



MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS LAS PROPUESTAS LIBERALES Y EL IUSNATURALISMO REALISTA

Carlos I. Massini

1. LOS DERECHOS HUMANOS EN LA ÉTICA ACTUAL

Al iniciar el tratamiento de la cuestión que nos ocupa, vamos a dar por aceptado¹ que los denominados “derechos humanos” constituyen el núcleo duro de la ética social de nuestro tiempo, *i.e.*, el límite más allá del cual resulta éticamente inadmisibile –en el sentido de inadmisibile sin excepción– cualquier curso de acción en la vida pública. Ahora bien, si a los fines de clarificar el concepto, se efectúa un análisis del lenguaje habitual acerca de los derechos humanos, *i.e.*, del discurso que los tiene por objeto, en cuanto este lenguaje está contenido en las declaraciones, pactos, constituciones, sentencias u obras literarias, se verá que estos derechos aparecen en ese lenguaje como caracterizados por cier-

1. Al menos desde Aristóteles, el tratamiento de cualquier cuestión debe comenzar desde premisas o “lugares” aceptados por todos, o por la mayoría, o por “los más sabios”; cfr. ARISTÓTELES, *Tópicos*, I, 1, 100 b ss. y, en nuestros días: PERELMAN, C. y OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 112 ss.

tas notas más o menos invariables², que sirven para definirlos y, consecuentemente, para distinguirlos del resto de los derechos subjetivos de los que son titulares los seres humanos.

Estas notas pueden reducirse a las siguientes: (i) se trata de unos derechos subjetivos *de carácter universal, i.e.*, cuyos titulares o sujetos activos son todos los hombres sin excepción, pasados, presentes y futuros, asiáticos, africanos, americanos y europeos; en este sentido, ellos se oponen a los derechos de ciertos grupos particulares, como los carpinteros de Nebraska, los productores de leche o los deudores hipotecarios; (ii) se está en presencia de derechos *cuyo título o fundamento próximo* radica en la mera *hominidad, i.e.*, en la sola pertenencia a la especie humana; dicho de otro modo, no resulta necesario ninguna otra cualidad, además de la inclusión en esa especie, para resultar titular de esos derechos³; (iii) estos derechos aparecen como *previos* o *superiores* axióticamente al resto de los derechos y normas positivas, toda vez que se habla de ellos como debiendo ser *reconocidos* por las legislaciones positivas y se tacha de opresivas, injustas y autoritarias a aquellas que no los receptan en su articulado; en otras palabras, se trata de derechos que conservan todo su valor deóntico a pesar de que no sean reconocidos por las legislaciones estatales y aún en aquellos casos en que explícitamente se los niegue o se los vulnere⁴; y finalmente, (iv) estos derechos aparecen en esos textos *como dotados de una especial intangibilidad*, lo que supone que no se trata de derechos que se tengan meramente *prima facie*, o sólo en algunos casos, o cuando se den algunas circunstancias especiales; se trata, por el contrario, de derechos

2. Vide MASSINI CORREAS, C. I., *Filosofía del Derecho I. El Derecho y los Derechos Humanos*, Buenos Aires, Abeledo - Perrot, 1994, pp. 85 ss.

3. Vide SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional*, trad. D. Innerarity y J. Olmo, Madrid, Rialp, 1989, pp. 115 ss.

4. Vide HERVADA, J., "Problemas que una nota esencial de los derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho", en *Escritos de Derecho Natural*, Pamplona, EUNSA, 1986, pp. 427-428.

inexcepcionables, *i.e.*, que dadas las condiciones requeridas para su titularidad, se tienen siempre y sin excepción, sin que puedan ser sobrepasados o anulados por consideraciones de utilidad o de bienestar común.

Si se resumen finalmente estas notas en las expresiones simples correspondientes, es posible afirmar que los derechos humanos aparecen, en el lenguaje más habitual acerca de ellos, como *universales, específicos (humanos), suprapositivos e inexcusables*. Y resulta necesario, por otra parte, que se presenten de este modo, toda vez que, de lo contrario, no podrían cumplir con la función que la ética social contemporánea les ha asignado: la de constituirse en límites normativos infranqueables a la voluntad de poder, a la dominación despótica y al menosprecio y manipulación arbitraria de los hombres y de sus bienes esenciales. Dicho con palabras de Günter Ellscheid⁵, de lo que se trata en su caso es del reconocimiento de un núcleo de indisponibilidad en el derecho, de un ámbito de objetividad que escape –si no fáctica, al menos deónticamente– a las posibilidades de disposición por los poderes y los humores humanos.

2. EL MULTICULTURALISMO Y SUS PROBLEMAS

Ahora bien, la temática y la problemática de los derechos humanos se ha vuelto más y más compleja en los últimos años, entre varias otras razones, por la aparición de ciertas corrientes filosóficas que socavan decisivamente sus fundamentos nocionales⁶, así como por la inclusión en su ámbito de nuevas cues-

5. ELLSCHEID, G., "Derecho Natural", en AA.VV., *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, ed. H. Krings y otros, trad. R. Gabás, Barcelona, Herder, 1977, pp. 527 ss.

6. Vide MASSINI CORREAS, C. I., "Filosofía y antifilosofía de los derechos humanos", en AA.VV., *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán Puelles*, ed. R. Alvira, Madrid, Rialp, 1990, pp. 378-400.

tiones y relaciones; entre estas últimas, ha cobrado especial relevancia recientemente la problemática del multiculturalismo. Esta puede ser caracterizada como el conjunto de dificultades, obstáculos, complejidades y desafíos que han cobrado importancia, principalmente desde el surgimiento del capitalismo moderno, a raíz de las migraciones de masas laborales, ya sea dentro de una misma comunidad política, como entre dos comunidades políticas diversas. A este fenómeno central es necesario agregar el que corresponde al desplazamiento forzoso de conjuntos humanos igualmente numerosos a raíz de persecuciones de raíz político-ideológico, así como el que abarca la inclusión de grupos culturales diversos dentro de una única unidad política, como es el caso de Bélgica, Yugoslavia o Irlanda del Norte.

Estas migraciones, uniones o desplazamientos han generado a veces la coexistencia dentro de una misma sociedad de una multiplicidad de grupos culturalmente diversos, que comparten una lengua, una religión, tradiciones y valores que son parcialmente diversos de los que corresponden a la mayoría u otros grupos incluidos dentro de la misma sociedad política. Esta coexistencia dentro del mismo Estado puede revestir dos modalidades principales: (i) que las diversas comunidades culturales vivan principalmente *en regiones geográficamente separadas*, como en el caso de los croatas y los serbios en la antigua Yugoslavia; o bien, (ii) que *no exista esta separación geográfica* y los integrantes de cada grupo cultural se encuentren entremezclados en los mismos espacios⁷. Por otra parte, es necesario considerar también toda la problemática que se plantea, a raíz principalmente del reciente proceso de mundialización, en las relaciones crecientes entre Estados con tradiciones culturales muy diferentes y que interactúan en el contexto internacional.

7. Vide RAZ, J., "Multiculturalism: a Liberal Perspective", en *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 173-174.

Esta nueva realidad de la problemática multicultural se entrecruza necesariamente con las exigencias éticas que plantean los derechos humanos, toda vez que las relaciones y problemas propios del multiculturalismo suponen la posibilidad de múltiples violaciones a esas exigencias, así como de todo un ámbito de reclamos y libertades vinculados directamente con los derechos humanos. De todo este ámbito de aplicación de los derechos humanos a la compleja realidad del multiculturalismo, hay dos cuestiones que aparecen como centrales: (i) en el ámbito *intra-estatal*, la que se refiere al derecho de los grupos culturales a mantener su identidad propia, llegándose hasta el límite de reclamar la secesión por parte de ciertas comunidades geográficamente circunscriptas; y (ii) en el ámbito *interestatal*, la cuestión de la posibilidad de “medir” a las diferentes culturas por su respeto o violación de los derechos humanos, llegándose hasta el caso extremo de intervenir militarmente en un Estado, alegándose la violación de los derechos humanos por parte de los integrantes de la cultura mayoritaria o dominante⁸. En lo que sigue, se tendrá especialmente en cuenta estos dos problemas, pero centrando el debate en una cuestión que aparece como previa y más radical: la de establecer cuál es la argumentación racional necesaria y suficiente para fundamentar, de un modo completo y consistente, tanto la existencia de un derecho a la identidad cultural, cuanto de una posibilidad legítima de intervención en los asuntos internos de otros Estados, alegándose la violación de los derechos humanos por parte de sus autoridades o de la cultura dominante. Dicho de otro modo, las cuestiones a debatir serán las siguientes: ¿cuál es el fundamento racional de los derechos humanos en el ámbito multicultural?; ¿es posible lograr una justificación racional, no sólo de la existencia de estos derechos, sino también de sus contenidos, alcances y límites propios?; finalmente: ¿se trata

8. Vide RAWLS, J., “The Law of Peoples”, en *Collected Papers*, ed. S. Freeman, Cambridge-Massachusetts & London, Harvard U.P., 1999, pp. 529-564.

en estos casos de una fundamentación meramente intracultural, o bien ella debe trascender el marco de las culturas particulares y abrirse a una perspectiva de universalidad?

3. EL IUSNATURALISMO CLÁSICO

A los efectos de abordar esta cuestión, se expondrá primeramente la respuesta ofrecida por el iusnaturalismo realista, en especial en sus versiones más recientes, como la presentada por la Nueva Escuela de Derecho Natural⁹, para cotejarla luego dialécticamente con las propuestas de algunos autores liberales¹⁰ y extraer, finalmente, algunas conclusiones crítico-valorativas. Comenzando entonces con las propuestas del iusnaturalismo clásico, es necesario partir de la que aparece como la afirmación central de esta corriente, la referida a la posibilidad radical de alcanzar un conocimiento de las dimensiones básicas de la perfección o excelencia humana¹¹. Esta posibilidad, que se defiende contra todo tipo de escepticismo o no-cognitivism ético¹², plantea desde los inicios la viabilidad de una justificación racional, tanto de la existencia misma de los derechos humanos, como de sus contenidos, alcances y dimensiones.

9. Vide MASSINI CORREAS, C. I., "The New School of Natural Law. Some Approaches", en *Rechtstheorie*, N° 30-4, Berlín, 1999, pp. 461-478.

10. Vide VEATCH, H. B., "Richard Rorty's Would-Be Deconstruction of Analytic Philosophy", en *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, Washington, CUA Press, 1990, pp. 80 ss.

11. Vide en especial FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp. 59 ss. Sobre este libro, vide DI BLASI, F., *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Pisa, Edizione ETS, 1999; GAHL, R. A., *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis, and Boyle*, Romae, Athenaeum Romanun Sanctae Crucis, 1994; y COVELL, Ch., *The Defence of Natural Law*, London, MacMillan, 1992.

12. Sobre estas posiciones, vide CANTO-SPERBER, M., *La philosophie morale britannique*, Paris, PUF, 1994, pp. 51 ss.

Ahora bien, es necesario precisar que, desde esta perspectiva, el bien del hombre no es considerado como aprehensible absolutamente y de un modo completo, sino que sólo se defiende la factibilidad de conocer las dimensiones centrales del perfeccionamiento humano, *i.e.*, los que se denominan también “bienes humanos básicos”. Robert P. George llama a esta doctrina “perfeccionismo pluralista”, porque reconoce las múltiples dimensiones del bien humano y que el hombre puede acercarse a su perfección propia a través de sólo algunas de estas dimensiones, de acuerdo a su propia elección racional, siempre que no actúe directamente en contra de uno o varios de esos bienes fundamentales. Dicho más llanamente, el realismo clásico sostiene que es posible saber, *i.e.*, conocer racionalmente, que el conocimiento es mejor que la ignorancia, que la vida es mejor que la muerte, que la amistad es mejor que el odio y que la belleza es mejor que la fealdad¹³. Esto puede parecer de perogrullo, pero es casualmente eso lo que niega enfáticamente el escepticismo y su corolario, el no-cognitivismo ético¹⁴.

Pero sucede que estos bienes, en la mayoría de sus dimensiones relevantes, son sólo realizables en el marco y con el concurso de la vida social, *i.e.*, con la colaboración pasiva y activa de otros seres humanos, razón por la cual es necesario el reconocimiento y formulación de todo un orden de normas, deberes y prerrogativas que estructuren esa necesaria colaboración. Este orden es el derecho, entendido como realidad jurídica completa, y, en este marco, aquellas facultades o prerrogativas que tienen como objeto directo posibilitar la realización, y la no frustración, de los bienes humanos básicos, son los llamados dere-

13. GEORGE, R. P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 161.

14. Vide COTTA, S., “Conoscenza e normatività. Una prospettiva metafisica”, en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, N° IV-LXXI, Milano, 1994, pp. 555-568; y CHISHOLM, R. M., *Ethics and Intrinsic Values*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 2001.

chos humanos¹⁵. Y no resulta incorrecta esta denominación, toda vez que se trata de aquellos derechos, en el sentido de facultades jurídicas, que tienen por objeto la realización, defensa y promoción de los bienes humanos básicos en sus diversas concreciones y dimensiones, y es legítimo, según las exigencias de la retórica, denominar a los derechos por la naturaleza de su objeto.

Por otra parte, estos bienes básicos son aquellos que se corresponden con las diversas dimensiones del modo humano de existir, *i.e.*, con los diferentes aspectos de la índole humana, con los elementos propios de su *naturaleza* esencial. Esto significa, concretamente, que la vida es un bien humano básico, que es a su vez el objeto del llamado “derecho a la vida”, porque el hombre es un ser viviente, y que el conocimiento es un bien humano básico, fundamento de varios derechos humanos: derecho a la educación, a la libre expresión de las ideas, etc., porque el hombre es un ser cognoscente, constitutivamente ordenado a la aprehensión intencional de los objetos y así sucesivamente. No se trata aquí —es preciso consignarlo— de que los bienes humanos sean “deducidos” o “inferidos” de una concepción descriptiva y “previa” de la naturaleza humana; por el contrario, ellos son conocidos de un modo directo a partir de las experiencias prácticas de los hombres. Su conocimiento es originariamente práctico, no descriptivo, ya que estos bienes son percibidos directamente como dimensiones humanas perfectivas que deben ser realizadas o al menos no obstaculizadas en su realización. No hay aquí, por lo tanto, “falacia naturalista”, ni “ley de Hume”, sino sólo la captación raigalmente práctico-normativa de los aspectos centrales de la excelencia humana¹⁶.

Finalmente, es necesario efectuar tres puntualizaciones más para completar el marco de la doctrina del iusnaturalismo clásico:

15. Vide MASSINI CORREAS, C. I., *Los derechos humanos en el pensamiento actual*, Buenos Aires, Abeledo - Perrot, 1994, pp. 143 ss.

16. Vide MASSINI CORREAS, C. I., *La falacia de la “falacia naturalista”*, Mendoza, EDIUM, 1993 y la bibliografía allí citada.

la primera de ellas es que, en esta perspectiva filosófica, el bien humano tiene una inexcusable dimensión comunitaria, *i.e.*, se trata de un bien que, en aspectos decisivos, se constituye como un bien común, como un conjunto de perfecciones de la vida asociada que integran y posibilitan la realización de la vida y de la vida buena humana; el lenguaje de los derechos, sostiene Finnis, “es simplemente una forma de esbozar los contornos del bien común, los distintos aspectos del bienestar individual en la comunidad. Lo que la referencia a los derechos aporta (...) es simplemente una expresión enfática de lo que está implícito en el término “bien común”, a saber, que el bien de todos y de cada uno, en cada uno de sus aspectos básicos, debe ser considerado y favorecido en todo momento por los responsables de coordinar la vida en común”¹⁷.

La segunda de las precisiones hace referencia a que el ser humano, el sujeto titular de los derechos humanos, reviste, en razón de las notas inherentes a su naturaleza, el carácter de *persona*, *i.e.*, el de un individuo que actúa por sí mismo, es él mismo en la mayor medida posible y puede abrirse intencionalmente a todo lo real por el conocimiento y la voluntad. En definitiva, que se trata del ente más perfecto de la realidad natural, porque es el que contiene la mayor suma de perfecciones y en grado más eminente; su unidad es más perfecta, a raíz de su capacidad de intimidad y de actuación por sí, pero también su universalidad es la más acusada, en razón de su apertura al conocimiento de toda la realidad y al deseo del bien completo por su voluntad libre. Esta particular índole personal del ser humano no sólo le otorga un valor superior al de los demás seres vivos, sino que lo hace ser inconmensurable, aún para los demás hombres; “esa es la razón –afirma Spaemann– por la que no hablamos de valor en el hombre, sino de dignidad”¹⁸. Y es esta dignidad la que constituye la

17. FINNIS, J., *o.c.*, p. 214.

18. SPAEMANN, R., *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, trad. J. L. del Barco, Pamplona, EUNSA, 2000, p. 181.

razón originaria y radical por el que el hombre aparece como titular de los derechos humanos.

La tercera precisión se refiere a la función recíproca que cumplen en esta teoría las nociones de naturaleza y cultura. En ese punto, Alejandro Llano ha escrito con acierto que “conviene tener presente algo que se sabe, como poco, desde la polémica de los filósofos de la escuela de Atenas con los sofistas: que todas las realidades humanas están mediadas por la cultura, pero que esas mismas realidades no se reducen a su mediación cultural. En toda expresión cultural (...) hay un “recuerdo de la naturaleza” humana que en ella se manifiesta. De manera que ir contra esa naturaleza implica destruir el fundamento mismo de tal epifanía cultural. En último análisis, siempre nos encontramos con la propia naturaleza, por más oculta que parezca tras las construcciones y deconstrucciones culturales. Así que el relativismo ético de corte culturalista responde a una defectuosa concepción de la naturaleza humana y de la propia índole de la cultura”¹⁹.

Expresado de otro modo, es posible sostener que, para el realismo clásico, toda expresión o manifestación de la naturaleza humana reviste carácter cultural, con su necesario particularismo e historicidad; pero a la inversa, es también evidente que no hay expresión cultural que no tenga inexorablemente un fundamento natural; de este modo, si se toma como ejemplo la actividad humana alimenticia, se ve claramente que ella reviste una notable variabilidad de modalidades a través de los tiempos y de los pueblos pero, al mismo tiempo, ella tiene un fundamento innegable en la necesidad humana de alimentarse. Además, las mismas modalidades culturales de la alimentación tienen ciertos límites naturales que no pueden transgredir sin consecuencias negativas para la salud y la vida humana. Por supuesto que algo similar ocurre con toda la dimensión ética y jurídica de la existencia humana.

19. LLANO, A., *Humanismo Cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 154.

4. EL IUSNATURALISMO CLÁSICO Y LOS PROBLEMAS DEL MULTICULTURALISMO

Ahora bien, si se enfrenta esta concepción del fundamento y contenido de los derechos humanos con los problemas actuales del multiculturalismo, es posible ver inmediatamente que el iusnaturalismo clásico proporciona a estos problemas soluciones no sólo razonables, sino consistentes con sus fundamentos y operables desde el punto de vista práctico. En efecto, tal como lo sostiene Robert P. George, “una característica central de (...) la moderna teoría del derecho natural es la creencia en una naturaleza humana universal. En la ausencia de una convicción en ese sentido, la tradición iusnaturalista no puede hablar con sentido de un bien común de los miembros de las diferentes tribus, clanes, naciones o razas o, por supuesto, de la existencia de una *comunidad* internacional”²⁰. Es claro entonces que, en el contexto del iusnaturalismo clásico, lo que fundamenta el derecho de cada individuo, de cada comunidad cultural o de cada sociedad política, a perseguir el propio bien por medios proporcionados, es la pertenencia de todos los individuos, ya sea considerados aisladamente o en su inclusión en los diversos grupos sociales, a una común naturaleza humana. Dicho de otro modo, el iraní musulmán que convive con cualquiera de nosotros merece nuestro respeto y nuestra cooperación porque es persona, *i.e.*, porque comparte con nosotros una común naturaleza; si no la compartiera, si no tuviéramos con él nada constitutivo en común, no se alcanza a ver por qué razones habremos de sacrificar nuestra comodidad o prosperidad en su beneficio.

Una prueba *a contrario* de lo afirmado, es que en todas aquellas circunstancias en que se ha pretendido y se pretende eliminar a seres humanos, pero tranquilizándose de algún modo la con-

20. GEORGE, R. P., “Natural Law and International Order”, en *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford U.P., 2001, p. 235.

ciencia, el artificio argumentativo fundamental radica en la negación sistemática a los candidatos al exterminio de la *personidad* o de la pertenencia plena a la especie humana. Así ocurrió con el genocidio nazi, cuyos perpetradores comenzaron por declarar *untermenschen* a los judíos, los eslavos y a todos aquellos que procuraban eliminar de la faz de la tierra. Y otro tanto ocurre en nuestros días, cuando los promotores del aborto centran su argumentación en la negación del carácter de personas a los no nacidos, para inferir luego de esa negación la justificación ética de su muerte intencional.

Ahora bien, si se centra el análisis en el primero de los problemas del multiculturalismo a que se hizo referencia hace un momento, *i.e.*, al derecho de los diferentes grupos nacionales, étnicos, lingüísticos, etc., al respeto de su identidad cultural, está claro que, tal como lo han defendido de diferentes modos los varios comunitarismos²¹, y a veces liberales declarados como Joseph Raz, el bien humano completo en el marco de una vida lograda, que es el objeto propio de la ética y del derecho, no puede alcanzarse sino en el contexto de una cierta comunidad. Pero las dimensiones de una comunidad que hacen posible la prosecución de la perfección humana, no se limitan a la economía y a la política, sino que se amplían a las dimensiones más claramente espirituales del hombre: a la ética, a las tradiciones, a la lengua, a las creencias religiosas, a las experiencias estéticas, a los usos sociales, a la historia compartida, a las fábulas y leyendas y así sucesivamente. Es más: en estos casos se trata de las dimensiones más personales y más entrañables del hombre, que determinan la pertenencia al grupo de un modo más fuerte y duradero que las dimensiones económicas o políticas. Por ello, estas dimensiones propiamente *culturales* integran de un modo eminente el bien

21. Acerca de la principales afirmaciones del pensamiento comunitarista, vide AA.VV., *Rights and the Common Good. The Comunitarian Perspective*, ed. A. Etzioni, New York, St. Martin Press, 1995, y COLOZZI, I. *et alii*, *Varianti di comunitarismo*, Milano, Franco Agneli, 2002.

común del grupo cultural, *i.e.*, se constituyen en elementos fundamentales para el desarrollo de la personalidad humana, entendida de un modo completo, proyectada a lo largo de toda la vida e integrando participativamente el bien común del resto de las personas que constituyen la comunidad²².

Desde la perspectiva del iusnaturalismo clásico, es este bien común espiritual el que justifica y fundamenta el derecho de los integrantes de un grupo al respeto de su identidad cultural, ya que sólo participando en una empresa de ese tipo es posible alcanzar el desarrollo o desenvolvimiento de las dimensiones cognoscitivas, estéticas, culturales y éticas de la naturaleza humana. En otras palabras, lo que justifica el respeto hacia las diversas comunidades culturales es su carácter de vehículos, marcos o ambientes necesarios para la promoción, prosecución y realización del bien humano, en especial del bien humano común²³. A la inversa, si estos grupos culturales no aparecieran como ambientes propicios para el bien humano, no se justificaría racionalmente el derecho a su identidad y a la defensa de sus particularidades y modos de vida. Por ello también, el respeto del derecho de los grupos a su identidad cultural se justifica sólo en la medida en que esa identidad se ordena a la realización efectiva del bien humano; cuando, por el contrario, las tradiciones culturales de un grupo contienen aspectos claramente contrarios a alguna de las dimensiones de la excelencia humana, no existe entonces derecho a su respeto o a su defensa; así ocurre con prácticas tales como la muerte de los primogénitos del sexo femenino, con la castración femenina, o con el abandono a la muerte de los niños defectuosos o de los ancianos.

22. Vide GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 194 ss.

23. Vide MASSINI CORREAS, C. I., *Filosofía del Derecho I*, cit. pp. 105 ss.

5. UNA DEFENSA LIBERAL DEL MULTICULTURALISMO

En este punto, conviene decir algunas palabras respecto a una versión de la defensa liberal²⁴ del multiculturalismo, la llevada a cabo por Joseph Raz en su muy conocido trabajo “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, incluido en su libro *Ethics in the Public Domain*²⁵. En ese artículo, Raz propone una defensa del multiculturalismo y del derecho a la identidad de los grupos culturales sobre la base de dos principios centrales: (i) la idea liberal de la centralidad de las condiciones para la selección de modos de vida, *i.e.*, del ejercicio de la libertad de elección, como objetivo y valor fundamental de la ética política²⁶; y (ii) la idea de la inevitabilidad del pluralismo cultural, según la cual todas las culturas, aún resultando incompatibles entre ellas, tienen igual valor intrínseco y no existe un baremo o criterio objetivo con el cual juzgarlas según cánones de superioridad e inferioridad²⁷.

En ese sentido, y en referencia al primero de los principios, el profesor de Oxford sostiene que la identidad de los diferentes grupos culturales debe ser defendida en razón de que la cultura de la comunidad es la que hace posible las opciones vitales de sus integrantes: “sólo a través de su socialización en una cultura —escribe Raz— puede uno escoger las opciones que dan sentido a la vida. En general, la propia pertenencia cultural determina el horizonte de las propias oportunidades, de lo que uno puede llegar a ser, o bien (si uno es mayor) de lo que uno pudo haber sido (...); esta argumentación es liberal porque enfatiza el rol de las

24. Sobre las notas del liberalismo actual, vide. GRAY, J., *Liberalismo*, trad. M. T. de Mucha, Madrid, Alianza, 1994, pp. 64 ss.

25. RAZ, J., *Multiculturalism...*, cit., pp. 170-191.

26. Vide, en este punto RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

27. *Idem*, p. 183.

culturas como precondition y factor que da forma y contenido a la libertad individual”²⁸.

Y en lo que hace al segundo de los principios propuestos, Raz sostiene inequívocamente que “cada una de ellas (las culturas) es valorable. Cada una de ellas puede ser promovida en un modo consistente con su propio espíritu y sus propios recursos. Pero ninguna de ellas puede ser juzgada superior a las demás”²⁹. Pero, en la página siguiente, el profesor de Oxford afirma claramente que “yo no querría negar que ciertas culturas, o aspectos de ciertas culturas, son inaceptables, y no deberían beneficiarse de la actitud positiva hacia la pluralidad de culturas que defiende el multiculturalismo (...). Culturas de ese tipo –concluye– deben ser respaldadas sólo en la medida en que es posible neutralizar sus aspectos opresivos”³⁰.

Del juego de estas dos afirmaciones se sigue que, para Raz, el pluralismo de las culturas es relativo, toda vez que ellas habrán de ser toleradas, defendidas y promovidas sólo en la medida en que no resulten opresivas, *i.e.*, que restrinjan de un modo irrazonable el ejercicio de la libertad individual de sus integrantes. En otras palabras: resulta que, en definitiva, no todas las culturas son iguales: las hay opresivas y liberales, y las liberales pueden adoptar medidas coercitivas contra las culturas consideradas opresivas según los criterios liberales. “En ciertos casos –afirma Raz– se puede justificar la supresión de la cultura opresiva. En otros, puede requerirse una reforma y acciones mitigadoras en la sociedad multicultural de la que son parte”³¹. Dicho en otras palabras, el principio del pluralismo cultural-valorativo, queda subordinado en última instancia al principio liberal de la autonomía en la elección de los modos de vida o proyectos vitales.

28. *Idem*, p. 177.

29. *Idem*, p. 183.

30. *Idem*, p. 184.

31. *Idem*, p. 185.

Ahora bien, sucede que el principio de autonomía, *i.e.*, aquel según el cual lo primariamente valioso es la libertad de elección de los planes de vida, choca contra una evidencia relevante: que es posible elegir planes de vida insensatos, cursos de acción inmorales y degradantes, que frustren definitivamente la realización humana de los bienes básicos y conduzcan a la desintegración personal y social. Lo que sucede es que, en rigor, la autonomía aparece sólo como una condición antropológica de la moralidad: es claro que sin autonomía —entendida como libertad de arbitrio— no es posible la moralidad; ella supone la posibilidad de escoger entre diversos cursos de acción. Pero la autonomía en sí misma, el puro ejercicio de la elección no es siempre moralmente valioso: lo es cuando se elige *entre* los bienes humanos básicos, *entre* las diferentes posibilidades de realización de la excelencia humana, pero no cuando se elige un curso de acción directamente ordenado a la frustración, definitiva o temporal, de un bien, ya sea del mismo sujeto o de los demás³².

De este modo, resulta que son los bienes humanos y su prosecución o frustración los que aparecen en definitiva como baremos de la moralidad o inmoralidad de la conducta humana. Esta es la doctrina sostenida por el iusnaturalismo clásico, para el cual el respeto a la pluralidad de las culturas y a la identidad cultural de cada una de ellas se basa en el carácter mediador de las culturas para la realización de ciertos bienes humanos, en especial la experiencia estética, la moralidad, la amistad, la comunicación, el conocimiento y varios más. No es, desde esta perspectiva, la mera posibilidad del ejercicio de la libertad la que justifica el derecho al respeto de la identidad cultural, sino la posibilidad concreta de realización de los bienes humanos, que aparece siempre como mediada y configurada culturalmente.

32. Vide MASSINI CORREAS, C. I., “Principios bioéticos, absolutos morales y el caso de la clonación humana”, en AA.VV., *La Bioética. Un reto del tercer milenio*, México D.F., UNAM, 2002, pp. 61-80.

Además, la identificación de los bienes humanos no es algo que dependa íntegra y completamente del contexto cultural; en este sentido, Robert P. George escribe que el iusnaturalismo clásico “sostiene que ciertas verdades prácticas fundamentales son alcanzables por cualquiera, sin importar su herencia cultural o intelectual, sus lealtades o compromisos. Estas verdades encuentran diversos modos de expresión en las diferentes culturas o tradiciones, pero son no obstante captadas en juicios prácticos sensatos que pueden ser formados por cualquier persona pensante”³³.

Esta doctrina iusnaturalista se confirma fácilmente al verificar que, en definitiva, y a pesar de sus varias afirmaciones en contrario, el mismo Raz termina recurriendo a ciertos bienes básicos y a la naturaleza humana como justificación racional de su multiculturalismo ético. En efecto, luego de haber colocado al ejercicio de la libertad en el centro de su argumentación a favor del multiculturalismo, el profesor de Oxford concluye afirmando que la pertenencia a un grupo cultural hace posible la prosperidad cultural y material, las relaciones interpersonales y la propia identidad³⁴; y más adelante, escribe que la opresión “frustra sistemáticamente la habilidad de las personas, o de los grupos de personas, para realizar o dar expresión en esa sociedad a un aspecto importante de su naturaleza”³⁵. Esto significa claramente que el respeto por el multiculturalismo y los derechos de los grupos culturales se terminan fundamentando, según Raz, no sólo en el ejercicio de la autonomía, sino en la posibilidad de realización de los bienes enumerados y de ciertas dimensiones de la naturaleza humana, afirmaciones que aparecen a primera vista como poco liberales y demasiado perfeccionistas.

33. GEORGE, R. P., “Moral Particularism, Thomism and Traditions”, en *Defense of Natural Law*, cit., p. 254.

34. *Idem*, pp. 177-178.

35. *Idem*, p. 184.

6. EL MULTICULTURALISMO EN EL ORDEN INTERNACIONAL: EL CASO DE JOHN RAWLS

Luego de estas consideraciones acerca de la problemática planteada por la existencia de diferentes grupos culturales en el marco de una misma comunidad política, corresponde analizar aunque sea someramente la cuestión ética y jurídica que se presenta ante la reiterada pretensión de intervenir en otras naciones de diversa cultura mayoritaria, argumentando la violación de los derechos humanos en su orden político interno. Algunos autores liberales, entre otros John Rawls, han elaborado complejas argumentaciones para justificar esta posibilidad, y resulta conveniente detenerse un instante en ellas, en especial por la extraordinaria difusión que han alcanzado actualmente en los ambientes cultos de occidente.

Las argumentaciones de Rawls se encuentran principalmente en su trabajo de 1993 *The Law of Peoples*, ampliado luego en 1999 y publicado como libro por Harvard University Press³⁶. En el primero de los trabajos, el antiguo profesor de Harvard sostiene la posibilidad de trasladar al campo de las relaciones internacionales el esquema central de su teoría de la *justicia como equanimidad*, fundando de ese modo un “derecho de los pueblos”. Rawls reconoce que su esquema es constitutivamente liberal y constructivista, *i.e.*, no conocido o reconocido, sino inventado para servir a un propósito práctico determinado³⁷. Se trata además de una construcción ética de carácter suprapositivo, ya que, afirma Rawls, “el derecho de los pueblos, en cambio, es una familia de conceptos políticos con principios de derecho, justicia y bien común, que especifica el contenido de una concepción

36. RAWLS, J., *The Law of Peoples, with “The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge - Massachusetts, Harvard U.P., 1999.

37. Sobre el constructivismo rawlsiano, vide MASSINI CORREAS, C. I., “Los dilemas del constructivismo ético. Análisis a partir de las ideas de John Rawls”, en *Persona y Derecho*, Vol. 36, Pamplona, 1997, pp. 167-219.

liberal de la justicia aplicable al derecho internacional. Proporciona los conceptos y principios por los cuales ese derecho debe ser juzgado”³⁸.

Luego de haber establecido el carácter liberal, constructivista y suprapositivo de su doctrina, Rawls desarrolla una argumentación similar a la realizada en *A Theory of Justice*, recurriendo a los mismos artificios ampliamente conocidos: representantes racionales, posición original, velo de ignorancia, etc. Esta argumentación conduciría –según Rawls– a la aceptación de ciertos principios por las naciones, que el mismo Rawls reconoce que son los defendidos desde hace largo tiempo por el derecho internacional: independencia e igualdad de los pueblos; derecho a la legítima defensa, pero no a la guerra; deber de no intervención y de cumplir los tratados; deber de respetar el derecho en la conducción de la guerra y el deber de los pueblos de respetar los derechos humanos³⁹. Ahora bien, Rawls acepta de inmediato que el derecho de autodeterminación opera dentro de ciertos límites: “Así –escribe– ningún pueblo tiene derecho a la autodeterminación o a la secesión, a costa del sometimiento de otro pueblo; ni puede un pueblo protestar por la condena de la sociedad mundial cuando sus instituciones domésticas violan los derechos humanos de ciertas minorías que viven en su territorio. Su derecho a la independencia –concluye– no es un escudo contra esa condena o incluso contra la intervención coercitiva de otros pueblos en casos graves”⁴⁰.

Ahora bien, esta doctrina acerca de la fundamentación de la ley de los pueblos se aplica en primer lugar sólo a las sociedades liberales bien ordenadas, *i.e.*, las que respetan los principios de justicia propuestos por el mismo Rawls en su teoría. Pero más adelante este autor acepta la posibilidad de extender este derecho a los pueblos no liberales, a los que denomina “jerárquicos”,

38. RAWLS, J., “The Law of Peoples”, *cit.*, p. 536.

39. *Idem*, p. 540.

40. *Idem*, pp. 540-541.

siempre que puedan ser calificados también como “bien ordenados”; esto sucede sólo cuando estos pueblos reúnen tres requisitos: ser pacíficos, que su sistema jurídico imponga imparcialmente deberes morales a todos los habitantes y, finalmente, que respete los derechos humanos fundamentales⁴¹. Y con respecto a este último requisito, Rawls sostiene que los derechos humanos, si bien no han de fundamentarse en ninguna concepción filosófica de la naturaleza humana y de su igual dignidad⁴², no pueden ser entendidos y rechazados como liberales o propios de nuestra tradición occidental⁴³. Hay que observar aquí, aunque sea de pasada, que Rawls recurre en este punto a una argumentación claramente circular: fundamenta los derechos humanos como el resultado de la buena ordenación de la sociedad, pero a la vez esa buena ordenación depende del efectivo respeto de los derechos humanos⁴⁴.

Luego pasa Rawls a explicitar cuáles son las funciones de los derechos humanos, funciones que reduce a tres: “1) son una condición necesaria de la legitimidad del régimen y de la decencia de su orden jurídico; 2) cuando operan correctamente, resultan suficientes para excluir la justificada intervención de otros pueblos, mediante sanciones económicas o, en casos graves, la fuerza militar; 3) fijan un límite al pluralismo entre los pueblos”⁴⁵. Y finalmente, al extraer sus conclusiones definitivas, el filósofo de Harvard efectúa una declaración especialmente pertinente: “No he dicho mucho –escribe– acerca de lo que puede llamarse el fundamento filosófico de los derechos humanos. Ello obedece a que, a pesar de su nombre, los derechos humanos constituyen una clase especial de derechos que se explican por su función en una concepción liberal del derecho de los pueblos aceptable por las sociedades bien ordenadas, tanto liberales como jerárquicas (...).

41. *Idem*, pp. 545-547.

42. *Idem*, p. 551.

43. *Idem*, p. 552.

44. *Ibidem*.

45. *Idem*, pp. 554-555.



A la objeción –concluye Rawls– de que proceder así es etnocéntrico o simplemente occidental, la respuesta es: no, no necesariamente”⁴⁶. Este es el esquema central de la argumentación de rawlsiana acerca de los fundamentos del derecho y la ética internacional.

7. EL DERECHO DE LOS PUEBLOS Y LA NATURALEZA HUMANA

Corresponde ahora cotejar la concepción liberal de John Rawls acerca de la ética y el derecho internacional, con la que es propia del iusnaturalismo clásico. Hasta aquí ha podido observarse cómo la concepción liberal rawlsiana efectúa una argumentación de carácter circular acerca de la fundamentación de la “ley de los pueblos”; en efecto, Rawls fundamenta los derechos humanos afirmando que son el resultado de la buena ordenación de la sociedad, rechazando explícitamente cualquier referencia a la naturaleza humana y a la dignidad de las personas; pero acto seguido, sostiene que una sociedad está bien ordenada cuando respeta los derechos humanos y que sólo en ese caso tiene derecho a la no intervención de otros pueblos, agregando que el pluralismo entre las naciones de diferente cultura termina cuando alguna de ellas viola los derechos humanos; en este caso, existe derecho de otras naciones a intervenir, incluso por la fuerza militar, en la nación violadora de esos derechos. Rawls no aclara concretamente cuáles son esas otras naciones, pero del contexto de su trabajo surge claramente que se trata de los Estados Unidos y sus aliados.

De aquí se sigue necesariamente que –desde esta perspectiva– sólo la aceptación del modelo liberal rawlsiano puede fundamentar “decentemente” el derecho de los pueblos y los derechos humanos; estos no tienen relación alguna con la naturaleza humana y su dignidad, sino sólo con el esquema argumentativo

46. *Idem*, pp. 560-562.

elaborado por Rawls, sin ninguna referencia a la realidad de las cosas humanas o algún otro dato objetivo. Es sólo el constructo imaginado por el filósofo norteamericano el que provee los criterios del derecho de gentes y, en especial, el criterio que determina la legitimidad de los regímenes políticos, su derecho de independencia y la posibilidad de otros pueblos de intervenir militarmente en su interior.

Ahora bien, esta argumentación resulta claramente insuficiente, por no decir completamente gratuita y, por consiguiente, es incapaz de fundamentar consistentemente cursos de acción tan extremos como la intervención militar en naciones independientes; el afirmar que quienes no acepten las exigencias de la teoría de la justicia como ecuanimidad ideada por John Rawls pueden ser intervenidos militarmente, aparece a todas luces como excesivo y difícilmente aceptable⁴⁷. Ya en otro lugar nos hemos extendido sobre el tema de la debilidad de la argumentación rawlsiana, que a partir de supuestos, intuiciones personales y ficciones—el mismo Rawls acepta que la posición original y sus elementos son meras ficciones— sólo puede alcanzar—en virtud de la regla lógica por la cual las conclusiones de un razonamiento no pueden ser más “fuertes” que las premisas— una justificación meramente ficticia o supuesta de la eticidad y del derecho. Pero resulta manifiesto que la intervención militar en una nación independiente—con todas sus secuelas de muerte y destrucción— no puede justi-

47. Corresponde consignar que algún autor considera que la doctrina de Rawls en este punto es poco exigente y que debería establecer otras causas para intervenir militarmente en los pueblos independientes, v. gr., el no tener un gobierno democrático; vide BUCHANAN, A., “Justice, Legitimacy and Human Rights”, en AA.VV., *The Idea of Political Liberalism. Essays on Rawls*, ed. V. Davion & C. Wolf, Lanham-Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, pp. 73-89.

ficarse sólo sobre la base de principios fundados de un modo tan endeble y problemático⁴⁸.

Si pasamos ahora a la fundamentación del iusnaturalismo clásico de la comunidad de las naciones y de sus principios éticos y jurídicos, es evidente que ella pretende una justificación racional de esta comunidad y estos principios a partir del conocimiento de las realidades humanas prácticas y de la búsqueda de sus estructuras constitutivas. “La tradición de la teoría del derecho natural –escribe en este sentido Robert P. George– reconoce que cada grupo o asociación tiene una ‘política’, un ‘derecho’ y un ‘bien común’ (...). ¿Qué se quiere decir, entonces, cuando se habla de ‘bien común’ en algún sentido? La definición primaria de John Finnis ha ganado una amplia aceptación entre los teóricos del derecho natural: ‘el conjunto de condiciones que hace posible a los miembros de la comunidad alcanzar por ellos mismos objetivos razonables, o realizar razonablemente, también por ellos mismos, los valores por los cuales colaboran con cada uno de los demás, positiva o negativamente, en una comunidad’. A la luz de esta definición –concluye– es posible preguntar: ¿existe un bien común de la comunidad internacional?”⁴⁹.

Y un poco más adelante, el profesor de Princeton responde a esta cuestión, afirmando que “cada vez más, los teóricos del derecho natural han llegado a considerar el estado nacional o territorial como crucialmente ‘incompleto’, es decir, incapaz de realizar todo lo que puede y debe ser realizado para asegurar las condiciones para el desarrollo completo de sus ciudadanos (...). En otras palabras –concluye– el estado nacional no puede ya más (...) asegurar las condiciones del bien completo de sus ciudadanos (es decir, su bien común) sin coordinar de un modo más o menos

48. Vide MASSINI CORREAS, C. I., “Del positivismo analítico a la justicia procedimental: la propuesta aporética de John Rawls”, en *Persona y Derecho*, vol. 42, Pamplona, 2000, pp. 161-210.

49. GEORGE, R. P., “Natural Law and International Order”, cit., pp. 234-235.

sistemático sus actividades con otros estados nacionales y, por supuesto, sin la asistencia activa de las instituciones supranacionales (...). Por lo tanto, se ha vuelto necesario desarrollar instituciones que hagan posible que la comunidad internacional funcione como una comunidad completa y, por lo tanto, como una comunidad cuya política, derecho y bien común sean paradigmáticos y focales”⁵⁰.

Esta existencia de un bien común internacional se ha vuelto cada vez más evidente a raíz de la aparición en ese ámbito de nuevos y acuciantes problemas, tales como los de la contaminación ambiental, el terrorismo, las hambrunas, la posibilidad de guerras nucleares y la proliferación de las pequeñas guerras, la globalización de las comunicaciones y del comercio, y tantos más, que afectan decisivamente la vida buena de los hombres y que sólo pueden alcanzar su solución a través de acciones que trascienden de las atribuciones y capacidades de los estados nacionales. Y respecto del tema que nos ocupa, afirma George que “para la tradición del derecho natural, la obligación de una autoridad internacional de respetar la autonomía cultural y por lo tanto de permitir la diversidad cultural, está basada en el principio de subsidiaridad y en la diversidad de bienes comunes básicos y de los modos razonables en los que los individuos concretan esos bienes en sus vidas. La teoría contemporánea del derecho natural reconoce que culturas dramáticamente diferentes pueden proveer a la gente de los recursos que necesitan para vivir vidas plenas y moralmente honestas. Este reconocimiento es perfectamente compatible con el histórico rechazo del relativismo cultural por la tradición del derecho natural (...). La teoría del derecho natural —concluye— rechaza la idea de que debamos escoger entre el chauvinismo y el relativismo culturales”⁵¹.

50. *Idem*, p. 235.

51. *Idem*, p. 242.

Y esto es así, toda vez que, para las versiones contemporáneas de esa tradición, el derecho natural no impone una única norma cultural a la que todos los pueblos debieran aspirar, sino que sostiene que el respeto por la identidad e integridad de las diversas culturas, es en sí misma un requerimiento de la justicia natural. Las teorías actuales del derecho natural defienden que se debe permitir y respetar que las diversas comunidades nacionales e internacionales controlen sus propios asuntos y preserven, por medios legítimos, sus lenguas distintivas, sus costumbres, tradiciones y modos de vida. Pero esto no impide que también resulte legítimo, como una exigencia del bien común internacional, intervenir en aquellas situaciones en que se produzcan injusticias graves y evidentes, como en el caso de la violación flagrante de los derechos humanos básicos a través de v.gr. políticas genocidas. La razón de esta intervención no puede ser otra que las exigencias del bien común internacional, integrado por los bienes humanos básicos de todos los estados que conforman la comunidad internacional y, en última instancia, de los individuos que los habitan.

8. BALANCE COMPARATIVO ENTRE DOCTRINAS

Luego de este ya largo recorrido, algunos podrán preguntarse: en definitiva ¿no se arriba en las diversas doctrinas a soluciones bastante parecidas?; ¿no resulta indiferente la forma en que se los fundamente, si finalmente los cursos de acción autorizados o propuestos vendrán a ser relativamente similares?; la respuesta a estas preguntas ha de ser negativa, ante todo porque, en realidad, la diferente fundamentación de principios éticos de contenidos similares no es para nada indiferente, y ello por dos razones principales: la primera es que el hombre está constituido de tal manera que necesita una justificación racional para su accionar libre, y esta justificación debe ser, precisamente, racional, *i.e.*,

respetuosa de las exigencias de verdad, consistencia y coherencia que han de revestir todas las fundamentaciones racionales, en especial en el orden práctico-normativo. No es lo mismo fundamentar las exigencias éticas y jurídicas en un “modelo” explicativo construido por un profesor universitario, sin otra pretensión de objetividad que la de servir de instrumento útil para la superación de las diferencias políticas tradicionales en su país⁵², que intentar fundarlas en la constitución radical del hombre, en su dignidad propia y en su bienes connaturales; en este último caso no estamos ya frente a un “modelo”, ni frente a una construcción, como el helicóptero o la computadora⁵³, ni frente a una ficción o una suposición reconocidas como tales, sino a la pretensión de conocer las condiciones reales bajo las cuales el bien humano alcanza su realización más plena.

Expresado de otro modo, de lo que se trata en el caso de las doctrinas iusnaturalistas de matriz clásica, es de alcanzar la verdad acerca del bien humano común en la actual situación de pluralismo cultural en que vive la humanidad en los inicios del siglo XXI. Por supuesto que la verdad que se busca es una verdad práctica, dotada de una certidumbre mucho menor que la que puede alcanzarse en el ámbito de la ciencias especulativo-explicativas⁵⁴, pero no por ello se trata de una verdad inalcanzable o quimérica; en efecto, todos puede llegar a saber que el conocimiento es superior a la ignorancia, que el respeto es mejor que la profanación, que el cobijo es mejor que la indiferencia y así sucesivamente. Y si esto es posible, como de hecho lo es, de lo que se

52. Vide RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en *Justicia como equidad*, trad. M. A. Rodilla, Madrid, Tecnos, 1986, p. 139.

53. Vide NINO, C., *Ética y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Paidós, 1984, p. 13.

54. Vide ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 7, 1098 b 1-5. Cf. INCIARTE, F., “Verdad práctica en Aristóteles y Duns Scoto”, en *Anuario Filosófico*, N° XXXII/1, Pamplona, 1999, pp. 251-268, y VIGO, A., “Verdad práctica y virtudes intelectuales según Aristóteles”, en *Philosophica*, N° 24-25, Valparaíso - Chile, 2001-2002, pp. 365-407.

trata es de reiniciar continuamente la búsqueda de esa verdad sobre el hombre y su perfección, sobre sus deberes y sus derechos y sobre los caminos más idóneos para alcanzar el bien humano común, comenzando por el respeto de sus derechos esenciales.

Y parece claro que la primer alternativa, la de fundar los derechos y los deberes en ficciones, modelos meramente contruidos y artificios inventados, no podrá alcanzar nunca una fuerza deóntica capaz de constreñir a la razón humana a la aceptación de unos deberes y unos derechos que, dados los extremos para su aplicación, aparezcan como inexcpcionables. Ha escrito a este respecto Wolfgang Wieland, que “la referencia a la incondicionalidad del obrar describe, en principio, la simple experiencia práctica, comprensible para cualquiera, de que el obrar (...) nunca puede ser relativizado por condiciones o presuposiciones. Quien pregunta qué se debe hacer, nunca querrá darse por satisfecho por una respuesta hipotética”⁵⁵. Esto significa que quien debe tomar una decisión de importancia para los bienes básicos, en especial para el bien común, no puede ser consistentemente movido a obrar con el único fundamento de razones hipotéticas, condicionales, ficticias o inventadas. Para que una proposición deóntica alcance fuerza prohibitiva en el orden ético o jurídico, debe tener como fundamento una argumentación estructurada con proposiciones, teóricas y prácticas, de carácter incondicional o apodíctico⁵⁶. De lo contrario, no podrá articularse nunca un precepto o un mandato con capacidad racional de obligar.

La segunda de las razones por las cuales no resulta indiferente cualquier fundamentación de los derechos humanos, es porque en definitiva, las soluciones a las que se arriba con cada una de las propuestas de justificación no son idénticas; pueden llegar a serlo

55. WIELAND, W., “Filosofía práctica y epistemología”, en *La razón y su praxis*, trad. A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1996, p. 93.

56. KALINOWSKI, G., “Obligations, permissions et normes. Réflexions sur le fondement métaphysique du droit”, en *Archives de Philosophie du Droit*, N° 26, Paris, Sirey, 1981, pp. 331-343.

accidentalmente, pero los contenidos de las exigencias que plantean los derechos humanos aparecen en última instancia como radicalmente diversos. Veámoslo en un ejemplo. Supongamos que se producen graves violaciones de los derechos humanos en el interior de un Estado determinado: a las mujeres les son negados todos los derechos y son obligadas a una obediencia servil hacia los hombres; además, quienes no participan de la religión mayoritaria son encarcelados, vejados y hasta muertos. En un caso como este, Rawls dirá que el derecho a la independencia queda subordinado al respeto a los derechos humanos y que, en el caso de esas violaciones, existe el derecho de intervenir, aun militarmente, en los asuntos internos del estado responsable; todo ello sobre la suposición de que, los estados liberales y algunos no liberales, “aceptarían” un derecho que consagre esa solución; en nuestro esquema, afirma Rawls, “supusimos que las sociedades tradicionales afirmarían el derecho de los pueblos que fuera acogido entre sociedades liberales justas”, recalcando asimismo que “supusimos que las sociedades liberales se relacionan con otras sociedades desde el punto de vista de su propia concepción política liberal”⁵⁷.

Ahora bien, ya hemos visto que fundar el derecho de intervenir militarmente en otro Estado sobre la base de meras suposiciones, las más de las veces gratuitas, resulta racionalmente injustificado; pero además, esta fundamentación meramente construida y sólo hipotética, resulta incapaz de proporcionar una doctrina fundada acerca de las condiciones de esa intervención, de los sujetos que pueden llevarla a cabo, de los límites de la actividad militar y del objetivo final de la intervención. Y esto es así, fundamentalmente en razón de que por la no referencia al bien humano común y a sus elementos y dimensiones, las teorías constructivistas quedan

57. RAWLS, J., “The Law of Peoples”, cit., p. 562.

privadas de la posibilidad de justificar reglas de contenido acerca de todos aquellos extremos⁵⁸.

Por el contrario, desde el punto de vista del realismo iusnaturalista, no sólo existe una riquísima tradición doctrinal sobre todos estos temas, que va desde Tomás de Aquino a John Finnis, pasando por Vitoria, Suárez, Belarmino y tantos más, sino que esa tradición se funda principalmente en la experiencia de las actividades bélicas pasadas y presentes, así como de sus consecuencias para la vida buena de los hombres en la comunidad de las naciones⁵⁹. Dicho de otro modo: al considerar la actividad militar desde la perspectiva central del bien humano común⁶⁰, en sus dimensiones principales, la tradición iusnaturalista ha logrado elaborar todo un cuerpo de doctrina ética y jurídica que establece las condiciones de toda intervención militar, limita sus alcances, normatiza sus medios, valora sus consecuencias y, en general, propone un derecho de guerra y en la guerra, caracterizado no sólo por su alto contenido ético, sino también por su realismo y su capacidad de adaptación a las diversas circunstancias. Pero, y es conveniente reiterarlo, todo este cuerpo de doctrina se justifica racionalmente a partir de una consideración objetiva de la experiencia humana práctica, es decir, de una percepción de los problemas desde el punto de vista del bien o perfección humana, punto de vista que no puede desligarse de la consideración de las dimensiones centrales de la naturaleza humana.

58. Vide MASSINI CORREAS, C. I., "Los dilemas del constructivismo ético", cit., pp. 167-219.

59. Vide FINNIS, J., GRISEZ, G. & BOYLE, J., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

60. Vide CHALMETA, G., *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*, Pamplona, EUNSA, 2002.

9. CONCLUSIÓN: DERECHOS HUMANOS, MULTICULTURALISMO Y NATURALEZA HUMANA

Luego de este ya largo trayecto, corresponde extraer algunas conclusiones crítico-valorativas de todo lo estudiado; y en rigor, es posible reducir el resultado de los desarrollos efectuados a una conclusión fundamental: sólo a partir de una concepción cognitivista de la eticidad y la juridicidad y de la consiguiente consideración de los bienes humanos básicos y de la naturaleza de la cual dependen, es posible alcanzar una concepción objetiva, completa y equilibrada de los problemas que plantea a la teoría de los derechos humanos la realidad del multiculturalismo. En este sentido, ha escrito Alejandro Llano que “es necesario ganar la “batalla retórica” de los derechos humanos: no permitir que deriven irreversiblemente hacia su versión individualista y agnóstica; abrir un camino cada vez más ancho a su versión cognitivista, es decir, aquélla que se basa en la admisión de la capacidad que el hombre tiene para conocer su propia naturaleza, que es lo que le hace ser persona, como recuerda Spaemann en su último libro titulado justamente *Personas*”⁶¹.

Es claro que sólo si se gana esa “batalla retórica” será posible alcanzar un fundamento racional suficiente y una noción universal de los derechos humanos⁶², de tal modo que resulte posible trascender los particularismos culturales y abrirse a una concepción capaz de fundamentar de un modo consistente y operativo los derechos de *todos* los grupos culturales, tanto en el interior de los Estados, como en la vida de la comunidad internacional; y esta concepción resulta *consistente* y *operativa* en razón de que desde la perspectiva de la naturaleza humana universal es posible

61. LLANO, A., “Al filo del milenio: encrucijadas culturales”, en *El diablo es conservador*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 55.

62. Vide D’AGOSTINO, F., “Pluralità delle culture e universalità dei diritti”, en AA.VV., *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, ed. F. D’Agostino, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 33 ss.

alcanzar una fundamentación de los derechos, tanto de los individuos como de las culturas, que revista verdadera universalidad y fuerza deóntica suficiente; y es además una concepción *operativa* en razón de que, por su arraigo en los bienes humanos básicos, se trata de una doctrina plena de contenidos materiales, con perfiles claramente definidos o al menos definibles y respetuosa de los límites y condicionamientos que la realidad impone en la vida práctica de los hombres⁶³.

Esto queda confirmado *a contrario* cuando se descubre que, cada vez que se niega la existencia o cognoscibilidad de la naturaleza humana y se rechaza la universalidad de las proposiciones éticas, se aboca a un debilitamiento y, en definitiva, a la extinción de la noción misma de derechos humanos, al menos en cuanto noción relevante y operativa. Un claro ejemplo de esto es la posición asumida por Richard Rorty quien, en su ensayo *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*⁶⁴, luego de negar el valor de la noción de verdad como correspondencia, de desechar las esencias y naturalezas y de excluir decisivamente la existencia de obligaciones éticas universales, concluye difuminando la noción de derechos humanos en la de meros artificios útiles sin fundamentos racionales⁶⁵. Afirma en este sentido el filósofo norteamericano, que “el pragmatista quiere liberarse de la noción de ‘obligación moral incondicional’, en especial de “la noción incondicional de derechos humanos”, entendidos como “los límites fijados a la deliberación moral y política”⁶⁶.

Para Rorty, “la noción de ‘derechos humanos inalienables’ no es ni mejor ni peor que el eslogan de la ‘obediencia a la voluntad divina’. Cuando se los invoca como motores inmóviles –concluye– esos eslóganes son, sencillamente, una manera de decir

63. Vide OGIEN, R. *et alii*, *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999.

64. RORTY, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. E. Rabossi, México, FCE, 1997.

65. *Idem*, p. 98.

66. *Idem*, p. 94.

que no va más, que hemos agotado nuestros recursos argumentativos”⁶⁷. Y, acto seguido, pasa a suscribir “las sugerencias nietzscheanas de que Dios y los derechos humanos son supersticiones, dispositivos propuestos por los débiles para protegerse de los poderosos”, agregando que “los pragmatistas conceden a Nietzsche que la referencia a los derechos humanos es una manera conveniente de resumir ciertos aspectos de nuestras prácticas reales o propuestas”⁶⁸. Y resume luego su postura, sosteniendo que “hablar de los derechos humanos es explicar nuestras acciones identificándonos con una comunidad de personas que piensan como nosotros: quienes encuentran natural actuar de cierto modo”; para afirmar luego que lo único que interesa es “debatir la utilidad del conjunto de constructos sociales que llamamos ‘derechos humanos’”, y concluir que “el lenguaje de los derechos humanos es una característica de nuestra especie, ni más ni menos que los lenguajes que insisten en la pureza racial o religiosa”⁶⁹.

Aquí queda en claro cómo la consecuencia directa de la negación de la naturaleza humana, de la posibilidad de conocer el bien humano y de la universalidad de las exigencias éticas, en especial de las que plantean los derechos humanos, no puede ser sino la negación lisa y llana de cualquier noción razonable y operativa de esos derechos. Desde esta perspectiva, ellos quedan reducidos a meras supersticiones, a constructos de los débiles para oponerse a los fuertes, a ciertos aspectos de las prácticas sociales o a un tipo de lenguaje similar al que defiende la pureza racial. Es decir, prácticamente a nada, o mejor, a algo tan repudiable como la retórica racista.

En definitiva, para que los derechos humanos, entre ellos los derechos de los grupos culturales, sean reconocidos como tales derechos, *i.e.*, como inexceptionables y decisivos, como un límite más allá del cual no está permitido aventurarse nunca, como un

67. *Idem*, p. 95.

68. *Idem*, p. 96.

69. *Idem*, pp. 97-99.



núcleo de indisponibilidad capaz de sustraer a las dimensiones perfectivas de lo humano del poder arbitrario y de la instrumentalización y manipulación en beneficio de los intereses de sectores, estados o grupos económicos, resulta inevitable combatir y vencer en la “batalla retórica” de la naturaleza humana, de la dignidad de la persona, de los bienes humanos básicos y de los bienes comunes de las colectividades que el hombre forma para alcanzar la perfección que le es más propia. Dicho en otras palabras, ganar en la defensa de ciertos límites infranqueables de la deliberación moral, jurídica y política, de modo de subordinarla y ordenarla al respeto y la promoción de lo más humano en el hombre. El resto, *i.e.*, la negación escéptica, pragmatista o nihilista de todo este grupo de nociones que hacen a la identidad de lo humano y a su desarrollo, ha de pasar urgentemente a engrosar la nómina de las modas filosóficas relegadas por el tiempo al trastero de la historia.