturas minoritarias o minorías culturales. Para llevar a cabo esta tarea adoptaremos como guía el pensamiento de uno de los más notables representantes de esta corriente, el profesor Will Kymlicka, en especial su última obra: *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*<sup>44</sup>.

43. La noción de "universalidad circunstancial" la hemos tomado de RESCHER, N., *Rationality...*, cit., por todas, p. 159; cfr. también, del mismo autor: *Objectivity...*, cit., pp. 10 y 11.

44. KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

Los partidarios de la tesis de los derechos especiales de las minorías claman y critican la arrogancia, desconsideración e indiferencia de la sociedad mayoritaria ante su situación. Afirman que los criterios y las doctrinas tradicionales de los derechos humanos no están capacitados para resolver el problema de los derechos de las culturas minoritarias. Más aún, no es que respondan equivocadamente; es que con frecuencia ni siquiera responden<sup>45</sup>. En consecuencia, consideran legítimo, e incluso inevitable, complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías<sup>46</sup>.

El fundamento para exigir tales derechos de las minorías es la existencia de una "cultura societaria" (*societal culture*), es decir, una cultura que proporciona a sus miembros alternativas de vida significativas en todo el espectro de actividades humanas –sociales, educativas, religiosas, recreativas, económicas–, comprendiendo tanto la esfera pública como la esfera privada. Estas culturas comparten "no sólo recuerdos o valores, sino también instituciones y prácticas comunes"<sup>47</sup>. Todas estas condiciones subrayan el valor de la pertenencia a una cultura (*cultural belonging*) o la condición de miembro de la misma (*cultural membership*), cualidad sin la cual el ser humano no se identifica, no alcanza una identidad, no puede llegar a conocerse y a llevar a cabo su plan de vida. Este estado de cosas legitima la solicitud de tales "derechos especiales" para las minorías<sup>48</sup>.

Junto a la necesidad de la cultura para la configuración de la identidad del individuo, y la estrecha relación que une a los individuos con su propia cultura, se apuntan otras razones que

45. *Ibid.*, pp. 4-6.

46. *Ibid.*, p. 6

47. *Ibid.*, p. 76. Además, tales culturas suelen estar "concentradas territorialmente y basadas en un lenguaje compartido".

48. A esta tarea dedica el autor casi la primera mitad del libro (pp. 1-106). El argumento de la "*cultural membership*" es el que vertebra su primer libro: *Liberalism, Community and Culture*, New York, Oxford University Press, 1989, en especial pp. 162-181.

apoyan la reivindicación de los derechos de las minorías, entre otras, la vulnerabilidad de las culturas minoritarias ante las decisiones de la sociedad mayoritaria, situación que representa una injusticia, pues infringe la igualdad de trato; el valor moral de los acuerdos históricos<sup>49</sup>; o el hecho de que la diversidad cultural debe ser promovida<sup>50</sup>.

En cuanto a los derechos reivindicados, éstos deben referirse solamente a una de las dos clases de exigencias que los grupos minoritarios pueden hacer<sup>51</sup>: las denominadas "protecciones externas" (*external protections*), es decir, medidas que pretenden proteger al grupo del impacto de decisiones exteriores —las decisiones políticas o económicas de la sociedad mayoritaria—<sup>52</sup>, y no a las otras, las "restricciones internas" (*internal restrictions*), a través de las cuales el grupo busca el empleo del poder del Estado para restringir la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad del grupo<sup>53</sup>. Éstas últimas (restricciones internas), que son relaciones dentro del grupo, intragrupales, cuya pretensión es reducir el impacto del "disidente interno" (*internal dissent*) —quien no sigue las prácticas o costumbres tradicionales del grupo—<sup>54</sup>, deben ser rechazadas, pues entrañan el riesgo de una intolerable opresión individual<sup>55</sup>. Las primeras (protecciones externas) son

49. Estos dos argumentos, la igualdad y el acuerdo histórico, ya habían sido esgrimidos con anterioridad para justificar los "derechos especiales de las comunidades". (KYMLICKA, W., "Individual and Community Rights", en BAKER, J. (ed.), *Group Rights*, Toronto, Toronto University Press, 1994, pp. 23-28).

50. KYMLICKA, W., *Multicultural citizenship...*, cit., pp. 126-127. El desarrollo de estos argumentos se efectúa a lo largo de las páginas 76-127.

51. *Ibid.*, pp. 35-44.

52. *Ibid.*, p. 35.

53. *Ibid.*, pp. 35-36.

54. *Ibid.*, p. 35.

55. En idéntico sentido, y con argumentos similares, refiriéndose a la legitimidad de la protección de las "minorías internas" (*internal minorities*) frente a la presión de la mayoría dentro del grupo, GREEN, L., "Internal

relaciones entre grupos, y también entrañan riesgos –la eventual marginación de un grupo en aras de consolidar la etnicidad o particularidad de otro grupo–. Sin embargo, no crean injusticias tales como aquéllas, y pueden proporcionar mayor igualdad entre los grupos y reducir la vulnerabilidad de las minorías<sup>56</sup>.

C) *La universalidad de los derechos humanos y los "derechos especiales" de las minorías*

No debe desdeñarse el atractivo de la tesis de los derechos especiales de las minorías. Contiene importantes contribuciones y alternativas de interpretación<sup>57</sup> para un imparable fenómeno de las sociedades contemporáneas, a saber, la convivencia de infinidad de

Minorities and Their Rights", en KYMLICKA, W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 257-272.

En sentido contrario, considerando las comunidades culturales como asociaciones voluntarias (*voluntary associations*), y aduciendo que los miembros de la comunidad cultural tienen un derecho de abandonarlas libremente (*right to be free to leave*), y que tal derecho tiene que ser el derecho fundamental frente a ellas, KUKATHAS, C., "Are There Any Cultural Rights?", en KYMLICKA, W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, cit., pp. 228-256, en particular pp. 237 y ss. (La réplica de Kymlicka a la postura "extremadamente tolerante" de Kukathas, en KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship...*, cit., pp. 154-158; por todas p. 158: "[L]os liberales han visto históricamente a la autonomía y a la tolerancia como dos caras de la misma moneda. Lo que distingue a la tolerancia *liberal* es, precisamente, su compromiso con la autonomía").

56. Las restricciones internas equivaldrían a los "derechos de grupo", y las protecciones externas darían lugar a los "derechos especiales". (KYMLICKA, W., "Individual and Community Rights", cit., pp.17-33, en concreto pp. 18-23).

57. A nuestro juicio, el aspecto más destacable es la distinción entre "restricciones internas" y "protecciones externas" –y la correspondiente de "derechos de grupo" y "derechos especiales"– (KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 24-35, e "Individual and Community Rights", cit., pp. 18-23, respectivamente). Con todo, intentaremos argumentar que tal y como ha sido planteada puede conducir a prerrogativas desmedidas, e incluso a una situación bastante alejada de las pretensiones iniciales.

variedades culturales, étnicas, etc., y la consiguiente revisión y modificación de las pautas de comportamiento en el seno de las mismas. Esta revisión y actualización, reclamada por Kymlicka al comienzo de su obra, es desde luego exigible a la teoría de los derechos humanos, de modo que es preciso reflexionar sobre esta propuesta de los derechos especiales de las minorías, y responder, desde la perspectiva de la universalidad de los derechos humanos, a sus demandas.

El ser humano es un ser situado, articulado, que precisa de la cultura, de un entorno que contribuya a su definición, comprensión y desarrollo. El ser humano es autor sólo en parte de su personalidad, pues su autonomía es limitada, parcial, y precisa de la contribución de otras instancias para completar su personalidad<sup>58</sup>. Donde el individuo llega a conocerse y a desarrollar su personalidad es en sociedad; donde se comprende y realiza es en la relación y en el diálogo, con los seres humanos y con las cosas. En consecuencia, la construcción de la personalidad de un ser humano tiene carácter social y relacional.

Esta deuda existencial del ser humano, originada por su finitud e imperfección, acredita su naturaleza abierta y dinámica. Consciente de sus limitaciones, la persona emprende una incesante búsqueda de soluciones que le permitan enmendarlas o complementarlas, desarrollándose en toda su plenitud a través de un movimiento de apertura bidireccional.

De una parte, una apertura diacrónica, que evidencia su naturaleza procesual y dinámica, su naturaleza teleológica: el ser humano como proyecto. La construcción de nuestro porvenir, y en mayor medida la definición de nuestra identidad, requiere recordar o tener memoria del tiempo pasado y tomar conciencia o conocer el tiempo presente, pues solamente así será posible comprender lo acaecido y elaborar el proyecto del tiempo venidero; la previsión

58. Cfr. MacINTYRE, A., *After Virtue...*, cit., por todas, p. 213, y RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, por todas, pp. 369-371.



del futuro. A diferencia del resto de los seres, el ser humano dispone de la facultad de recibir la experiencia personal y la experiencia colectiva e integrarlas en la propia experiencia. Acuciado por su condición efímera y por su indigencia, el soporte fundamental de este conocimiento temporal lo proporciona la recepción y asunción de la historia, de la tradición<sup>59</sup>, que es "continuidad de formas de vida en la realidad"<sup>60</sup>, y cuya herencia constituye la dotación de nuestra vida, nuestro punto de partida moral<sup>61</sup>.

De otra parte, una apertura sincrónica, un movimiento hacia las demás personas, ejemplificado en el reconocimiento del otro. El yo se manifiesta como categoría insuficiente para el desarrollo pleno de la persona; se requiere la presencia de los otros. A través de esta solicitud afloran la indigencia o restringida capacidad del ser humano para afrontar por sí solo todas las tareas vitales, y la naturaleza transitiva o de relación, que le impele a la convivencia con los otros. Se reafirma así la condición dialógica de la vida humana: nuestra personalidad y nuestra identidad sólo pueden llegar a constituirse y definirse a través del diálogo<sup>62</sup>.

La empresa de construcción y afianzamiento de la personalidad y de la identidad es una tarea social y, al mismo tiempo, una tarea enmarcada o situada. El ser humano es un ser "situado", con una

59. "Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición –que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor–, parece que no existe continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro, sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que viven en él". (ARENDDT, H., "Preface: The Gap between Past and Future", en *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, London, Faber and Faber, 1961, p. 5. Traducción española de A. Poljak: "Prefacio: la brecha entre el pasado y el futuro", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996).

60. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., p. 201.

61. MacINTYRE, A., *After Virtue...*, cit., p. 220.

62. TAYLOR, C., "The Politics of Recognition", cit., pp. 32-34; *The Ethics of Authenticity*, cit., pp. 47 y 48.

forma de estar y un lugar determinados respecto de la realidad. Y su quehacer es un quehacer orientado o articulado, que precisa de un trasfondo, de un marco de referencia que dote de significación a tal tarea<sup>63</sup>; nuestra inteligibilidad depende de ello<sup>64</sup>. Además, este entorno delimita sus necesidades, orienta esa autorrealización y le confiere un sentido. "Por tanto, la completa definición de la identidad de alguien incluye normalmente no sólo su postura en cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora"<sup>65</sup>. Más aún, con nuestra comunidad nos ligan vínculos culturales de muy diversa índole de los que no es posible desembarazarse<sup>66</sup>.

63. TAYLOR, C., *Sources of the Self...*, cit., en particular la primera parte: "La identidad y el bien" ("Identity and the Good"), entre otras, pp. 18, 26-28, 33-36, 91, 103-105; TAYLOR, C., *Philosophical Arguments*, cit., pp. 68-69, 73, 135-137.

64. MacINTYRE, A., *After Virtue...*, cit., pp. 209 y ss.

65. TAYLOR, C., *Sources of the Self...*, cit., p. 36.

66. Ralf Dahrendorf ha enfatizado la naturaleza "normativa" de ciertos vínculos, en su mayor parte ajenos a la libre elección del sujeto, que lo sitúan o enmarcan en el conjunto de la sociedad: las "ligaduras". Las posibilidades vitales de cada ser humano dependen o están en función de dos elementos: las ligaduras (*ligatures*) y las opciones (*options*), de cuya combinación se derivan el rumbo y las oportunidades o expectativas de vida de las personas. (DAHRENDORF, R., *Life Chances. Approaches to Social and Political Theory*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1979, pp. 11-13, 30-39, 41-43, 74-95). En concreto, las ligaduras son "vínculos culturales asociados con ciertas unidades básicas a las que los individuos pertenecen en virtud de fuerzas fuera de su alcance, más que por elección. Nos conducen al mundo de las relaciones familiares, la pertenencia a la sociedad, la religión, tal vez a grupos generacionales y de sexo; y a un nivel menos fundamental, al territorio, la vocación y la clase social. Valores tales como la solidaridad, mas también la autoridad y la fe, podrían asociarse con estos vínculos. Todas las ligaduras añaden una dimensión de tradición, de historia viva, a la condición esencialmente contemporánea de las normas y sanciones. En cualquier caso, las ligaduras proporcionan la certidumbre básica sin la cual la estructura normativa de la sociedad no podría mantenerse, la dimensión moral de legitimidad así como la dimensión de significado para el comportamiento individual". (DAHRENDORF, R., *Law and Order*, London, Stevens, 1985, pp.44 y 45. Traducción española de L. M. Díez-Picazo: *Ley y orden*, Madrid, Civitas, 1994).

Lo expuesto ratifica, en cierta medida, la tesis de la pertenencia cultural de Kymlicka. Nuestra persona, identidad y personalidad precisan del entorno cultural en el que nos desarrollamos. Ahora bien, ¿es la dependencia de la cultura tan radical como sugiere Kymlicka?; ¿es posible deducir o derivar de ella la exigencia de derechos especiales para las culturas minoritarias?

1. *Un intento de redefinición del fundamento de los derechos humanos.* Los derechos humanos son elementos cualificados para el desarrollo de la persona y contribuyen a situarla o articularla. Una de las misiones asignadas a los derechos humanos es posibilitar el tránsito de la dignidad constitutiva o potencial a la dignidad individual o actual, facilitando las condiciones mínimas e indispensables para llevar a cabo el desarrollo mencionado. Pero su misión finaliza ahí, en el umbral de la dignidad actual, en el umbral de la personalidad, puesto que el particular desarrollo que cada persona realice no es algo que pueda garantizarse a través de los derechos humanos.

La propuesta multicultural de Kymlicka, en cambio, pretende redefinir la dignidad; o mejor, sustituir el fundamento de los derechos humanos, y situar en el lugar de la dignidad potencial un modelo de dignidad actual muy concreto e imponerlo al resto de la sociedad. No reclama el reconocimiento del valor potencial similar de todos los seres humanos, sino que se atribuya idéntico valor al resultado del desarrollo de ese potencial. Sin embargo, el fundamento de los derechos humanos es distinto del postulado por las tesis multiculturales: el valor en el que se asientan los derechos humanos "es un *potencial humano universal*, una capacidad que comparten todos los seres humanos. Este potencial, más que cualquier cosa que una persona haya podido haber hecho con él, es lo que asegura que toda persona merece respeto"<sup>67</sup>. En consecuencia, es la dignidad potencial, y no el resultado o concreción de

67. TAYLOR, C., "The Politics of Recognition", cit., p.41.

una particular vía de desarrollo de esa dignidad, la que sirve de fundamento a los derechos humanos.

2. *La función de los derechos humanos.* De acuerdo con lo apuntado, con carácter general los derechos humanos se orientan a la obtención de un determinado bien, cuyo logro estimulan pero no garantizan. No protegen un desarrollo particular de la dignidad, esto es, la actualización de la dignidad en un determinado sentido o según una determinada orientación, sino que delimitan y definen los itinerarios posibles y divergentes en el marco social, moral y jurídico que define los derechos. Son instrumentos para alcanzar la finalidad que protegen, pero no siempre deciden cuál ha de ser la vía escogida para llegar a ella.

Los derechos humanos sirven a unos objetivos o fines determinados, y son al tiempo recipiendarios de unos valores, que el multiculturalismo, apelando a la igualdad, critica y juzga como desconsiderados, parciales u occidentales<sup>68</sup>. Amparándose en este argumento reclama la protección de las culturas minoritarias y la concesión de unos derechos especiales que puedan paliar las injusticias derivadas de un trato desigual. Mas la justicia y el reconocimiento que implican los derechos humanos no es ni lo que una minoría quiere ni lo que pueda "imponer" la mayoría. Los criterios cuantitativos, subyacentes en todo el debate de los derechos de las minorías, no son los determinantes; es un criterio cualitativo el que decide. El objetivo perseguido mediante los derechos humanos: el desarrollo pleno de la persona, el valor subyacente: la dignidad, y los medios que se le asocian de modo necesario: la libertad y la igualdad, son radicalmente universales, y su defensa y aplicación no se apoya en nacionalidades, razas, culturas, etc. La vulneración del mínimo que representa la dignidad constitutiva o potencial, y no la dignidad actual, es el criterio que permite discernir lo sustancial del ser humano, que, en conse-

68. KYMLICKA, W., *Multicultural Citizenship*, cit., pp. 108-115; "Individual and Community Rights", cit., pp. 24-25.

cuencia, debe ser protegido y promovido mediante los derechos humanos. Por el contrario, las características particulares son en este momento accesorias, y pertenecen a otro ámbito o momento posterior de definición o perfil de la dignidad constitutiva o potencial a través de la libertad y la igualdad: la dignidad actual o individual.

3. *La pervivencia de una cultura.* La explícita intención de Kymlicka es reformular la teoría (liberal) de los derechos humanos, y simultáneamente proponer un nuevo modelo de sociedad (liberal) que dé acogida a los derechos especiales de las minorías. Articulada en torno a una noción de autonomía –situada–, donde emplaza, en última instancia, el fundamento de los derechos humanos, su propuesta de amparar las culturas minoritarias a través de las "protecciones externas" no mantiene fácilmente el equilibrio entre dos tendencias que amenazan su estabilidad. En otras palabras, los llamados derechos especiales de las minorías, ¿son protecciones externas –como afirma Kymlicka– o, por el contrario, "restricciones externas"? ¿O son tal vez el resultado de una sutil combinación de protecciones externas –aceptables– y restricciones internas –reprobables–?

De una parte, una protección externa muy intensa –excesiva– puede resultar eficaz y evitar las intromisiones o injerencias en la cultura protegida, pero cercena las posibilidades de elección y desarrollo de sus miembros. Más aún, las alternativas ante las cuales se efectúa la elección son muy reducidas, con el consiguiente detrimento de la autonomía, valor nuclear de esta tesis multicultural. Además, el hermetismo del grupo puede dar lugar a que la asimilación de la cultura –sus pautas, hábitos, comportamientos, etc.– sea tan acusada que desemboque en la homogeneización o uniformidad, originando un ciudadano conformista o apático, que ejercerá en muy escasa medida su autonomía, pues su

identidad y personalidad han sido definidas –monológica y heterónomamente– por el grupo<sup>69</sup>.

De otro, una protección externa laxa –defectuosa– subsanaría el problema de la escasez de alternativas de elección y reduciría el hermetismo y la homogeneización, fomentando el ejercicio y desarrollo de la autonomía individual, alcanzándose una oferta de modelos de vida mayor y más plural. A cambio, dado que algunos de estos modelos provienen de culturas ajenas, la cultura objeto de protección queda expuesta a la "contaminación" por parte de aquéllas –y a la eventual aparición de la disidencia, que pretendía reducirse mediante las "restricciones internas"–. La afluencia de culturas extrañas tiene como consecuencia el menoscabo de la pureza de la cultura protegida y el riesgo de no poder proseguir su desarrollo sin renovación y aceptación de las influencias externas, e incluso de no perpetuar su existencia<sup>70</sup>.

69. Esta situación de enajenación o conformismo, en la que de modo casi imperceptible se desvanece la libertad del individuo, finalmente reducido a la impotencia por el inmenso poder de la colectividad, puede asimilarse a la tercera "forma de malestar de la modernidad" denunciada por Charles Taylor, quien señala que el peligro que ésta encierra no es tanto el despotismo cuanto la fragmentación; esto es, en nuestro caso, la desintegración de la comunidad cultural. (TAYLOR, C., *The Ethics of Authenticity*, cit., pp. 8-11 y 109-121. Taylor se refiere a las instituciones políticas, no a comunidades o grupos culturales).

70. En algunos aspectos éste es el argumento de la "alternativa cosmopolita" de Jeremy Waldron (WALDRON, J., "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en KYMLICKA, W. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, cit., pp. 93-119). A su entender, de la necesidad de la cultura o de bienes culturales que doten de significado a nuestras vidas no se puede derivar que las opciones o alternativas significativas deban provenir de una única cultura, sino que tales opciones "pueden llegar a nosotros como datos o fragmentos de una variedad de fuentes culturales" (*ibid.*, p. 106). Las influencias y vías alternativas de formación de la personalidad de individuo son netamente heterogéneas. Las personas necesitan significados culturales, pero no estructuras culturales homogéneas: "[n]ecesitamos cultura, pero no necesitamos integridad cultural" (*ibid.*, p. 108).

A nuestro juicio, la frontera entre las protecciones y las restricciones, ora externas ora internas, es incierta y de muy difícil definición, de manera que en ocasiones no es posible precisar si estamos en presencia de una protección o de una restricción; en la terminología de Kymlicka, si la reclamación y subsiguiente concesión de los derechos especiales a las minorías es legítima y conveniente (protección externa) o no lo es (restricción interna). En todo caso, cabe afirmar que una cultura se sostiene cuando sus tradiciones y formas de vida mantienen unidos a sus integrantes, y resisten las influencias y críticas –internas y externas–, abriéndose a ellas, y no acorazándose. Sea mayoritaria o minoritaria, una cultura precisa de constante revisión y actualización para así mantenerse viva<sup>71</sup>.

4. *La discusión racional sobre los derechos humanos.* ¿Existe algo valioso de modo objetivo y transcultural? La pertenencia a una cultura o tradición, y su facultad para perpetuarla, ¿es condición suficiente para considerar algo valioso?; ¿legítima su conversión en objeto de protección de los derechos humanos? Sin el imprescindible concurso de la cultura no es posible la plena definición de la identidad ni el desarrollo y comprensión integrales del ser humano. Sin embargo, esto no significa que las necesidades y los bienes humanos básicos difieran, puesto que no dependen de la cultura, que es la instancia que matiza y perfila nuestras identidades y orienta nuestra búsqueda de la vida plena, sino que se asientan en una instancia universal, común a todos los seres humanos. Los derechos humanos reflejan y protegen bienes humanos universales, que constituyen lo que se ha denominado "el invariable

71. En este sentido, MacINTYRE, A., *After Virtue...*, cit., pp. 220-225; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, cit., pp. 204 y 205: "Tradición no es conformismo. Una comunidad puede muy bien modificar lo recibido, y aún incluso hacerlo trizas. [...] El hombre está constitutivamente inmerso en la tradición. Y toda tradición, aun la más conformista, envuelve un carácter de novedad".

humano"<sup>72</sup>, cuyo fundamento radica en la dignidad de la persona, condición universalmente compartida.

Con todo, los significados que para el ser humano tienen algunos bienes pueden ser múltiples. Esta multiplicidad es capaz de generar conflictos en sociedades plurales como las nuestras, conflictos no meramente semánticos, sino más bien entre diversas propuestas morales, dado que "los múltiples significados generan interrogantes morales en una sociedad no ideal"<sup>73</sup>. Es inevitable, por tanto, la aparición de contiendas acerca del significado de los bienes, pero más allá de la averiguación del significado "real" del bien, lo que reclaman estas contiendas es una consideración y una reflexión morales, el ejercicio de nuestras facultades deliberativas; en suma, el diálogo, que es la condición paradigmática de las sociedades democráticas –y consecuencia irreversible de nuestra condición contingente–, a través del cual deben presentarse respuestas o soluciones fundamentadas a tales dilemas<sup>74</sup>.

Ahora bien, si la respuesta ha de ser moral, es preciso un juicio de valor acerca del bien y de la cultura, no un juicio descriptivo. Constatar la existencia de diferencias culturales, o enunciar una serie de condiciones que, por su pertenencia a una determinada cultura y su aptitud para perpetuarla, se estiman valiosas y merecedoras de protección a través de los derechos humanos no basta. Si la respuesta es moral, habrá que justificar o dar razón de la importancia de la diferencia y de la necesidad de su incorporación al acervo de derechos humanos, en cuanto medios para hacer

72. RICOEUR, P., *Amor y Justicia*, trad. T. D. Moratalla, Madrid, Caparrós, 1993, p. 10.

73. GUTMANN, A., "Justice across the Spheres", en MILLER, D. and WALZER, M. (ed.), *Pluralism, Justice, and Equality*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 104.

74. Encomiando las aptitudes o virtudes deliberativas en el ámbito del debate sobre el multiculturalismo, GUTMANN, A., "Introduction", en GUTMANN, A. (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, cit., pp. 3-24. Por todas, p. 23: "[L]os desacuerdos morales respetables exigen deliberación, no denuncia".



posible el desarrollo de la persona, para el respeto y promoción de su dignidad, que es principio y término de toda justificación en este ámbito. Una cosa es reconocer la existencia de una pluralidad de culturas, y otra muy distinta es conceder igual valor a todas sus manifestaciones. Su conversión en derechos exige un juicio de valor; no basta su existencia para que, de modo automático, pasen a formar parte del catálogo de derechos humanos.

Según esto, la reivindicación de derechos especiales para las minorías incurre en una suerte de falacia sociológica –o etnológica–: en virtud de la mera constatación empírica de datos sociológicos se reclaman prestaciones morales o jurídicas; acreditada la diferencia, debe otorgársele protección especial. Cada cultura dispone de un conjunto de criterios o pautas de moralidad, tiene su propia posición en asuntos morales, derivada de su particular contingencia y evolución histórica, y que cada una de ellas es tan importante y apropiada como las demás. Por consiguiente, mantener la primacía de un punto de vista determinado frente a los otros representaría un intolerable "etnocentrismo imperialista"<sup>75</sup>. La coherencia formal o lógica de sus criterios de moralidad, es decir, la adecuación del comportamiento de sus miembros a las pautas de conducta establecidas en el grupo, es suficiente; no se requiere nada más<sup>76</sup>. Si se acepta este presupuesto –otros lugares, otras costumbres (*autres lieux, autres moeurs*)–, la conclusión es inevitable: "no existen criterios morales absolutos que obliguen a todos los seres humanos

75. RESCHER, N., *Objectivity...*, cit., p.1, quien va más allá: "vivimos en una era donde el espíritu de los tiempos favorece los cantos de sirena del subjetivismo, relativismo y escepticismo".

76. Ésta es la denominada "tesis de la incorregibilidad" (*incorrigibility thesis*): TAYLOR, C., "Understanding and Ethnocentricity" y "Rationality", ambos en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers/2*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 116-133, en especial pp. 123-125, y pp. 134-151, respectivamente.

de todos las épocas y culturas"<sup>77</sup>, y a partir de este relativismo cultural se desemboca con naturalidad en un relativismo moral<sup>78</sup>.

Sin embargo, la apelación a lo social no resuelve un problema de este tipo. El partidario de los derechos de las minorías parece olvidar que una cosa son los principios o reglas morales efectivamente observados en una determinada sociedad (moral positiva), los cuales están fuertemente condicionados por las peculiaridades culturales, hábitos, costumbres, etc. de ese entorno social, y otra notablemente distinta es inferir de las pautas de comportamiento de una determinada sociedad que sean esos los principios o reglas morales que deban ser respetados incondicionadamente. Junto a la moral positiva –explicativa o descriptiva– existe una segunda instancia o clase de moralidad, una moral crítica –judicativa o valorativa–, que permite enjuiciar cuáles son los principios o reglas que deben ser respetados, justificando o dando razones de ello<sup>79</sup>.

5. *La prioridad de la naturaleza humana sobre la "situación cultural"*. La importancia –e inevitabilidad– del contexto cultural para las personas es notable, pero por encima de la pertenencia a una determinada cultura se sitúa la condición humana. Éste es el criterio empleado por los derechos humanos. La identidad cultural –racial, étnica o de cualquier otra clase– no es la identidad primaria del ser humano. En cambio, la identidad humana universal radica en la dignidad –potencial o constitutiva– de la persona, y es en ella donde se fundamentan los derechos humanos. Con posterioridad, la riqueza y variedad de las culturas presentes en el marco de la

77. RESCHER, N., *Moral Absolutes...*, cit., p. 20; asimismo pp. 19-36, 44-47 y 56-62. Cfr. también, del mismo autor, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 103-111; *Satisfying Reason: Studies in the Theory of Knowledge*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers; 1995, pp. 208-210; *Objectivity...*, cit., pp. 1-2, 73-74.

78. Como síntoma de la época contemporánea, cfr. TAYLOR, C., *The Ethics of Authenticity*, cit., pp. 13-21.

79. Respecto de las minorías étnicas", GARZÓN VALDÉS, E., "El problema ético de las minorías étnicas", en *Derecho, Ética y Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, en especial, pp. 526 y 527.



sociedad posibilita una pluralidad de expresiones personales, de desarrollos vitales. Los derechos humanos –en el aspecto nuclear aquí debatido– protegen la dignidad constitutiva o potencial e impiden que se vulnere; en ella hallan su fundamento, y por eso la protección prestada es igual para todos.

En cualquier caso, el reconocimiento de las culturas minoritarias está implícito en la idea de derechos humanos, pues no permanecen indiferentes ante las distintas variedades culturales. Los derechos afirman la dignidad de cualquier persona, con independencia de su etnia, raza, cultura o cualquier otro particularidad. Además, no se rechaza la posibilidad de derechos especiales para comunidades o grupos –recuérdese el caso de las tendencias de regionalización y, particularmente, sectorialización de los derechos humanos–; pero es necesario justificar la diferencia, y en el caso de la tesis multiculturalista no sucede así, ya que la condición cultural aparentemente preterida pertenece a la dignidad individual o actual, no a la dignidad constitutiva o potencial. Por el contrario, no proteger la dignidad –constitutiva o potencial– de una persona por ser miembro de una cultura determinada, sí sería negarle su reconocimiento como persona, su condición de ser humano igualmente digno y merecedor de consideración y respeto.

En suma, los derechos humanos protegen la dignidad potencial o constitutiva, no la personal o actual. Una cosa es el reconocimiento de la existencia de una particularidad cultural, y de su valor e importancia para la configuración de la identidad del individuo, y otra que tal valor legitime su conversión en un derecho exigible. Los derechos humanos proveen las condiciones mínimas para desarrollar nuestro potencial como personas y delimitar nuestras vidas con arreglo a lo que consideramos adecuado, pero no es posible exigir que nos doten de más allá de tales mínimos; eso es ya tarea nuestra. Lo que es universal, semejante y equivalente en todos es la dignidad y la potencialidad; lo que puede tener, y de

hecho tiene, diferente valor es la dignidad personal o actual, aquello que hemos llegado a ser tras nuestro desarrollo<sup>80</sup>.

#### 4. EL FUTURO DE LA UNIVERSALIDAD. EL DIÁLOGO SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS

Más allá de las indiscutibles diferencias culturales e individuales, la universalidad de los derechos humanos, en un marco de diversidad, pervive –pues sí hay una moralidad, unos principios morales comunes–. Pese a las diferencias, la pluralidad no impide la consecución de la universalidad, "no ya para llegar a una absurda e indeseable uniformidad, sino para obtener un mínimo de preceptos comunes en virtud de los cuales pueda asegurarse por lo menos el respeto a los fundamentos esenciales de la dignidad humana, en cualquier lugar del mundo"<sup>81</sup>.

¿Es posible un diálogo universal sobre los derechos humanos? Hemos anticipado que en sociedades axiológica y culturalmente plurales las respuestas a los interrogantes o controversias en el ámbito de los derechos humanos han de ser resultado del diálogo, de la deliberación. Por ello, no es solamente posible sino que constituye un deber estimular el diálogo acerca de esta cuestión. Rechazarlo, amén de negar nuestra condición dialógica, significaría desprestigiar y dilapidar la formidable conquista que los derechos humanos representan, y su contribución al desarrollo de todas las personas. Ahora bien, ¿en qué consiste el diálogo?

1. *El diálogo*. La palabra es el vehículo de comunicación humana más sobresaliente. De una parte es el rasgo humano o humanizante por naturaleza, una característica que nos individua-

80. "La desigualdad en dignidad personal se basa en la diferente plenitud moral de los hombres". (SPAEMANN, R., "Sobre el concepto de dignidad humana", cit., p. 23).

81. CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, cit., p. 80.

liza o diferencia respecto del resto de los seres vivos; de otra, es una característica política o social: el lenguaje es el principal instrumento de relación entre los seres humanos. Por tanto, la palabra compartida, es decir, el diálogo, constituye el mejor exponente, el paradigma de las relaciones en el ser humano. Y al mismo tiempo es paradigma moral, pues manifiesta el universal respeto al otro.

El diálogo es un encuentro de dos o más sujetos ante un mismo objeto que interesa a ambos. Pero no un encuentro cualquiera, sino que la actitud dialógica, potencialmente inscrita en el ser humano, exige al mismo tiempo una disposición particular del ánimo, un comportamiento específico que debe ser adquirido. La fecundidad del diálogo, e incluso la posibilidad de su existencia, requieren una serie de condiciones elementales, sin cuya verificación aquél no puede aparecer.

De una parte, una condición subjetiva: los sujetos que pretenden llevarlo a cabo, dos o más personas. Para que el diálogo suceda es preciso que los sujetos traten de entenderse, lo cual demanda una peculiar actitud: la ordenación de lo personal o subjetivo al resultado del diálogo: el entendimiento, la avenencia<sup>82</sup>. Acontece, por consiguiente, un proceso de objetivización, en el cual la persona proyecta su interés subjetivo sobre el objeto, y va despojándose de actitudes personales y olvidando o arrinconando el interés subjetivo; en suma, postergando el yo a la obtención de una verdad —común—, hasta alcanzar la objetividad<sup>83</sup>.

82. "En cualquier caso, se trata de supeditar todo al entendimiento resultante del encuentro verbal, y la activa postergación de todas y cada una de aquellas actitudes egocéntricas, las que, con un término impropio, pero que sirve a la buena intención de lo que decimos, se denominan "personales". Hay en el diálogo auténtico un olvido de la persona, una continuada superación de impulsos narcisistas o de agresión, en pro de la comprensión del tema mismo sobre el cual se dialoga". (CASTILLA DEL PINO, C., *Dialéctica de la persona, dialéctica de la situación*, Barcelona, Península, 5ª edición, 1978, p. 107).

83. "La actitud dialógica es, pues, objetiva. En primer lugar, porque con ella se proyecta la persona únicamente sobre el objeto. En segundo lugar,

Llegamos así a un nuevo elemento del diálogo: el objeto, que sólo puede ser "aquello que interesa a ambos interlocutores"<sup>84</sup>. Esto es, el diálogo versa sobre un objeto "interesante" para los sujetos dialogantes. Dos son las condiciones que conviene subrayar: el objeto es uno y el mismo para todos los interlocutores, y además el objeto ha de presentar interés para ellos, ha de "estar entre" (*inter esse*) los sujetos. Por lo tanto, el diálogo sólo es posible si existe un asunto que importe o afecte a las partes, en el que estén comprometidas o concernidas. Esto no impide el interés personal; más aún, exige la presencia de intereses personales en todas las personas participantes en el diálogo. Pero, de acuerdo con la exigencia de objetividad, tales intereses, merced al proceso de objetivización, se alejan de lo subjetivo y son depurados hasta que no quede en ellos sino aquello en lo que coinciden todos los intereses personales: el interés común y objetivo.

2. *La naturaleza dialógica o relacional del fenómeno jurídico. El diálogo sobre los derechos humanos.* Por su parte, la experiencia jurídica aparece y se asienta en el diálogo, en la relacionalidad<sup>85</sup>. La más elemental condición de lo jurídico es la existencia de un otro; el reconocimiento del otro. De acuerdo con esto, el fundamento del Derecho sería la "universalidad del respeto incondicionado al otro"<sup>86</sup>, y tendría como finalidad contribuir a la obtención de una convivencia adecuada entre los seres humanos.

porque en todo momento se procede puliéndola de toda excrecencia subjetiva". (*Ibid.*, p. 107).

84. *Ibid.*, p. 107.

85. Este carácter ha sido subrayado por Sergio Cotta, quien alude a un proceso de objetivización semejante en el ámbito de la relación jurídica: *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, Giuffrè, 1985. (Traducción española de I. Peidró Pastor, por la que citamos: *El Derecho en la existencia humana. Principios de ontofenomenología jurídica*, Pamplona, Eunsa, 1987, pp. 40-53, en particular pp. 42-51); "La coexistencialidad ontológica como fundamento del derecho", trad. C. Basevi, *Persona y Derecho*, 9 (1982), pp. 13-18.

86. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho. Introducción a la Filosofía jurídica*, Madrid, Tecnos, 2ª edición, 2ª reimpresión, 1992, p. 128.

En este contexto, los derechos humanos representan la concreción de las condiciones mínimas que permiten la actualización de la dignidad y el desarrollo de cada ser humano y, en consecuencia, el desarrollo de la sociedad. Los derechos humanos pretenden cubrir la distancia entre la mera socialidad, característica ontológica del ser humano, y la sociabilidad, guiada por el respeto o consideración de los otros; elevar la socialidad y la persona a los niveles ético y jurídico. Los derechos humanos se convierten así en expresión eminente no ya de la advertencia o conocimiento de la existencia de otro u otros, sino de una nueva y singular actitud: el reconocimiento y el respeto. Con independencia del juicio que el otro nos merezca, en atención a su dignidad –constitutiva o potencial– han de ser tenidos en consideración por el Derecho, pues los sujetos de los derechos humanos son y deben ser, en última instancia, todas las personas. Si no fuese así estaríamos negando su fundamento: la dignidad –constitutiva o potencial, condición propia de todos los seres humanos sin excepción– y su finalidad: la actualización o realización universal de la dignidad.

En torno a ese objeto hay un evidente interés común: la provisión de las condiciones elementales que permitan el desarrollo de todas las personas, el particular desenlace de sus proyectos vitales en aras de alcanzar la plenitud vital, la vida lograda. La objetivización paulatina del proceso dialógico exige que las diversas concepciones acerca del ser humano, la sociedad, el Derecho y los derechos humanos cedan en su particularidad y busquen aquello que las une; tras acrisolar unas y otras permanece aquello que permite hablar de la universalidad, y que es siempre algo común: un interés compartido en el respeto y la protección de la dignidad, y en el establecimiento de unas condiciones mínimas e irrenunciables que posibiliten y estimulen el desarrollo del ser humano de acuerdo con su naturaleza teleológica, racional, social y abierta<sup>87</sup>.

87. "Si los hombre y las mujeres son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades, comunes o complementarias, que son valiosas. Son seres capaces de razón, de amor, de

Es en esta zona de intersección donde ha de plantearse el diálogo sobre los derechos humanos. El punto de partida es la dignidad potencial o constitutiva, que representa nuestra identidad primaria como personas, y tiene alcance universal: el respeto o reconocimiento universal de la dignidad de la persona es un elemento estructural de los derechos humanos. Con posterioridad, en la tarea de dotar de contenido a la dignidad o configurar cada personalidad, reaparecen las propuestas particulares, provenientes de las distintas culturas, las cuales delimitan o definen las vías de concreción, y expresan su diversidad. En suma, alrededor de un valioso objeto universalmente compartido ha de articularse el diálogo en torno a la universalidad de los derechos humanos, pues, en última instancia, universalidad y derechos humanos discurren parejos.

memoria o de reconocimiento dialógico. Unirse en un reconocimiento mutuo de la diferencia —es decir, del valor igual de identidades diferentes— requiere que compartamos algo más que una creencia en este principio; hemos de compartir también ciertos criterios valorativos en los que las identidades en cuestión se demuestren iguales. Debe existir cierto acuerdo sustantivo sobre el valor, o de otro modo el principio formal de la igualdad estará vacío y constituirá una impostura". (TAYLOR, C., *The Ethics of Authenticity*, cit., pp. 51 y 52).