

JUSTIFICACIÓN TRANSCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS: IMPASSES CULTURALISTAS

PURA SÁNCHEZ ZAMORANO
Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

This article was presented to the “Prague International Conference on Human Rights”, held in Prague, in December of 1998, on the occasion of the 50th anniversary of the *Universal Declaration of Human Rights*. We were asked by the organizers of the Conference to discuss the concept of “universality” that appears in the Universal Declaration “in the light of present-day theoretical and political challenges.” Among those challenges, the organizers listed relativism, “political” erosions of the substance of human rights, excessive “contextualization” of human rights issues, and (even if preceded of a big question mark) recourse to nonfoundationalist strategies of appropriation and validation of human rights norms. I will say from the outset that I consider “*culturalist* relativism/ethnocentrism”, in a sense I will clarify below, a challenge to human rights but a challenge that can be met on precisely non-foundationalist and cross-cultural grounds. The title of this article should then be understood as announcing: cross-cultural non-foundationalist justification of human rights is both possible and necessary *but* the illustrations that some prominent authors in the human rights literature have given of such enterprise are caught up in the fallacies of culturalism and will not do¹.

¹ El artículo fue originalmente escrito (y aceptado por Τέλος) en inglés; de ahí que la traducción castellana sea, a veces, un tanto literal o artificiosa.

1. UNIVERSALIDAD

En la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 se afirma que los derechos son aplicables a todos los seres humanos sin ningún tipo de discriminación, y que todos los pueblos y naciones y organismos relevantes de las sociedades nacional e internacional están obligados a promover, proteger y contribuir a la realización de tales derechos y libertades. La *universalidad de aplicación* de los estándares en su totalidad a toda persona, así como la *universalidad de reconocimiento y de obligación* por parte de los estados y sus poblaciones se declaran “aspiraciones” que han de lograrse sobre la base de “ideales comunes” *válidos* (es decir, universalmente autoritativos y justificables): los ideales de la Declaración Universal.

En 1948 se dieron una serie de “razones infraelaboradas” para apoyar la validez de los derechos humanos: la dignidad “inherente” e igual del ser humano, la “necesidad y eficacia” de los mecanismos de protección de derechos para salvaguardar tal dignidad, dadas las “circunstancias” de la Segunda Guerra Mundial y otras “circunstancias mundiales” previsibles, o el hecho de que los derechos humanos constituyen la piedra angular del bienestar, la justicia, la estabilidad y la paz (en el seno de cada sociedad y entre sociedades), los cuales son aspiraciones del “común de las gentes.” Es más, una serie de “puntos fijos” sobre los derechos se establecieron en aquel momento y se fueron detallando durante el desarrollo posterior de la *Carta Internacional*; así, el conjunto o rango de derechos, su internacionalización, su interdependencia, la “naturaleza y propósito” de la ley internacional de derechos humanos, y algunas directrices generales para la interpretación y aplicación de las normas².

² Según L. Henkin, en 1948 se proclamó y aceptó, y desde entonces se ha venido repitiendo como “artículo de fe” que: a) *existen* derechos humanos fundamentales, derechos de los individuos, *de todos e igualmente* ... aun cuando ninguna doctrina única ni específica sobre la “relación” (adecuada) del individuo con su comunidad (o con la comunidad internacional en general) es propuesta, excepto la implicada en el propio “concepto” de “derecho”; b) los derechos humanos *derivan* de la dignidad “inherente” e igual de la persona humana. Aunque, afirma Henkin, esto *no* supone necesariamente que los derechos antecedan a la sociedad —los derechos humanos pueden apelar a la “naturaleza” de las personas y de las sociedades humanas, dados hechos psicológicos, morales o sociológicos relativamente contemporáneos— sí parece prohibir la afirmación de que los derechos humanos u otros instrumentos meramente “legislen” los derechos. Con todo, no se ofrece teoría específica alguna sobre cómo se determinan exactamente las necesidades y derechos de tal “dignidad humana”; c) los derechos huma-

Ahora bien, era evidente en 1948 (al igual que lo es hoy en día) que la “universalidad de los derechos humanos” aún no constituía un hecho, que la validez “declarada” no implicaba el reconocimiento o justificabilidad universales y que, tras las razones “infraelaboradas” aducidas, no sólo existían experiencias filosóficas, jurídicas y políticas en conflicto, sino también razones más completas y (quizás) correctas a favor de los derechos. Así, según las distintas Comisiones y los expertos de las Naciones Unidas, los derechos humanos se pueden reconocer como universalmente aplicables y obligatorios, y su validez puede fundamentarse sobre

nos son el fundamento, la piedra angular, de la libertad, la justicia y la paz en el mundo ... pero ninguna teoría en particular elabora la concepción de libertad o de justicia que se supone reflejada en la lista de derechos humanos, o cómo los derechos limitan tales concepciones y garantizan la paz; d) los derechos humanos *contribuyen a crear condiciones* (o más bien están entre las propias condiciones) de bienestar y estabilidad, necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre los pueblos ... aunque ninguna teoría explícita cómo los derechos logran esos objetivos. Tal como Henkin afirma,

“La Declaración Universal de los Derechos Humanos, al esforzarse por lograr una resolución que persuadiese a los diversos sistemas políticos que gobernaban a pueblos diversos, se basó en esa fe y rehuyó la profundización filosófica. Gracias a esa fe –y a fuerzas políticas e ideológicas– los gobiernos aceptaron el concepto de derechos humanos, acordaron que eran materia de jurisdicción internacional, cooperaron para definirlos, asumieron obligaciones internacionales de respetarlos, y se sometieron a cierto escrutinio internacional que asegurara el cumplimiento de obligaciones.”

En la actualidad, manifiesta Henkin, esa “fe”, esa “infraelaboración teórica”, permite diferencias doctrinales y “culturales” en la interpretación e institucionalización de estándares que podrían actuar en detrimento de los individuos cuyos derechos humanos deben ser protegidos. No creo que Henkin, sin embargo, abogue por una mayor “investigación filosófica” de las cuestiones infraelaboradas, ni que realmente ésta sirva de mucho para “educar” a los estados o a sus poblaciones. De hecho, dice Henkin posteriormente en el mismo texto, la ley internacional de derechos humanos, tal y como la conocemos, no está “totalmente abierta” a cualquier conceptualización o interpretación que se le quieran dar: se debe apelar al *carácter y propósito* de la ley y a todos los demás “puntos fijos” para defender la *prioridad* de la *protección del individuo* sobre todo vis-a-vis estándares domésticos deficientes o “tradicionales.” Louis Henkin, “Introducción”, en *The International Bill of Rights: the Covenant on Civil and Political Rights*, L. Henkin ed., Columbia University Press, 1981, pp. 12-13. También, Henkin, “International Human Rights as ‘Rights’”, en *Human Rights/Nomos XXIII*, New York, 1981.

Sobre otro punto esencial, e) que los derechos humanos *se han hecho* “necesarios” dadas las circunstancias vividas durante la Segunda Guerra y otras posibles “circunstancias/amenazas mundiales” futuras, véase Tore Lindholm, “Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights”, en Abdullahi A. An-Na’im ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992.

la base de “ideas especulativas sobre el mundo, el hombre y el conocimiento” diferentes. Ni que decir tiene que las distintas razones que se pueden dar en (los) distintos contextos deben respaldar la fuerza moral, la sustancia, y la prioridad de los derechos humanos (cuando entren en conflicto con otros objetivos sociales). Pero debido al pluralismo existente en el mundo, por no mencionar el constante desacuerdo en la “propia filosofía” sobre la última y verdadera naturaleza del “mundo y del hombre”, o sobre la naturaleza de “la última y verdadera justificación”, no se debería insistir en una “filosofía mundial” sobre derechos humanos. Los organismos y expertos de la ONU no niegan en 1948 que puedan existir razones “fundacionistas” o una justificación última para los derechos humanos; más bien afirman que “las justificaciones filosóficas de los derechos son demasiado variadas e incluso antagónicas y, en última instancia, *ineficaces* de cara a lograr acuerdo y observancia”; y que lo que se persigue es consenso “sobre un único cuerpo de creencias que sirvan de guía *en la práctica*” y sobre un *programa común* para la realización de los derechos, la reforma de las instituciones para su ejercicio o la armonización de éstos cuando entran en conflicto³.

Así pues, estoy de acuerdo con el filósofo noruego Tore Lindholm cuando afirma que la Declaración Universal deja abierta la cuestión de la (plena, completa) justificación de los derechos humanos, aun cuando proporciona un “esbozo o proto-teoría”

³ En 1947, la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, que ya había comenzado a redactar la Declaración Universal, solicitó a la UNESCO que llevara a cabo una “investigación” sobre los fundamentos “teóricos” de tal Declaración. Se hizo circular un cuestionario entre los juristas, filósofos y pensadores más eminentes de los estados miembro de la UNESCO y los resultados se enviaron a la Comisión. Algunas de las respuestas a ese cuestionario fueron publicadas por la UNESCO en *Human Rights, Comments and Interpretations*, UNESCO, 1950.

Las secciones más importantes del volumen son el “Apéndice II: The Grounds of an International Declaration of Human Rights”, que se supone es la declaración-resumen, y la “Introducción”, escrita por Jacques Maritain. Muchas de las convicciones comunes “infraelaboradas” de Henkin aparecen en el Apéndice; asimismo la idea (el concepto de consenso por superposición) de que esas convicciones “comunes” y “prácticas” pueden venir expresadas en términos filosóficos diferentes o, lo que es más relevante, derivar de *backgrounds* políticos y económicos plurales. El Apéndice anticipa las “diferencias” de interpretación e institucionalización de derechos que pueden surgir de tales contextos. *No obstante, también* afirma que “consecuencias importantes” y una lista esquemática de derechos humanos comunes pueden derivarse de la *evolución histórica* de los derechos, evolución de la cual ofrece las líneas generales. “Introducción”, pp. 10 y 16-17 y “Apéndice II”, pp. 258-9, 262-3, y 266-8.

sobre cómo hay que proceder para justificarlos; también cuando añade que, mucho antes de la noción rawlsiana, la Declaración Universal constituye una propuesta para facilitar un “consenso por superposición sobre derechos humanos” (“an overlapping consensus on rights”) entre los miembros de tradiciones culturales y religiosas diferentes y hasta irreduciblemente antagonistas⁴.

No obstante, en relación con este proyecto de un consenso por superposición sobre derechos humanos, pueden surgir diferentes dudas: a. se puede cuestionar la idea del consenso por superposición en tanto que estrategia justificatoria sólida (pienso que lo que se está cuestionando aquí es, en última instancia, la corrección de las justificaciones nofundacionistas); b. se pueden poner en entre-

⁴ T. Lindholm “Prospects for Research ...”, en A. An-Naím ed., op. cit., 1992.

Según el artículo 1 de la Declaración Universal, dice Lindholm, la premisa normativa esencial para justificar derechos humanos universales es el principio de que cada ser humano como tal “tiene derecho” a la libertad y a una dignidad igual –“tiene derecho” porque la libertad y la dignidad igual les son “debidas” como cuestión de reconocimiento moral recíproco. *Precisamente porque los conceptos de libertad y dignidad igual se dejan sin elaborar*, al igual que las características de los seres humanos en virtud de las cuales se deben unos a otros reconocimiento moral, estas cuestiones, dice Lindholm, “permanecen abiertas a variadas interpretaciones y especificaciones (culturales), que pueden entrar en conflicto entre ellas, sin constituir una afrenta a la Declaración Universal.” No obstante, “la discrecionalidad de interpretación está limitada ... por el sistema de provisiones de derechos de la Declaración Universal *como un todo*.” Según el Preámbulo de la DU y los debates del Tercer Comité de la Asamblea General en 1948, la segunda premisa justificatoria que contribuye a prescribir el sistema de derechos es, continúa Lindholm, una “descripción” de las circunstancias de la Segunda Guerra y de posibles circunstancias mundiales futuras; Auschwitz, Hiroshima, y la posible repetición de esos ultrajes, la interdependencia global y eventos similares etc., hacen obligatorio un consenso mundialmente vinculante sobre derechos humanos universalmente aplicables y sobre un programa de implementación, ahora y en el futuro inmediato. Así, prosigue Lindholm, no es el compromiso con la libertad y la igualdad junto con algún “gran postulado sobre Dios, la Naturaleza o la Naturaleza Humana” lo que fundamenta los derechos, sino dicho compromiso y análisis políticos, sociológicos e históricos etc., de las “circunstancias de la sociedad mundial.” La premisa normativa en la Declaración Universal, explica Lindholm, puede ser desarrollada y complementada con la ayuda de otros principios normativos que podrían variar según la cultura, *supuesto que estos desarrollos respalden la libertad y la dignidad igual de los seres humanos y la prioridad de esa libertad e igualdad* (y, supongo, el mismo sistema, internacionalizado, de derechos). La premisa “descriptiva” en la Declaración Universal, que esboza las circunstancias estructurales-sociales que hacen obligatorios los derechos humanos, también podría ser desarrollada (culturalmente), pero esa “elaboración” debe *permanecer abierta a una evaluación empírica y transcultural y contar con un alto grado de consenso* doméstica e internacionalmente.

dicho los ejemplos específicos que autores concretos ofrecen de un consenso por superposición sobre derechos por parte de “culturas” o “pueblos” si, entre otras cosas, tales ilustraciones no preservan la sustancia o la prioridad de los derechos humanos y/o no teorizan adecuadamente el “mundo real” donde los derechos humanos han de ser promocionados. Aunque el tema de este artículo sea la segunda cuestión, me gustaría aclarar unas cuantas ideas sobre la primera.

2. JUSTIFICACIONES HOLISTAS NOFUNDACIONISTAS

La mayoría de los autores, si no todos, coinciden en que el “hecho del acuerdo” sobre derechos humanos es, caso de que se diese, “prácticamente” más urgente y relevante que la “diversidad” de razones que pueden darse para tal acuerdo. Con todo, algunos autores se oponen a “la idea del consenso por superposición en tanto que justificación teórica (¿filosófica?) de derechos humanos.” Señalan que la “convergencia” en el respaldo de una determinada norma o prescripción “no prueba nada sobre su corrección o incorrección.” Según los defensores de la estrategia del consenso por superposición, dice la objeción, los derechos humanos se consideran justificados cuando o porque se ha llegado a un tal consenso sobre ellos. Sin embargo, añade la objeción, sería más apropiado decir que existe un consenso por superposición sobre una determinada norma o conjunto de derechos humanos cuando o porque la norma o los derechos están justificados, y justificados sobre fundamentos independientes. Así, o bien el consenso por superposición no posee ninguna fuerza independiente como “razón” de apoyo o, de tenerla, se debe añadir la premisa de que, en un tal consenso, las creencias “compartidas” están justificadas, o las “razones plurales” tras el acuerdo son las razones apropiadas⁵.

⁵ David Little, United States Institute of Peace, “Rethinking Human Rights: Religion, Relativism, and Other Matters”, en *Journal of Religious Ethics* (1999).

La objeción también aparece en ciertas preguntas de Habermas a Rawls, preguntas que éste último citó y contestó en “Reply to Habermas”, *Political Liberalism*, IX. 2. (“Overlapping Consensus and Justification”), Columbia University Press, NY, 1996. Habermas pregunta, a) si el consenso por superposición *añade algo* a la justificación de una concepción política que se dice razonable (es decir, justificada porque articula correctamente principios de razonamiento práctico y concepciones de sociedad y persona implícitos en la cultura política pública; asimismo justificada porque es “política” o *freestanding*, abierta al pluralismo razo-

Las preguntas que planteo a estos objetores son las siguientes: a. cuando afirman que las normas de derechos humanos están o deben estar justificadas “sobre bases independientes (teóricas)”, ¿a qué clase de independencia y /o teoría aspiran exactamente? b. ¿están los que abogan por la estrategia del consenso por superposición intrínsecamente comprometidos con afirmaciones como que la convergencia en el consenso es cualquier tipo de convergencia, digamos, caprichosa, azarosa, manipulada o amoral? Voy a desarrollar estas cuestiones someramente.

a. Cuando decimos que las normas de derechos humanos, en el momento de la Declaración Universal y hoy día son válidas, justificables, razonables, etc., estamos diciendo, creo yo, que los argumentos y razones que se dan y se pueden dar *a su favor* son, hasta el momento, las mejores o no han sido, hasta el momento, suficientemente minadas o refutadas. En 1948 una serie de razones infraelaboradas, “abiertas” pero “no totalmente abiertas”, se dieron para la validez de los derechos: la dignidad igual e inherente de la persona, la viabilidad y necesidad de organizar las sociedades doméstica e internacional en conformidad con ese hecho-aspiración. Desde entonces, los eruditos y los miembros de los movimientos pro-derechos humanos han elaborado esas y otras razones similares. Así, por ejemplo, se han ido señalando el carácter inerradicable del pluralismo moderno, la imposibilidad de suprimirlo por la fuerza, la inmensa penetración y el carácter de “estructura básica” de los sistemas estatales, supra-estatales e inter-estatales o la desaparición de las comunidades tradicionales. Se dan, además, hechos relevantes de “mundo real” concernientes a los derechos humanos: parece que han ido adquiriendo un apoyo cada vez mayor transculturalmente; existen compromisos e instituciones regionales para la protección de los derechos humanos; obedecemos “razonablemente” muchos de estos derechos como derechos constitucionales en muchas de nuestras sociedades; no han surgido alternativas mejores para la organización de una vida social respetuosa de la dignidad individual, aunque entendamos perfectamente las críticas a los mecanismos históricos y actuales de protección de derechos en nuestras sociedades y

nable y restringida al “hecho” de la “estructura básica”), o si el consenso por superposición es simplemente necesario para la estabilidad social; y b) si el término “razonable” predicado de los juicios morales en el liberalismo político expresa *la verdad o la validez* de tales juicios, o simplemente expresa una actitud de tolerancia “ilustrada.” Para las respuestas de Rawls, véanse las notas que siguen.

en otras, etc. Es decir, que desde 1948, un derecho internacional y una “cultura mundial” de derechos humanos han ido extrayendo las “consecuencias relevantes” de la evolución histórica y reciente de los derechos, y guiando tal evolución.

Ni que decir tiene que tales razones y consecuencias están reconocidas en grados muy diferentes en las diferentes comunidades, y que ni la ONU de aquel entonces ni los teóricos y líderes de hoy día tienen la última palabra sobre validez. (Tal como Lindholm señala, la “modestia filosofía” de la ONU en 1948 en relación con las razones que validan derechos se debe tanto al hecho del pluralismo mundial cuanto a la naturaleza dinámica de todas las razones justificatorias). *No obstante*, eso no significa que tengamos, por el momento, buenas razones para poner en entredicho las razones vigentes mejores, para descartarlas en vez de, digamos, desarrollarlas o instarlas para su consideración. Cualquiera que cuestione la validez universal “presuntiva” de los derechos humanos hoy día, está obligado a darnos argumentos muy detallados que muestren que, o bien un derecho específico no se requiere en su sociedad (es decir, que existen mecanismos alternativos), o bien la amenaza a la que el estándar responde no se da, o bien el valor en cuestión no se considera básico en dicha sociedad *justificada y democráticamente* ⁶. ¿A quién hace referencia ese “nosotros” y por qué muchas de las razones vigentes son las “mejores”? “Nosotros”, supongo, incluye a cualquier individuo de cualquier tradición o comunidad interesado en conservar la sustancia, prioridad, fuerza moral y observancia social de los derechos humanos (pues la distinción entre las “diferencias” intra e interculturales es una cuestión más de grado que de cualidad). Esas razones son las “mejores”, porque “nuestros” estándares para determinar buenas razones (inclusión, libre asentimiento, razonabilidad, atención a hechos relevantes, etc.) así lo dicen, por no mencionar, otra vez, el hecho de que tales razones guardan cohe-

⁶ Tal es el “test” que Jack Donnelly propone para vérnoslas con los desafíos relativistas-culturalistas a los derechos humanos. Scanlon propone un “test” similar al afirmar que una política internacional que, en general, “permite que las culturas decidan por sí mismas sobre la validez de los derechos humanos” *favorece, precisamente, el que las garantías de los derechos se exijan en dichas culturas*, y no la neutralidad. Pues, ¿de qué otro modo podríamos saber que la “cultura” está decidiendo por sí misma?

Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, 1989, p. 113 y p. 121 ss. Thomas Scanlon, “Human Rights as a Neutral Concern”, en *Human Rights and U.S. Foreign Policy*, Lexington Books, 1979.

rencia con un gran número de otros principios e instituciones por los cuales vivimos y nos entendemos, con lo que mejor conocemos sobre el mundo, e incluso con “teorías” aducidas para *reformular* tales instituciones o la sociedad en general.

La validez de los derechos humanos, por lo tanto, refiere a la “*preponderancia de las razones*” que *prestan atención a* la naturaleza, marco justificatorio, y “puntos fijos” de los derechos humanos, así como a su realización (parcial). Tanto las normas de derechos humanos *cuanto las razones y argumentos que las apoyan* son el resultado del mismo debate sobre y del mismo proceso de institucionalización de derechos humanos (pasados y recientes, plurales, razonados y razonables). Ésta es una visión holista y coherentista de la validez moral de los derechos humanos. Según este enfoque, ningún principio ni ninguna creencia morales “básicos o fundamentales”, o “evidentes de una vez por todas”, constituirán la base “incuestionable” de la validez. En última instancia, la objetividad, verdad, validez, justificabilidad, practicabilidad etc., tanto de los derechos cuanto de las razones descansan en “un orden de razones” o el “punto de vista” de personas racionales y razonables *no especificados independientemente de* las vicisitudes, deficiencias y logros, críticas y enmiendas de tales “debate e institucionalización” de derechos humanos⁷.

⁷ Esta la esencia de la respuesta de Rawls a la segunda pregunta de Habermas en “A Reply ...”, op. cit., 1996. Véase también Charles Larmore, “The Foundations of Modern Democracy: Reflections on Jürgen Habermas”, en *The Morals of Modernity*, Cambridge, 1996.

Tal y como señalan (aunque no se ocupen específicamente de los derechos humanos y me vea obligada a reformular sus ideas), se puede decir, como dice Habermas, que afirmar que los derechos humanos son válidos es afirmar que los argumentos y las razones que los respaldan poseen “objetividad” y exigen el asentimiento racional y razonable de todos en un “discurso conducido de forma apropiada.” Incluso se puede decir, como dicen los realistas tradicionales, que tras el “orden-de-razones” válido hasta el momento y que apoya los derechos, existe un “orden-de-valores independiente” al cual debemos cada vez más aproximarnos. *El problema* es, dicen Rawls y Larmore, que hasta la fecha, el modo de obtener un conocimiento bien fundado, razonable, fructífero y *práctico* sobre un orden independiente, o sobre los estándares que “nos esperan al final de una conversación indefinida”, no está nada claro *sin recurrir* al tipo de discurso razonado que *tenemos y hemos venido teniendo* sobre los derechos humanos.

Así pues, a la hora de justificar derechos humanos debemos apoyarnos en todo lo que, hasta ahora, ha sido correcta y razonablemente dicho sobre y derivado de los mismos. Con todo ello y a la luz de estándares de justificación *que ya aceptamos y con los que nos hemos comprometido de modo más firme*, debemos seguir sustanciándolos y realizándolos. Nuestro compromiso con los derechos y las razones y estándares a su favor es firme, no porque sean “etnocéntricamente nuestros” o debamos “defenderlos sin titubeos” acriticamente y pase lo que

b. Esto me conduce a un segundo punto. Cuando decimos que los derechos humanos son válidos porque ... diferencias fundamentales entre individuos en cuanto a dignidad y trato no deben existir, la naturaleza interdependiente de las comunidades humanas ofrece tanto oportunidades como peligros en lo concerniente a la igualdad y a la libertad, ... y muchas otras razones y hechos, no estamos simplemente invitando a llevar a cabo cualquier tipo de “convergencia”. Estamos buscando un “equilibrio reflexivo” (para mencionar otra noción rawlsiana) entre las razones a favor de los derechos humanos y cualquiera otras razones culturales, religiosas, filosóficas, políticas, etc. que pudieran minar, o que pudieran no guardar una coherencia suficiente con las primeras. En este sentido, creo, se deberían evitar dos extremos, un dogmatismo excesivo y una excesiva neutralidad. El dogmatismo destruye el espíritu del consenso por superposición al exigir no sólo coherencia entre principios de derechos humanos (digamos, la premisa de la igualdad humana) y los juicios reflexivos (digamos, mi creencia en Dios, o mis reflexiones sobre la filosofía de J.S. Mill, o..., etc., me llevan a apoyarla), sino una convergencia “hasta el fondo”, es decir, “las mismas bases o los mismos juicios” para los derechos *independientemente de casos de conflicto*. La neutralidad excesiva (cautiva de los propios postulados culturalistas que *busca superar*) subestima el contenido *sustantivo y positivo* de los derechos humanos. Para decirlo brevemente, en la justificación de los derechos humanos (y *pace* la neutralidad aquí criticada) no todos los “movimientos” justificatorios, no todos los “patrones de razonabilidad” ni toda “línea” argumental procedentes de los distintos mundos culturales o religiosos servirán. *Precisamente en casos de conflicto* uno podría muy bien ser persuadido u obligado a renunciar a sus juicios ponderados iniciales, tal como ilustraré después en este artículo.

En un consenso por superposición sobre derechos humanos, el consenso es *sobre derechos humanos* y constituye un modo fundamental de *justificación pública* de derechos dado el pluralismo. Decir que el consenso es sobre derechos humanos y público es decir que los derechos humanos constituyen el “suelo común” en la justificación, en otras palabras, la “base compartida” o el

pase. De modo crítico, precisamente, sabemos que no disponemos de candidatos más serios para salvaguardar la dignidad humana; y que, para “cualquiera” interesado en hallar una “base de acuerdo libre y equitativa” sobre el razonamiento práctico o la vida política, los derechos y las estándares siguen siendo no-problemáticos.

“marco de razones” a tener en cuenta para incluir más razones; es decir también que todo miembro razonable de cualquier comunidad puede proceder a justificar los derechos integrándolos en sus (diferentes) concepciones “comprehensivas”. Todos los miembros razonables de la comunidad que sea han de someterse a un equilibrio reflexivo “amplio y general” vis-a-vis los derechos humanos y su “reserva de razones”. Tal como Rawls ha señalado, un equilibrio reflexivo amplio (*wide*) es el equilibrio logrado *una vez que* cada uno ha tenido en cuenta las principales concepciones a favor de los derechos en la tradición, otras concepciones que se puedan diseñar a partir de éstas, o concepciones alternativas detalladas y las razones que respaldan a todas ellas (no sólomente sus propios juicios y concepciones, o los de su tradición, *antes de realizar tal examen*). El equilibrio reflexivo general es el equilibrio en el que los mismos derechos humanos se ven afirmados por los juicios ponderados *de todos*, y este hecho, posible pese al pluralismo y conocido recíproca y públicamente, conforma la moralidad y posibilidades de la vida pública.

Un consenso por superposición sobre derechos humanos, por lo tanto, *complementa* dinámicamente la justificación de, hasta el momento, derechos humanos válidos ya que, dirigir nuestros esfuerzos en esa dirección es una manera de mostrar que existen suficientes razones para proponer los derechos, razones que se pueden ampliar o defender de modo más exhaustivo, *sin necesidad de que muchos individuos se vean obligados a renunciar a profundos compromisos religiosos, filosóficos, etc. u otros muchos se vean “obligados” a criticar o minar tales compromisos*. Si tales razones, dado el pluralismo, se dan, entonces también se dan las condiciones para promocionar y hacer cumplir los derechos humanos de forma práctica y legítima (moral). Así que, que un consenso sobre derechos humanos se pretenda “por superposición”, no implica que el consenso sea en absoluto menos reflexivo, justificable, o moral (aunque sí sea más “practicable”)⁸.

⁸ Estas ideas se encuentran en la respuesta de Rawls a la primera pregunta de Habermas. “A Reply ...”, op. cit., 1996. Según Rawls, a la “evitación” de la concepción política (el hecho de que tal concepción sea un conjunto-intersección de enunciados normativos más inclusivo que cualquier “política de bien común”) le sigue un segundo paso: el hecho de que los principios de justicia *han de ser practicados* por ciudadanos “reales”, no ideales.

Yo añadiría que defender *universalmente* esos “derechos que consisten en libertades y que se introducen históricamente a través del argumento del pluralismo irreducible” (N. Bobbio), tales como los derechos a la libertad religiosa, de conciencia y pensamiento, etc., requiere *prácticamente* (y coherentemente) la estrategia del consenso por superposición sobre derechos humanos.

Por supuesto que —y éste será el tema de los siguientes apartados— la posibilidad de lograr un consenso por superposición sobre derechos humanos, (la posibilidad de que se den razones autoritativas cada vez más detalladas y vinculantes a su favor, razones sostenidas por o aducidas a las distintas cosmovisiones comprensivas), podría depender de la posibilidad o “imposibilidad” de sociedades “cada vez más ordenadas” por los derechos humanos. Aquí, una multitud de preguntas podrían plantearse; por ejemplo, ¿qué hacer cuando la “reserva de razones” a favor de los derechos, compartidas en grados diferentes en las diferentes comunidades, no son respaldadas por algunos individuos o grupos, incluso si se sigue la estrategia del consenso por superposición? ¿El hecho de que los derechos humanos se observen de modo insuficiente es simplemente una cuestión de “pluralismo estrecho” (*narrow vs. wide pluralism*), o ese “tipo” de pluralismo obedece a otras causas que deben teorizarse y rectificarse de entrada (digamos, la fuerza bruta tanto a nivel doméstico cuanto internacional)? ¿Cuál es la relación entre estas preguntas y una “teoría ideal” sobre los derechos humanos? ¿O se deben descartar las teorías ideales en materia de derechos humanos por ser innecesarias, o peligrosas o partidistas (éste último podría ser, quizá, el caso de la teoría de Rawls en su “Law of Peoples”)?

3. CULTURALISMO: UN CONSENSO POR SUPERPOSICIÓN SOBRE DERECHOS POR PARTE DE “PUEBLOS” O “CULTURAS”

Me incluyo entre los autores que se sienten incómodos no con la idea de un consenso por superposición como justificación “teórica/filosófica” de derechos, sino con la idea de un consenso por superposición sobre derechos humanos por parte de pueblos y/o culturas. La forma de entender estas últimas nociones afecta considerablemente —ayuda u obstaculiza— la estrategia de un consenso “intercultural”, “multicultural”, “transcultural”, “pluralista”, por “superposición”, etc. que nos ocupa en este artículo.

Considero una verdad de sentido común que, una propuesta para la promoción de derechos humanos es mejor que otra en la medida en que, entre otras cosas: sus análisis del “mundo real”, en el que los derechos han de legitimarse, son empírica y discursivamente más completos y fidedignos; el “mundo (más o menos) ideal o futuro”, que se considera tanto posible como deseable “desde donde nos encontramos”, responde de mejor modo a individuos concretos y sus problemas cotidianos; y sus desarrollos o

“articulaciones” de la ley internacional y del discurso mundial sobre derechos humanos son más fieles a las aspiraciones allí expresadas. Estas dimensiones están estrechamente ligadas. Así por ejemplo, el modo en que se teorizan los obstáculos e impedimentos “reales” a la aplicación y control efectivo de los derechos humanos —que esos obstáculos se consideren más bien domésticos que extra-domésticos, dependientes de diferencias normativas antes que estructurales, debidos a los comportamientos de la población antes que a los comportamientos de élites o agentes gubernamentales— y cómo se definen términos clave y sus relaciones —tales como “cultura” y su interacción con el poder— tendrá sus efectos en lo que uno “lee” o “ignora” en la ley e historia de los derechos humanos y viceversa; también *en* el tipo de “mundo ideal” que uno postula. Creo que, hoy en día, mucha de la teoría, y teoría de autores fundamentales, sobre promoción y expansión de los derechos humanos se halla cautiva de las falacias del Culturalismo, un culturalismo que impregna todas las dimensiones que he señalado arriba y refuerza otros conocidos desafíos a la integridad de los derechos, tales como el relativismo, el etnocentrismo o el fundamentalismo.

El Culturalismo⁹ es la ideología que postula la existencia de cuasi-invariantes culturales irreduciblemente distintos, los cuales conformarían o incluso constituirían los destinos históricos *diferentes* de comunidades *diferentes*. El culturalismo puede separar una comunidad o región del resto del mundo porque separa la cultura de tal región de sus dimensiones económicas y de poder, e insta a “todos los demás etnos a hacer lo mismo”. El culturalismo, por lo tanto, no está interesado en buscar posibles áreas de convergencia ni tendencias generales en el cambio histórico humano, similitudes entre las culturas en lo que se refiere a dificultades, reivindicaciones o soluciones, o interpenetración cultural, pluralismo y disenso *en cada* tradición. Las causas aquí son tanto teóricas como políticas. Nuestros conceptos para el análisis de la realidad social son bastante imperfectos. De las tres dimensiones tradicionales de esa realidad, dimensiones “repetidas hasta la saciedad como las cuentas de un rosario”, sólo la economía es más o menos “conocida”: la “economía burguesa” forjó instrumentos

⁹ Véase Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, 1989. También Rhoda E. Howard, “Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community”, en *Human Rights Quarterly*, 15 (1993).

Ian Hacking da argumentos similares en “Two Kinds of ‘New Historicism’ for Philosophers”, en *New Literary History*, Johns Hopkins, Vol. 21, Winter 1990.

para el examen y para la gestión de las sociedades capitalistas, el materialismo histórico marxista subrayó las vicisitudes y luchas sociales que subyacen al “puro ámbito de la economía” y creó otros instrumentos, y en el presente nos las vemos con combinaciones más o menos variadas de ambas teorías. El dominio de lo político se caracteriza hoy día por “un eclecticismo teórico confuso y una gran pobreza conceptual”¹⁰, donde el funcionalismo, el análisis de sistemas, o la geopolítica dominan. Y la dimensión cultural sigue siendo un misterio. Estudios empíricos y provincianos de “fenómenos culturales” como la religión o textos sacralizados acaban en ensayos provincianos, ensayos sobre “regiones o fragmentos” del mundo, que resultan simplistas y engañosos. No existe ninguna definición aceptada de modo general sobre qué sea la cultura, *ya que la definición, por supuesto, depende de la teoría de cambio social que uno adopta, (el dominio y niveles de ese cambio), y las relaciones estructurales entre los niveles que uno postula*, relaciones que siguen sin ser estudiadas ni conocidas. Abstracciones excesivamente generales y usualmente a posteriori, como “la determinación en última instancia de la superestructura por la base material” están vacías. Por el contrario, el énfasis culturalista sobre lo cultural-particular y cultural-específico, posible debido al aislamiento de tal especificidad con respecto a cualquier otro elemento y dinámica general, es insuficiente e ideológico. El culturalismo es, en suma, idealismo (la irreducibilidad del desarrollo histórico en tanto que “desarrollo cultural” a cualquier teoría general), provincianismo y particularismo (la irreducibilidad de una cultura a la vecina) y, o bien determinación por la cultura exclusivamente, o bien pura “contingencia” (la identificación, como ocurre en la “anti-teoría” de Rorty sobre lo que constituye una “justificación moral”, de las normas y prácticas de una cultura, siempre abiertas, con “las normas al uso” o “lo que los burócratas y la policía nos dejan decir”).

Muchos autores apuntan que los fundamentalismos actuales –islámicos y otros muchos, desde la India a Israel, pasando por el Africa Negra y hasta llegar a los intersticios del propio Occidente– son en realidad culturalismos *reaccionarios*. Los fundamentalismos nacionalistas no europeos serían el resultado del impasse que ha seguido al rechazo *por simple negación* del “universalismo” imperialista occidental (de hecho, él mismo, una exportación culturalista tipo “democracia liberal más mercado”, pero desvinculados de las miserias del capitalismo y de la concentración de

¹⁰ La frase es de Amin así como muchas de las ideas que le siguen.

poder); serían la (subsiguiente) “afirmación incondicionada de la identidad” de una sociedad o grupo de sociedades en tanto que “especificidad cultural.” Se deberían tener en cuenta éstas y otras causas políticas del culturalismo, reales o inventadas (como el diagnóstico de la situación internacional que nos ofrece Rorty, según el cual el *Evil Empire* ha sido sustituido por el *Club Fundamentalista*, y contra el que él nos invita ahora a erigir el Club de Occidente). Pues tales “causas” *están expuestas a la fácil manipulación por parte del poder*, aún cuando sigamos reconociendo la importancia de la comunidad nacional, las bellezas de la diversidad internacional, y el estatus de derecho humano de la autodeterminación (cualificada).

Este no es el lugar para llevar a cabo un tratamiento exhaustivo o detallado de todos los retos a los derechos humanos; pero ha de indicarse que el culturalismo, el relativismo, el etnocentrismo, el fundamentalismo y otros “ismos” incondicionadamente opuestos a la validez universal de los derechos, a menudo constituyen un “encuentro a ciegas (“a fly-by-night encounter”) con el pasado y el presente de las comunidades, que es más historieta que historia” o, aún peor, concepciones dogmáticas y partidistas de segundo orden sobre las prácticas de discusión, evolución, interpenetración y justificación de primer orden, prácticas a las que no se permite un decurso libre en muchos lugares del mundo. Así, bien sea que se afirme, como en el relativismo, la necesaria dependencia de la validez moral, de lo justo y lo bueno, de los diversos “mundos de la vida, comunidades lingüísticas, contextos culturales, o *weltanschauungs* tradicionales”; bien sea que se nor urja, como en el etnocentrismo rortiano, lealtad sin titubeos y orgullo testarudo en lo que se refiere a los “criterios y procedimientos compartidos comunitariamente” para determinar la racionalidad o el valor; bien sea que se nos imponga, como en el fundamentalismo, una interpretación literal de “imperativos” textuales-religiosos-culturales que apela a “autoridades” incontestables, sin importar la indiferencia de aquéllos a circunstancias cambiantes o al disenso existente ... se nos está prescribiendo *retrospectiva y prospectivamente* una serie de límites (geográficos, temporales o fundamentales) a la razón práctica, y se está pasando por alto el puntos de vista del participante y el disidente en el intercambio moral y la evaluación de los hechos¹¹.

¹¹ Ian Hacking aduce frente a Rorty que si conceptos e ideales (como decir la verdad, ser humanista, sentirse totalmente obligado, etc) son “palabras en sus contextos” (*words in their sites*), y los contextos incluyen “oraciones, institu-

En resumidas cuentas, el culturalismo teoriza de modo muy particular el mundo en que nos hallamos y el tipo de razones que “deben” darse a favor de cualquier posición nueva que quiera legitimarse. El Culturalismo prima:

—en las relaciones internacionales, las “diferencias” entre “tradiciones”, “culturas”, “comunidades”. El papel, similar y generalmente negativo en lo que se refiere a la promoción de la dignidad humana, de estados, elites que aspiran al poder, y los sistemas supra e inter-estatal, queda relegado.

—en las tradiciones y culturas, las dimensiones simbólicas, textuales, doctrinales e ideológicas más localistas y monolíticas. Se omiten sus vicisitudes históricas, que pudieran hermanarlas con otras culturas en dificultades prácticas y soluciones y que, seguramente, revelarían inter-penetración cultural, pluralismo y disenso en cada tradición. Así se explica, “à la Rorty”, el excluyente e “inevitable etnocentrismo” en torno a “valores compartidos”.

—en la teoría de los derechos de la Carta Internacional, las conceptualizaciones idealistas y de “mínimo común denominador.” Los derechos se entienden más como “metas” o “aspiraciones” foráneas que como instituciones necesarias, eficaces a costos tolerables, y justificables, *dados ciertos hechos y problemas cuasi-uni-*

ciones, autoridad y poder, lo que hacemos con ellas, sus diferentes usos, o los principios y ‘eventos’ que hacen a los conceptos útiles o problemáticos” ... entonces lo que ha de hacerse es mucho “trabajo duro”, no un historicismo ahistórico del tipo Círculo de Viena, ya anticuado. Rorty, dice Hacking, no presta atención en todas esas cuestiones al complejo entretejido del pasado con el presente (y yo añado, entre un “club” y otro “club”), *en un encuentro a ciegas con el pasado y el presente sociales que es más cuento que historia.*”

Thomas McCarthy señala que es sólo como *conductista epistemológico* como Rorty se ocupa de las acciones e interacciones en las que se anclan nuestras nociones de verdad, objetividad, razón y similares para afirmar que entender estas últimas es “simplemente” entender las “prácticas sociales mediante las que justificamos creencias.” A partir de ahí, McCarthy afirma y yo coincido con él, Rorty no da ninguna explicación empírico-hermenéutica densa de las “actividades” conocimiento-productoras o conocimiento-justificadoras, sino que ofrece un revisionismo deflacionista de tales actividades que se apoya en argumentos anti-filosóficos. El revisionismo deflacionista consiste en robar a los “discursos/actividades” (sobre verdad, realidad, moralidad, etc.) su contexto-transcendencia y su fuerza universalista, así como en dogmatizar el dominio de la justificación (la tradición de una comunidad, el consenso de una cultura, el consenso de hoy día).

Thomas McCarthy, “Philosophy and Social Practice: Avoiding the Ethnocentric Predicament”, en Axel Honneth *et al.*, *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, MIT, 1992.

Ian Hacking, “Two Kinds of ‘New Historicism’ for Philosophers”, *op. cit.*, 1990.

versales para todo propósito práctico en las sociedades contemporáneas. Así se explica que, al modo de Rawls, se espulgue de la *Carta Internacional* un ridículo mínimo de derechos (llamados “humanos”) que pueda ser apoyado por los ideales culturalistas de los poderes fáctico-confesionales o, al modo de los exegetas de textos sagrados se pretenda una futura compatibilidad entre la Carta e imperativos confesionales “reinterpretados”, aun cuando se excluyan, en tal reinterpretación, posturas “secularistas” y “progresistas”.

—finalmente, en lo que concierne a la tarea justificatoria, el Culturalismo dogmatiza el contextualismo absoluto, la necesaria—presente y futura— con-fusión entre moralidad vigente y crítica, legitimación y justificación: el “hecho mismo de la aceptación” de determinados valores o principios *ha de formar parte de* la argumentación que respalde cualquier otra posición “innovadora”. En su intento por superar esta tendencia, la “neutralidad excesiva” aspira a una moralidad omniabarcante que, con tal de hablar a todos, no prohíbe a ninguno¹².

Todo esto puede encontrarse, aunque sea matizadamente, en la “Law of Peoples” de John Rawls y en el modelo de Abdullahi A. An-Na’im para “incrementar la legitimidad cultural de los derechos humanos.” Ya que quiero tratar el modelo de An-Na’im con

¹² En mi opinión, la “neutralidad fundacionista” tradicional (the “old-timey neutrality” que Rorty critica) ha querido ser, en ocasiones, reemplazada por una neutralidad (nofundacionista, “discursiva” pero) sobre bases *excesivamente* teóricas y/o inclusivas. Así, por ejemplo, Colin Bird exige de una justificación neutral (en su caso, de la neutralidad estatal y las libertades negativas) las dos siguientes condiciones: a) Inclusión —ha de ser una justificación que todos los miembros “razonables” de una comunidad política puedan reconocer como correcta; y b) Neutralidad —la justificación no puede aducir frente a aquellos que pretende persuadir argumentos y/o fundamentos que sólo puedan aceptar *renunciando a sus concepciones iniciales del bien*.

La observación que me gustaría hacer es que, precisamente, algunas personas tendrán *a veces* que renunciar a sus concepciones iniciales ya que no creo que existan argumentos o fundamentos justificatorios tan omniabarcantes como para que nunca tengan que hacerlo (a menos, claro está, que la justificación sea bastante poco exigente o sustantiva). Por otra parte, la condición de neutralidad de Bird (arriba) parece satisfacerse en el proyecto de Rawls de una validación de derechos humanos por parte de “pueblos (jerárquicos)” a costa, claro está, de muchos de esos derechos.

Colin Bird, “Mutual Respect and Neutral Justification of State Neutrality”, en *Ethics*, 107 (Octubre, 1996). Para una neutralidad sobre bases excesivamente teóricas véase Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, 1987, cap. 3. Larmore ha cambiado de perspectiva en *The Morals of Modernity*, op. cit., 1996.

cierto detenimiento, el proyecto mejor conocido de Rawls de un consenso sobre derechos humanos “entre pueblos” sólomente lo expondré en unos párrafos.

3a. El culturalismo de la “Law of Peoples” (LOP) de Rawls se debe al culturalismo solapado de su teoría constructivista-ideal. Esa teoría postula *dogmáticamente*: 1. una “forma ideal” para la estructura básica de la “sociedad de pueblos”, la cual separa tajantemente el problema de la justicia doméstica de los pueblos del problema de la justicia internacional (para Rawls la justicia internacional se reduce al problema de evaluar la ley y algunas prácticas *inter-estatales*, literalmente); 2. los criterios de “buen-ordenamiento” (*well-orderedness*) de las “sociedades jerárquicas”, los cuales adoptan la forma de “condiciones” bajísimas requeridas de “las concepciones de bien común de justicia”, concepciones que establecen “una religión o moralidad de estado y una jerarquía legal-política de castas o estamentos.” (La conceptualización/evaluación de la legitimidad doméstica de las sociedades jerárquicas deja a un lado la idea de la cooperación social justa entre *personas libres e iguales* y la posibilidad de que también regule de forma efectiva ese tipo de sociedades); 3. una “articulación” *sui generis* de los derechos humanos que destruye el propósito, rango e interdependencia de los derechos de la Carta Internacional.

En la LOP¹³, Rawls se interesa sobre todo por el pluralismo de las culturas políticas a nivel internacional, lo que él denomina “las formas distintas de organizar la vida doméstica” y sus implicaciones para la promoción de los derechos humanos. Rawls se aproxima a este pluralismo desde la perspectiva de una *comunidad ideal de sociedades o pueblos*. Esta perspectiva, creo yo, debería incluir análisis detallados del modo en que la estructura básica “global” hoy día obstaculiza la realización de los derechos, ya sea junto a o antes que las “diferencias entre concepciones” de justicia doméstica. Sin embargo, Rawls reduce la dimensión extradoméstica a la existencia de una ley positiva *inter-estatal* (literalmente) y de unas “prácticas” más o menos corregibles, y al problema de un consenso por parte de los pueblos sobre una concepción de la justicia de “pedigrí liberal” que sólo aspira a evaluar tal ley y tales prácticas. Dado que, en Rawls, los “pueblos” son “esos cuerpos corporativos organizados por sus gobiernos” y las “diferencias” que deben preocupar son las que se dan entre los

¹³ John Rawls, “The Law of Peoples”, en *On Human Rights/The Oxford Amnesty Lectures*, S. Shute y S. Hurley eds., 1993.

“marcos” (*frameworks*) de derechos y de justicia *a nivel del estado* (o mejor, a merced del estado), resulta difícil ver los aspectos liberales y evaluativos de su “concepción de justicia” para pueblos.

Según Rawls, una virtud esencial a la hora de promocionar exitosamente los derechos humanos a nivel mundial es la “tolerancia” hacia aquellas sociedades que cumplen las condiciones “mínimas” o “condiciones de buen ordenamiento” de su ley internacional justa o LOP, condiciones que, según él, incluyen el respeto hacia *los* derechos humanos. Las sociedades democráticas liberales, dice Rawls, deben tolerar a las sociedades no liberales, sociedades organizadas públicamente en base a doctrinas comprensivas, pero que cumplen ciertas condiciones de buen ordenamiento, del mismo modo que los ciudadanos liberales respetan a otros ciudadanos con distintas visiones comprensivas, siempre y cuando se persigan de acuerdo con los principios de justicia. Lo que se da aquí es un paralelismo simplista entre la tolerancia del pluralismo individual (regulado por principios de justicia liberales) y la tolerancia de un pluralismo de concepciones que se hallan *en manos del estado*, a merced de la interpretación y manipulación por parte del estado. Pues las condiciones de buen ordenamiento que Rawls asegura pertenecen a una LOP “ideal” han sido diseñadas por el propio Rawls, *pero teniendo en cuenta lo que las sociedades no liberales pueden aceptar según sus términos y las sociedades liberales están dispuestas a tolerarles según los suyos*, y son tremendamente deficientes. Los sistemas sociales y legales de las sociedades no liberales (bien ordenadas) son “legítimos”, dice Rawls, cuando *los derechos* que esos sistemas reconocen *capacitan* a todos los miembros para ser miembros activos y cumplidores en sus sociedades y sus estamentos. Las “jerarquías consultivas” de las sociedades jerárquicas son “justas”, añade, cuando tienen en cuenta “algunos intereses comunes y fundamentales” de todos los miembros (y, por supuesto, los intereses mucho más exigentes de todos aquellos a los que la religión o confesión establecidas por la concepción de bien común de justicia favorecen). Esto quiere decir, según Rawls, que las sociedades jerárquicas bien ordenadas aseguran a todos sus miembros derechos a la subsistencia y a la seguridad, a la libertad en tanto que *estar libre de esclavitud, servidumbre o trabajo forzado*, a una igualdad *formal* estilo “los casos similares deben tratarse de modo similar”, a cierta propiedad personal, y a “cierta” libertad de conciencia y pensamiento (las religiones no establecidas no están perseguidas o se permite el derecho a la emigración). De facto, esto significa que las sociedades jerárquicas mantienen vivos a sus miembros y pro-

tegidos contra tratos bastante degradantes, los cuales, de estar permitidos, minarían –me imagino– la “obediencia o cumplimiento moral” de cualquiera. (Piénsese en la situación de las mujeres y de los estratos más desfavorecidos, tradicionalmente cumplidores y “obedientes”, y las consecuencias de los postulados de Rawls para su lucha reciente por la emancipación).

Así pues, las sociedades/estados bien ordenados y legítimos que imponen una concepción de bien común de la justicia también apoyan un grupo muy reducido de derechos que, Rawls concluye, hemos de considerar *derechos humanos*. Por supuesto que los derechos de Rawls no son los “ideales comunes” para todos los pueblos y culturas, internacionalizados y universales, de la DU. Son los estándares de mínimo común denominador que se derivan de la aprobación del “buen ordenamiento (ideal-tipificado) jerárquico” por parte de otras (supuestamente bien ordenadas) sociedades más liberales (en la práctica, lo que Rawls aprueba son derechos diferentes para los miembros de diferentes sociedades, y diferentes entre los miembros de las propias sociedades jerárquicas). Esta visión sui generis de los derechos humanos se ve “confirmada” por la reinterpretación bastante personal de Rawls de la DU. A juicio de nuestro autor, los derechos humanos son una “clase especial” de derechos con un “rol especial” en una LOP “razonable”; *se distinguen de los derechos constitucionales y de los derechos de la ciudadanía democrática*¹⁴. Su papel es “meramente” el de especificar el límite “externo, negativo o mínimo” a toda legislación nacional admisible desde una perspectiva “inter-estatal.” Los derechos humanos, concluye Rawls, son los contenidos en los artículos 3 y 5 de la DU –derechos a la vida y a la seguridad y contra el trato degradante– y los derechos que derivan de éstos hasta el capítulo 18. El artículo 1, la piedra angular de la DU –todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos: los derechos de la DU– simplemente recoge “aspiraciones liberales”. Y los artículos 22 y 23, fuentes fundamentales del Convenio sobre derechos Económicos, Sociales y Culturales, “presuponen instituciones en exceso específicas”, no son derechos humanos “en sentido estricto”, tales instituciones, como la seguridad social, están demasiado ligadas a “nuestras tradiciones.”

Este modo de describir los derechos humanos obedece de modo coherente al dogmatismo de Rawls en 1. y 2. arriba, pero parece confundir dos hechos muy distintos, el carácter internacional de la ley (el hecho de que los estándares de derechos humanos sean

¹⁴ Ibid., p. 70 y ss.

internacionales), y su verdadero rol y objeto de preocupación (el hecho de que los derechos humanos son *derechos del individuo*, precisamente ahí para su protección frente a amenazas domésticas y extra-domésticas). La mayoría de los teóricos del derecho internacional¹⁵ insisten en que los derechos humanos son derechos individuales y que lo único “especial” sobre ellos estriba en que, precisamente, se reivindican cuando otros remedios políticos o jurídicos han fracasado o no existen. Lejos de ser “distintos” de los derechos constitucionales y de ciudadanía, los derechos humanos devienen “redundantes” precisamente cuando los derechos constitucionales y de ciudadanía están en su lugar. Debemos concluir por lo tanto que el proyecto de Rawls de un “equilibrio” por superposición o convergencia entre los estándares domésticos reconocidos por los estados, traiciona el propósito y la integridad de los derechos humanos internacionales. Esta traición se debe en parte a la caracterización *inapropiada* por parte de Rawls (gracias a los criterios *supra-individualistas* de buen ordenamiento de su LOP “ideal”), de todo lo que sabemos sobre conflictos pro derechos humanos en sociedades del mundo “real” y lo que implican, incluyendo las propias sociedades jerárquicas¹⁶.

3b. En “Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights”, el jurista sudanés musulmán Abdullahi An-Na’im señala que, radicar la discrepancia entre “el principio y la práctica” de los derechos humanos en la ineficacia de los procedimientos interna-

¹⁵ Louis Henkin, “International Human Rights as ‘Rights’”, en op. cit., 1981. J. Donnelly, “The Concept of Human Rights”, en op. cit., 1989.

Tal como Henkin explica, dado que la ley internacional está hecha (en parte) por estados que asumen obligaciones legales, los estados parte de acuerdos internacionales sobre derechos humanos pueden percibirse como adoptando dos tipos de rol: el de legisladores y el de obligados (obligados a asegurar los derechos humanos de sus habitantes). La ley *internacional* se centra en las obligaciones *del estado*; pero bajo la protección de tal ley, una vez en vigor, los derechos *son derechos de los individuos*.

Es cierto que la cuestión de si el individuo tiene *derechos* humanos en la *ley internacional* —si los derechos (y las obligaciones) en dicha ley refieren sólo a estados, o también al individuo en relación con su estado— es motivo de polémica en la literatura. No obstante, no hay desacuerdo alguno en la literatura en lo que se refiere a que el individuo *tiene* derechos (humanos) *bajo la protección* de la ley internacional, y *frente a* las políticas e instituciones de su propia sociedad doméstica.

¹⁶ Como dice Scanlon, los conflictos en torno a los derechos humanos en sociedades concretas tienen, usualmente, “víctimas concretas” a las cuales no les gusta un pelo lo que se les está haciendo. Idealizar la “unanimitad” en tales sociedades es “particularmente implausible”.

cionales de realización y control de estos derechos, o en la escasa responsabilidad de agentes gubernamentales para con sus poblaciones o la comunidad internacional, o en los procesos sociales, políticos y económicos internos de un país, es incurrir en una petición de principio. Pues uno puede todavía preguntar por qué los procedimientos internacionales de realización no son tan efectivos como los de establecimiento de normas, por qué los que se resisten a dar cuenta de sus actos doméstica y extra-domésticamente se salen con la suya, y por qué los procesos domésticos de naturaleza económica, política, etc. no se han ajustado o cambiado para facilitar una mejor promoción de los derechos. Nuestro autor responde que la legitimidad, el apoyo de los derechos internacionales *en las culturas y tradiciones* de nuestro mundo es deficiente.

An-Na'im aspira a incrementar la legitimidad cultural del *elenco completo* de derechos internacionales desarrollando "el valor que se concede a muchos derechos humanos y que figura en los estándares de muchas y diferentes culturas". Pese a que reconoce, junto con Tore Lindholm, la importancia de explicaciones estructurales de violaciones de derechos y de los remedios pertinentes, él, al igual que Lindholm, se centra en los hábitos culturales, materializados en modos de comportamiento y conceptualizados como normas ideales los cuales, en distinto grado, son más o menos conducentes a la aceptación de los derechos internacionales. Así, según An-Na'im, aún cuando una insuficiente legitimidad cultural de los estándares internacionales no sea la única causa de violación de derechos, es la principal causa de tales violaciones¹⁷. El enfoque de la "legitimidad cultural" en lo que se refiere a la protección de derechos:

—acepta las normas internacionales de derechos, su rango e interdependencia;

—fomenta el diálogo interno de cara a establecer "reinterpretaciones ilustradas" de las normas culturales a la luz de las normas internacionales y de las "circunstancias contemporáneas" de la sociedad de que se trate;

—una vez que se ha logrado una adecuada legitimidad cultural de las normas internacionales dentro de *cada* tradición, se fomenta el diálogo transcultural de forma que los pueblos de tradiciones

¹⁷ An-Na'im, "Problems and Prospects of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights", en *Human Rights in Africa*, A. An-Na'im y F. M. Deng eds., Washington D.C., 1990, pp. 331-6. Tore Lindholm, "Prospects for Research on the Cultural Legitimacy of Human Rights", en op. cit., 1992, p. 391.

distintas lleguen a un acuerdo sobre *los significados y mecanismos de implementación* de los derechos.

Este ir de los estándares internacionales a la cultura (principalmente a sus dimensiones normativas), y de la cultura a los estándares internacionales, se basa en la seguridad de An-Na'im de que, aunque transculturalmente podría ya darse un acuerdo sobre los estándares de derechos humanos, aún no existe acuerdo sobre el significado ni las formas institucionales precisas de esas normas. Asimismo, refleja su tesis de que "en esta era de la autodeterminación de los pueblos", la crítica externa pro-derechos humanos se asimilaría mejor si los significados y métodos de aplicación demostrasen estar basados en los valores y las prácticas de culturas muy diversas, en lugar de ser "culturalmente partidistas". Los procesos de diálogo interno y de reinterpretación ilustrada de normas culturales vis-a-vis los derechos humanos en todo lugar, no sólo incrementan la legitimidad cultural de los derechos, por lo tanto, sino que los "perfeccionan o detallan", tal como los padres y madres de la UD anhelaban.

El interés principal de An-Na'im lo constituyen esas sociedades musulmanas en las que la Sharia tradicional goza de una influencia cada vez más poderosa. Las violaciones de derechos humanos que derivan de la Sharia tradicional, afirma, pueden ser contrarrestadas con la ayuda de una "adecuada metodología de reforma" para la reinterpretación de dicha Sharia¹⁸. La Sharia viola los principios de igualdad legal y no discriminación contenidos en los instrumentos internacionales, ya que los derechos de la Sharia se conceden de acuerdo con una estricta taxonomía de religión y género. La Sharia clasifica a los sujetos de un estado islámico según sus creencias religiosas (Musulmanes, Dhimmis o creyentes en un texto revelado, es decir, judíos, cristianos, y en algunas ocasiones sí y en otras no, Zoroastros, y *el resto*). Los musulmanes son los únicos ciudadanos de pleno derecho y gozan de todos los derechos y libertades *concedidos por la Sharia*, aunque la Sharia impone restricciones a las mujeres musulmanas y a los derechos religiosos de todos los musulmanes (la apostasía, por ejemplo, está estrictamente prohibida). A los Dhimmis se les

¹⁸ Lo que sigue aparece en A. An-Na'im, "Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives. A Preliminary Inquiry", en *Harvard Human Rights Journal*, vol. 3, 13 (1990), y "Toward an Adequate Reform Methodology", en *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, 1990, pp. 34-68. De ahora en adelante, Harvard (1990), y Syracuse (1990).

garantiza la seguridad de su persona y su propiedad personal, así como la libertad de practicar su propia religión y otros asuntos en *privado*, pero están sujetos a la soberanía y ley musulmanas en lo que concierne a todos los asuntos públicos; por ejemplo, el hadd o derecho penal islámico les es aplicado, independientemente de sus creencias. Los no creyentes pueden recibir el trato que se les da a los Dhimmis sólo si son residentes permanentes del estado islámico.

En cuanto a las mujeres musulmanas, la Sharia incluye unos principios generales de socialización y normas jurídicas formales que violan sus derechos humanos. Los principios generales son el *qawama* —“la custodia y autoridad de los hombres sobre las mujeres”, que se traduce en la inhabilitación de la mujer para ocupar un cargo público— y el *al-hijab* o velo -que, lejos de ser sólo un código de vestimenta, implica el principio general de que “el lugar apropiado para la mujer es la casa”. El *al-hijab* conduce a la segregación de los sexos en el ámbito público y político, incluyendo la educación y la participación y organización políticas. Las normas jurídicas de derecho *privado* discriminan a las mujeres en lo que respecta al matrimonio, la herencia, el divorcio, la pensión y la tutela de los hijos. Las normas jurídicas de derecho *público* discriminan a las mujeres en asuntos penales y, en la práctica, en cuestiones económicas. Incluso bajo los sistemas legales “occidentalizados” de muchos países musulmanes, y no sólo bajo los regímenes neo-fundamentalistas, An-Na’im asegura, se siguen violando los derechos humanos de las mujeres debido a la influencia de la Sharia en el ámbito social-privado.

La “metodología de reforma” de An-Na’im para una reinterpretación cultural ilustrada comienza con la premisa de que es “fútil defender reformas cuya aceptación por parte de los musulmanes resultará improbable si no satisfacen los *criterios de la religión islámica*.” Las reformas deberían ser “suficientes” como para resolver los problemas de derechos humanos mencionados arriba “pero *legítimas desde el punto de vista islámico*.”¹⁹ Así, la reforma islámica se debe basar más bien en el Corán que en la Sunna, dice An-Na’im, y ambos se deben conceptualizar y aplicar de acuerdo con las circunstancias cambiantes de las sociedades musulmanas y las aspiraciones pro-derechos humanos que allí se dan. Pues la Sharia vigente es una interpretación de las escritu-

¹⁹ Harvard, 1990, p. 46.

ras históricamente fechada, pero es posible llevar a cabo una interpretación contemporánea.

Según An-Na'im, la Sharia tradicional no constituye un código legal formalmente promulgado, sino que incluye las opiniones de juristas individuales sobre el significado del Corán y la Sunna, opiniones que se remontan a los siglos VIII y IX. Los juristas fundadores no pretendían establecer opiniones permanentes de aplicación general; estaban principalmente interesados en la formulación de principios de "deber moral" sancionados por "consecuencias religiosas", no necesariamente en principios de deber legal o derechos; se dirigían a la conciencia y al comportamiento individual en la esfera pública y privada, no a las *instituciones* de la sociedad y del estado. No obstante, con los siglos, las concepciones de los juristas fundadores llegaron a tener implicaciones *legales* y, recientemente, muchos musulmanes han venido criticando la *irrelevancia* de la Sharia en tanto que base *primordial* de sus sistemas jurídicos formales y públicos. Ahora bien, según An-Na'im, los puntos de vista de los juristas fundadores están sólo basados en la parte "Medineana" del Corán. Existen, sin embargo, dos fases en el mensaje del Islam, la fase de la Meca y la de Medina. La primera fase proclama la dignidad inherente de todo ser humano independientemente de la creencia religiosa y el sexo—libertad absoluta de elección en cuestiones religiosas e igualdad entre hombres y mujeres. La segunda fase distingue entre musulmanes y no musulmanes, y entre hombres y mujeres. Esto se explica por las circunstancias históricas de los ss. VIII y IX, circunstancias como la persecución de los partidarios del Islam, o su voluntad de crear una comunidad política independiente y fuerte y de extender el dominio del estado islámico a fin de aumentar la seguridad. Los juristas originales interpretaron el Corán y la Sunna principalmente a la luz de esas circunstancias; recurrieron al proceso de *naskh* o *desplazamiento*, esto es, sostuvieron que los textos del período de Medina habían anulado o abrogado los textos (inconsistentes) del período de la Meca para todo propósito moral—"legal." Si tal fue el origen de la Sharia vigente, el principio de reinterpretación evolutiva de An-Na'im no es nada más que *la inversión del naskh* o *abrogación* de forma que, hoy día, los textos revocados puedan ser legalmente promulgados o recuperados, dadas circunstancias completamente diferentes y aspiraciones pro-derechos humanos en las sociedades musulmanas. El cuerpo de ley resultante, indica An-Na'im, sería así *tan islámico como la Sharia tradicional lo ha sido siempre*. Pues si en la legislación secular, nos explica, se recurre a los tribunales o a la legislatura

para una clarificación de la intención legislativa, en la legislación islámica se debe recurrir a “la palabra de Dios”, palabra que ya se pronunció en su totalidad, de una vez por todas, aunque parte de esa palabra fuera dada para una aplicación inmediata, y otra parte para la posteridad, para el presente.

Así pues, An-Na'im insiste en que los puntos de vista secularistas que defienden que la ley religiosa sea simplemente dejada de lado en el dominio público (y también en los niveles de la “esfera privada” que tengan implicaciones públicas), no sólomente no van a triunfar dado el neo-fundamentalismo, *sino que carecen de legitimidad islámica*. Tal abandono o “evitación” de lo islámico violaría “las obligaciones religiosas de los musulmanes de conducir también sus asuntos públicos en conformidad con el Islam.” Además, prosigue el autor, no hay ninguna necesidad para el secularismo, *si la ley religiosa, reinterpretada de una forma ilustrada, impone la igualdad estricta entre hombres y mujeres y la igualdad absoluta sin distinción de creencia religiosa (la erradicación del sistema Dhimma)*. El pluralismo del estado contemporáneo y el Derecho internacional de los derechos humanos exigen esa reinterpretación y los textos del período de la Meca hacen que sea posible.

Antes de explicar los problemas que tengo con la ley religiosa pública para países musulmanes de An-Na'im, y su problemática coherencia con los derechos humanos, me gustaría tratar otra parte de su modelo —la de la *especificación cultural / transcultural de los significados de los derechos humanos internacionales*— que, según él mismo reconoce, muestra las *limitaciones* de su metodología de reforma. En su aproximación “transcultural” al significado del estándar internacional contra el trato o castigo cruel, inhumano degradante²⁰, An-Na'im empieza recordándonos que el objetivo de su método es, tal como los redactores de la DU pretendían, el acuerdo sobre un cuerpo de principios y creencias que sirvan de orientación en la acción y no un acuerdo sobre las justificaciones de esas creencias. Sin embargo, nos advierte desde el principio que las *discrepancias en cuanto a la justificación*, discrepancias en lo que se refiere a las bases o argumentos justificatorios, pueden traducirse en desacuerdos concernientes al contenido y formas de los derechos humanos.

²⁰ A. An-Na'im, “Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment”, en Abdullahi A. An-Na'im ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, op. cit., 1992.

El derecho humano a no ser sometido a trato o castigo cruel, inhumano y degradante prohíbe ciertos tipos de trato aún cuando éstos se originen en, o se juzguen inherentes, o incidentales a *sanciones legales*. Así, algunas sanciones lícitas (*lawful sanctions*) pueden violar la prohibición expresada y la cuestión, para An-Na'im, es cómo identificar criterios transculturales gracias a los cuales podamos decir sin *ambages* que "tales" sanciones violan el derecho humano. Las elaboraciones del artículo 5 de la DU y del artículo 7 del Convenio Internacional sobre Derechos Personales Civiles y Políticos (CIDPCP), según An-Na'im, no nos orientan sobre el significado exacto de "cruel, inhumano y degradante." El artículo 5 del Code of Conduct for Law Enforcement Officials de la ONU (1979) sostiene que, aunque la Asamblea General no ha definido el estándar contra el trato "cruel, inhumano y degradante", éste se debe interpretar "de forma que se favorezca la protección más amplia posible contra los abusos, ya sean físicos o mentales." Las decisiones del Comité de derechos humanos bajo el Protocolo Opcional (1976-1980) interpretan que el alcance de la protección prohíbe el "castigo corporal, incluyendo el castigo excesivo con propósitos educacionales o de disciplina". Ahora bien, lo que se puede considerar "cruel, inhumano y degradante" en una cultura, dice An-Na'im, quizás no se juzgue de la misma forma en otra. En concreto, el castigo corporal no se considera cruel, inhumano y degradante en muchísimas culturas, y mucho menos el castigo como medida disciplinaria. Así que el argumento de An-Na'im no es sólo que, en términos estrictamente legales, ni el Código ni las Decisiones proporcionan unos criterios autoritativos de aplicación general (que no existe acuerdo en cuanto al significado de la protección), sino que el Código y las Decisiones podrían adolecer de partidismo cultural.

El derecho penal de la Sharia vigente —muy importante en Arabia Saudí, Irán, Pakistán y Sudán, y cada vez más relevante en Egipto y Marruecos— castiga el robo con la amputación de la mano derecha y la fornicación con azotes o lapidación hasta la muerte. ¿Se pueden juzgar estos castigos como crueles, inhumanos o degradantes y sobre qué bases?, se pregunta An-Na'im. *Los delitos del robo y la fornicación, explica el autor, están estrictamente definidos y castigados en términos expresos del Corán, y éste es absolutamente vinculante para los musulmanes como cuestión de fe* ²¹ ¿Puede decirse que esos castigos sean inapropiados cuan-

²¹ La Sharia también castiga la apostasía con la pena de muerte, la reincidencia en el robo con la amputación "cruzada", y el robo en los caminos con la

do “para la amplia mayoría de los musulmanes el asunto está determinado por la voluntad categórica de Dios ... y cualquier juicio humano sobre lo apropiado o cruel de un castigo decretado por Dios es simplemente impensable?” An-Na’im matiza que los castigos del Corán no se deben imponer a los no musulmanes (*de hecho se les imponen*) y que él no está abogando por una aprobación o reintroducción de los castigos *hadd*. Únicamente está interesado en la cuestión “más teórica” de si las percepciones secularistas y humanistas, que indican que estos castigos son “cruelles sin más”, serán suficientes para erradicar lo que para los musulmanes constituye una cuestión de fe y un imperativo religioso. La norma que prohíbe ser sometido a ciertos tipos de trato, expone An-Na’im, es aceptada por los musulmanes, pero su interpretación, su significado, no será, *no puede ser el significado secular*²².

Es cierto que los castigos *hadd* están también justificados por lo que los musulmanes denominan “argumentos racionales”. Esos argumentos sostienen que sufrir un castigo sancionado por la religión en esta vida absuelve al infractor de un castigo más duro en la próxima y auténtica vida; o que el castigo reforma al infractor y protege a la comunidad a través de la disuasión. La investigación científica en este campo no se prohíbe, *pero debido a que el marco religioso de referencia, la palabra de Dios, es esencial para la consideración y validez de los datos empíricos*, la investigación científica, An-Na’im advierte, no puede cuestionar en última instancia los castigos “como cuestión de principio”. He aquí un ejemplo pues, en el que ni la reinterpretación interna-ilustrada de las normas culturales, ni el diálogo transcultural conducen plausiblemente a la abolición de algunos castigos *hadd*. *No existe ningún otro texto ni en el Corán ni en la Sunna que respalde un trato diferente o abroge el tradicional..* Tampoco puede prevalecer la pre-

crucifixión. Atenuando la importancia de la *Sunna* como fuente del derecho penal –aunque manteniendo todavía una aproximación literal al Corán– Na’im espera eliminar la pena de muerte para la apostasía y la *lapidación*, pero no los azotes, para la fornicación. Esto aún nos deja con los azotes, las amputaciones y las crucifixiones, aun cuando Na’im afirme que su literalismo Coránico se pueda combinar con una conceptualización más estricta de los delitos y una aplicación más restringida de los castigos *hadd*. En lo que se refiere a la apostasía, véase nota 26 a continuación.

Para una discusión sobre las dificultades de Na’im con los *hadd*, véase Ann Elizabeth Mayer, “A Critique of An-Na’im’s Assessment of Islamic Criminal Justice”, en T. Lindholm y K. Vogt (eds), *Islamic Law Reform and Human Rights*, Nordic Human Rights Publications, Oslo, 1993.

²² “Toward a Cross-Cultural Approach to Defining ...”, op. cit., 1992, pp. 33-35.

sión secular o externa sobre la fe de los musulmanes, según An-Na'im. En este caso, las discrepancias al nivel de las razones justificatorias se traducen en desacuerdos en materia de significados y contenidos de los derechos humanos.

No obstante, An-Na'im enfatiza que las "condiciones *sine qua non*" para la aplicación de estos castigos a los *musulmanes bajo el Corán* son sumamente difíciles de satisfacer en la *práctica*: el estado debe estar cumpliendo con su obligación de asegurar unos niveles de vida decentes y "eliminar todos los incentivos que conduzcan al sexo ilícito"²³, la definición del *hadd* debe ser limitada y detallada, los estándares de prueba deben ser muy rigurosos, etc. Además, si uno se basa en la autoridad del mensaje de la Meca –que prescribe la absoluta libertad de conciencia– y en la necesidad de justificar el *hadd a los no musulmanes sobre bases racionales y penológicas* (ya que no comparten el marco religioso de los musulmanes), se les dejará de aplicar, aunque sólo a ellos, el *hadd* en la *práctica*. Tal como An-Na'im concluye, la influencia externa debería dirigirse a restringir la *práctica*, aunque no sea la letra, de los castigos *hadd*.

4. UN CONSENSO POR SUPERPOSICIÓN NO CULTURALISTA SOBRE DERECHOS HUMANOS

La aproximación de An-Na'im a la tarea de la legitimación/justificación universales de los derechos humanos tiene méritos incuestionables. Él, a diferencia de otros eruditos islámicos, no oculta las tensiones entre la tradición islámica y las necesidades actuales de las sociedades musulmanas. Mi breve resumen aquí no hace justicia a sus sofisticados argumentos, por ejemplo, sobre las dificultades de convertir los imperativos del Corán en estatutos públicos practicables. Además, las líneas básicas de su modelo para incrementar la legitimidad "cultural" de los derechos humanos en las sociedades musulmanas están *prima facie* bastante próximas a las de un consenso por superposición sobre derechos basado en un equilibrio reflexivo (aunque no suficientemente amplio ni general). Pues según An-Na'im: a. son los *derechos humanos de los instrumentos internacionales* los que deben ser justificados/legitimizados. b. un acercamiento por grados y popular a la legitimación es el más democrático y practicable; es decir,

²³ Mayer, op. cit., 1993, p. 58, nota 28. ¡Creo que en este caso el remedio pudiera ser peor que la enfermedad!

la valoración de la dignidad humana libre e igual así como el reconocimiento de las consideraciones factuales que ayudan a prescribir derechos están, en distintos grados, presentes en muchas culturas y son sus sujetos y grupos los que deben incrementarlos. Y c. aspirar a una mayor universalización de los derechos humanos internacionales implica “proponérselos” a culturas y gentes con la esperanza de que adquirirán significados más específicos y respaldo creciente.

Sin embargo, la aproximación de An-Na'im a las *culturas autoritarias* –el “mundo real” o estructura de las luchas por los derechos humanos en muchos países musulmanes– y a los *contenidos y propósito* del Derecho Internacional de los derechos sigue atrapada en el culturalismo. Para anunciar mis críticas brevemente y de entrada, diré que: 1. las culturas autoritarias no deberían ser analizadas exclusivamente en términos de imperativos textuales o tradiciones religiosas, ni siquiera en función de los credos de (asignados a) sus “poblaciones” o mayorías; y 2. los significados y esbozos institucionales de los estándares internacionales no deberían ser considerados tan “vagos” y “partidistas” como An-Na'im los pretende, *sobre todo* si se tienen en cuenta el propósito primordial de la ley internacional y las instituciones pro-derechos humanos de “otras culturas”. Ahora permítanme desarrollar estas críticas.

4.1. An-Na'im quiere contrarrestar el fundamentalismo en las sociedades musulmanes –la reinstauración de los principios y prácticas pertenecientes a un pasado supuestamente puro y dorado y cuya pureza no responde a las reivindicaciones y realidades contemporáneas. Esto podría explicar su “aislamiento mediante la abstracción y con propósitos teóricos” de una cultura islámica *en tanto que* Sharia tradicional extendida a lo ancho y largo de todo el “mundo islámico”, y su hicapié en la posibilidad de una Sharia reformada. Pues, como él mismo apunta, aquellos que tienen un interés (creado) en el mantenimiento del *status quo*, “a menudo suprimen el comportamiento disidente e innovador, moldeando la política pública de acuerdo con unas lecturas muy particulares del “marco cultural”. Por lo tanto, es fundamental apropiarse del respaldo de tal marco para cualquier propuesta nueva en política y para la promoción de los derechos humanos en particular; especialmente si es posible la reinterpretación interna”²⁴. Pero lo que

²⁴ “Problems and Prospects of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights”, op. cit., 1990, p. 338 ss.

me preocupa es la manera *ad hoc* en que An-Na'im completa su abstracción y lo que deja sin cuestionar.

An-Na'im asevera reiteradamente que los “factores culturales” no son los únicos factores determinantes del comportamiento, el único *explanans* de la apropiación o rechazo sociales de los derechos humanos. Las luchas políticas por el control de los recursos culturales, así como la acción individual —que casi siempre actualiza los significados e implicaciones de las “normas culturales”— son igualmente importantes. Sin embargo, las observaciones de An-Na'im sobre lo que él denomina “el contexto socio-político de la aplicación de la Sharia” son meramente impresionistas; para él, es como si la Sharia tradicional bajo la especie de un cuasi-dado cultural se “aplicara como fuerza legitimadora en Arabia Saudí”, “como fuerza opositora en Indonesia”, “como elemento manipulado en Sudán”, etc., y decir eso bastara²⁵. Además, tal como expli-co más abajo, An-Na'im parece sostener una postura autocontradictoria sobre el secularismo, una postura que restringe *a priori* la capacidad de mucha “acción individual” para criticar u oponerse a su “marco religioso”. An-Na'im no responde a preguntas tales como: ¿Por qué la Sharia tradicional no se ha restablecido en muchos países musulmanes y por qué, en aquellos países en los que sí se ha restablecido, no siempre se ha aplicado el *hadd* tradicional? ¿Qué porcentaje de la población y en qué país está excluido del bienestar social y de la participación política, y por quiénes? ¿Qué relación existe entre esta carencia de poder económico y social y la incapacidad de cooperar efectivamente al reformismo o de amenazar el *status quo*? ¿Qué influencia ejercen el confesionalismo impuesto y la manipulación política de la “cultura” sobre esta incapacidad? ¿Cómo se relacionan la ausencia de pluralismo real, en el pasado y en el presente, y la debilidad del constitucionalismo o el atrincheramiento de sólo algunos aspectos de la “tradicción islámica” en muchos países musulmanes?

A mi juicio, estas preguntas no pueden responderse apelando a alguna “gran teoría” sobre las relaciones entre economía, política y cultura. Pero tampoco pueden responderse separando la historia político-económica de países o regiones musulmanes de la *historia de sus culturas* o dejando a un lado la historia del disenso “secularista y modernista.” Es precisamente el aislamiento de An-Na'im “a efectos teóricos” de una tradición cultural islámica

²⁵ Véase, por ejemplo, “The Politics and Sociology of Islamization”, en Harvard, 1990, p. .25 ss.

“à-la-Sharia” lo que traiciona su propio acercamiento progresivo y popular a la legitimación gradual de derechos humanos. En primer lugar, un enfoque por grados y democrático no puede desatender *las diferencias entre diferentes países islámicos y entre sus individuos y grupos* en lo que concierne a observancia y crítica de los derechos humanos. Esto es lo mismo que decir que, para fraguar un consenso por superposición sobre derechos humanos por parte de las comunidades musulmanas, la legitimidad, entre otras cosas, de tales derechos entre sus grupos e individuos, *no la legitimidad “islámica” de los derechos humanos*, se debe investigar, atender y /o fomentar. Hablar de la Sharia tradicional, como hace An-Na’im, como algo esencial en todo país “donde la mayoría se autodenomina musulmán/a”, *independientemente de si está organizado o no como un “estado islámico”, de si la prohibición de la apostasía influye o no sobre las auto-percepciones y de si se da o no la represión de secularistas y liberales*, resulta autocontradictorio. En segundo lugar, el objetivo de An-Na’im es la legitimación *de los derechos internacionales* en el seno de las comunidades islámicas; una parte de su proyecto de legitimación consiste en “proponer” el conjunto completo de derechos humanos a los miembros de las “culturas” islámicas junto a fundamentos flexibles (dignidad libre e igual para todos, atención a “circunstancias” contemporáneas), con la esperanza de que el conjunto y los fundamentos facilitarán una renovación “ilustrada” de normas “culturales” y, éstas últimas, una definición más precisa de los derechos. Ahora bien, si el objetivo es la legitimación, y la legitimación es proponer ideales que puedan ser aceptados gracias a argumentos que puedan persuadir, entonces, creo, el modo de avanzar es enfatizar y refinar esas líneas argumentativas *frente a retos detallados*, no entrar en dogmatismos sobre la “cultura”. La forma pragmáticamente coherente de proceder sería la de decir: “éstos son algunos ejemplos de cómo se ha amparado histórica e institucionalmente la dignidad libre e igual; éstas son algunas deficiencias de esos esfuerzos; éstos son algunos méritos; he aquí algunas clases de ‘consideraciones factuales contemporáneas’ que hacen los derechos humanos recomendables; he aquí lo que la libertad de conciencia significa exactamente en aquellos países que mejor la protegen”, etc. Luego habría que esperar y ver si se ofrecen mejores alternativas para organizar una vida pública respetuosa de la dignidad humana.

Son afirmaciones tales como, “los miembros de las distintas culturas ratificarán nuevas normas, sólo si están también sancionadas por sus estándares culturales”, “la presión e influencia

externas deben, necesariamente, ser coherentes con esos estándares, preservar la integridad del marco religioso”, las que hacen que el proyecto de An-Na'im sea muy difícil. ¿Por qué no decir “los miembros de cualquier cultura pueden ratificar y aplicar normas *razonables*”, “las influencias externas pueden ser *razonables*, aún cuando no respeten la integridad de nuestros estándares”? Si se puede demostrar con argumentos detallados la razonabilidad de los derechos humanos, cómo éstos responden eficazmente a amenazas que se han convertido en generales y, moralmente, a reivindicaciones transculturales en pro de la dignidad humana, entonces la razonabilidad de las culturas ha de demostrarse también *permitiendo* que fluya pública y libremente una conversación sobre *esa cuestión*, la razonabilidad de los derechos. Si tal conversación no se diese, la razonabilidad “teórica” debe consistir en la denuncia de cualquier interrupción “bajo la especie de la policía y los militares” que uno se encuentre, no en deflacionar el pluralismo y el secularismo en pos de “respaldos culturales” para los derechos humanos u otras cerrazones.

An-Na'im se pregunta por qué motivo los que se resisten a rendir cuentas doméstica e internacionalmente se salen con la suya; por qué los procesos domésticos de índole social, económica y política no se han modificado con el fin de permitir un mayor disfrute de los derechos humanos en los países musulmanes. Su respuesta es que el respaldo de los derechos humanos en las “culturas” del mundo y entre sus “poblaciones” es deficiente. La respuesta no es incorrecta, pero es simplista: habida cuenta de los diferentes tipos de neofundamentalismo, los esfuerzos encaminados a la persuasión y educación morales deben ir de la mano de esfuerzos a favor de la apertura y reforma políticas; ninguno de ellos puede omitir los “argumentos morales mejores y más completos” a favor de la dignidad, argumentos disponibles en la tradición moral de nuestro mundo, aún cuando no pertenezcan de modo exhaustivo a ninguna tradición particular.

4.2. En lo que se refiere a la visión de An-Na'im de los derechos internacionales, su proyecto presenta una ambigüedad importante, la cual podría conducirnos a una conceptualización de mínimo común denominador entre “culturas” del *contenido y propósito* de tales derechos. Por una parte, el compromiso de An-Na'im con el constitucionalismo para las sociedades musulmanas parece claro. Tal como señala, el constitucionalismo es la aplicación estricta e imparcial de leyes *cuyos contenidos exigen* gobierno por consenso y limitado, la libertad individual, y la equidad pública. El consti-

tucionalismo, los derechos de igual ciudadanía, son *el camino* a seguir a fin de que los individuos disfruten de sus derechos humanos. No obstante, por otra parte, An-Na'im está también comprometido con la tesis de que la *ley pública* en las sociedades musulmanas debe estar basada en el Islam (reformado), y con una metodología basada en *interpretaciones literales* del Corán, literalismo que el autor espera pueda verse contrarrestado "en la práctica" a la luz de circunstancias sociales cambiantes. En el centro de esta ambigüedad se sitúa el rechazo de An-Na'im de la neutralidad estatal y el secularismo institucional para los países musulmanes²⁶.

Prima facie, uno pensaría que la salvaguardia por parte del estado de los derechos de igual ciudadanía requiere la separación entre política y religión (pues un estado basado en una ley religiosa no sólo sanciona una base religiosa de identificación entre el estado y sus ciudadanos, engendrando la discriminación²⁷; una tal ley religiosa también deja en manos del estado *demasiada discrecionalidad para lo arbitrario*, sobre todo teniendo en cuenta las luchas políticas por el control de la "cultura" en países neo-fundamentalistas y no-fundamentalistas, y el poder mucho mayor del estado). Sin embargo, uno de los principales argumentos de An-Na'im es que la neutralidad estatal y las instituciones públicas seculares (el abstenerse, en la organización de la "cosa pública", de prescribir concepciones del bien controvertidas, incluyendo una religión) constituyen *una violación de la obligación religiosa de los musulmanes* de conducir también los *asuntos públicos* en conformidad con el Islam. No hay necesidad, afirma, para tal violación, si la ley religiosa pública *en lo que se refiere a los castigos hadd* no se impone a los no musulmanes y si, en todas las demás cuestiones, ordena la igualdad de hombres y mujeres y de musulmanes y no musulmanes²⁸. En sus propias palabras, ya que la

²⁶ Mayer, op. cit., 1993. También, Ishtiaq Ahmed, "Abdullahi An-Na'im on Constitutional and Human Rights Issues", en T. Lindholm y K. Vogt (eds), *Islamic Law Reform and Human Rights*, op. cit., 1993.

El artículo de Ahmed es especialmente útil para aclarar la "ambigüedad" y corroborar algunas de las críticas que expongo en lo que sigue.

²⁷ Ahmed, 1993. Como señala este autor, incluso un estado y ley pública "islámicos" basados en *el mensaje de La Meca* no pueden todavía (*literalmente*) excusar la apostasía, el paganismo o el ateísmo. Sobre la apostasía, el argumento de Na'im es que el mensaje de La Meca *prohíbe* la apostasía *aunque no prescribe ningún castigo para ella en esta vida*.

²⁸ Una pregunta preliminar: ¿quién decide los que son y los que no son "musulmanes"?

igualdad legal y la libertad religiosa en particular *pueden ser* “islámicas”, el secularismo no se debería urgir en las sociedades musulmanas.

Respondiendo de una manera general a este planteamiento en exceso general de An-Na'im, se podría decir que, si lo que la Sharia reinterpretada ordena es la igualdad de todos los individuos *en derechos humanos* (o en derechos de ciudadanía), los derechos humanos o unas constituciones basadas en los derechos humanos –y no la Sharia– se han convertido en la ley del estado. Los estados organizados sobre tales bases han dejado de ser “islámicos” en cualquier sentido no-vacío de la palabra y, quizás, lo único que perdura del Islam en la vida pública son fórmulas retóricas como “En Dios y en el Corán confiamos”, etc. Dándole la vuelta al argumento, uno puede mostrarse escéptico de que la Sharia “reinterpretada” y la letra de la DU puedan devenir la misma cosa; escepticismo que se vería confirmado por instrumentos tales como la *Declaración de El Cairo de Derechos Humanos en el Islam* o las constituciones de países como Irán, Pakistán, Afganistán, Malasia o Yemen. Allí, la Sharia tradicional determina absolutamente el alcance y el contenido de los “derechos humanos”. La ley ante la cual todos los ciudadanos deberían ser “iguales” es la Sharia, y es “de acuerdo con los valores y principios de la Sharia” como las obligaciones y responsabilidades vis-a-vis la comunidad, el derecho de asilo y a circular libremente, el derecho de las mujeres al matrimonio, la libertad de conciencia y de pensamiento, la libertad de opinión y de expresión, los derechos a la participación y a ocupar cargo público, el derecho a la educación, el derecho a las prestaciones económicas por parte del estado, la composición de las asambleas legislativas y de las Cortes, etc. *han de entenderse y aplicarse*. Me temo que perseguir a aquellos que la Sharia considera criminales (aún cuando les haya sido concedido el asilo en otro país), prohibir a las mujeres que se casen con no musulmanes, restringir la libertad de expresión de los no-musulmanes, negar a las mujeres y a los no-musulmanes derechos político iguales, negar a todos los musulmanes el derecho a cambiar de religión, etc. están ahí para mantener el estado islámico y no cual-

Tal y como explico más abajo, la reivindicación de Na'im de una absoluta libertad religiosa (también para aquellos musulmanes que no suscriben la re-Islamización) o, en otras palabras, la eliminación de la apostasía en tanto que delito *legal*, se ve minada *en la práctica* por su defensa de un estado islámico y el hecho de que la apostasía está literalmente prohibida por el Corán de La Meca.

quier otro tipo de estado. Pretender conservar tal estado *pero sin* sus divisiones legales, políticas y sociales es, me parece, como pretender la cuadratura del círculo.

Ahora bien, uno puede mostrar *detalladamente* las dificultades de una ley pública basada en criterios islámicos analizando el dilema de An-Na'im con la cuestión del *hadd*. En algunos de sus escritos²⁹, el autor asevera que los musulmanes que insisten en el restablecimiento del *hadd* deben persuadir no sólo a los no musulmanes, sino también a los musulmanes secularistas, de la "bondad" de tales castigos sobre bases racionales. Dado que éstos grupos no comparten la "lógica religiosa" de los musulmanes y teniendo en cuenta *que en un estado constitucional y democrático toda la legislación debe ser coherente con los derechos fundamentales y la protección de las minorías*, un debate y consenso generales entre *todos* los grupos de una comunidad musulmana deben preceder a la determinación de su legislación penal. Con todo, tal como el propio An-Na'im reconoce, esta maniobra —que de hecho no es otra que la de la *secularización de la ley*— no sólo podría "no ser aceptable para la mayoría musulmana porque es contraria a la Sharia"; "el vincular la aplicación de la ley a la filiación religiosa" también "plantearía dificultades prácticas graves en lo que concierne a su *cumplimiento*"; a saber, los propios musulmanes podrían tratar de evitar el *hadd* a través del repudio de su fe; una determinación "objetiva" de la fe del infractor en el momento de la comisión de la ofensa podría ser engorrosa; y los musulmanes podrían muy bien quejarse de discriminación religiosa si el *hadd* se les administrara sólo a ellos pero no a los demás.

En escritos posteriores, lo que la discusión del *hadd* nos muestra es cómo el modelo general de Na'im nos conduce "en la práctica" a un recorte de mínimo común denominador, por parte de las culturas, de los significados de los derechos humanos. Recuérdese que en su "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining the Meaning of Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment or Punishment"³⁰, An-Na'im afirma que sólo una vez lograda la legitimidad cultural "adecuada" de los derechos humanos dentro de *cada* tradición, se acepta el diálogo transcultural de modo que se alcance un acuerdo (transcultural) sobre los significados y métodos de realización de los derechos humanos. Con todo, si en el

²⁹ Véase por ejemplo "Criminal Justice", capítulo 5 de *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse, op. cit., 1990, especialmente p. 114 ss. y pp. 134-136.

³⁰ Op. cit., 1992.

“mundo islámico”, tal como An-Na’im nos advierte, *algunos* argumentos justificatorios “culturales” quedarán en “su sitio” —como, por ejemplo, la legitimación *de la Meca* de las amputaciones, los azotes y los castigos para la apostasía— no veo el rol de la influencia transcultural ni la posibilidad de reivindicar transculturalmente derechos humanos *significativos*.

Supongan, como creo es el caso con los castigos *hadd* en algunas sociedades, que tras el proceso de un discurso “interno/ilustrado”, una comunidad determinada insiste en mantener la interpretación “tradicional” de la no-crueldad, el humanismo y similares. Imaginen, como el propio An-Na’im puede imaginar que, tras tal proceso “en todos sitios”, se produce un consenso general suficiente que considera cruel e inhumano castigar el robo con la amputación y la fornicación con la flagelación. Imaginen, cosa que An-Na’im parece no imaginar, que el consenso transcultural no es muy general (quizás se da incluso la indiferencia internacional), pero que individuos y grupos vulnerables aquí y allá y *los pocos que los apoyan*, piensan que el *hadd* es excesivo y cruel. (En este caso, el respaldo externo podría ser muy relevante porque la probable víctima y el musulmán “sincero aunque modernizado” pueden temer el prejuicio local por motivos evidentes). ¿Es lo apropiado preguntarse aquí, como hace An-Na’im, “si tales “percepciones externas” son legítimas desde un punto de vista “islámico”?³¹ ¿No debería uno simplemente decir que los musulmanes deberían aceptar y *pueden* aceptar el significado que funciona a favor de la víctima (el significado que incrementa el humanitarismo y humanidad)?

Pienso que, “*en última instancia, la interpretación y aplicación práctica de la protección contra el trato o castigo cruel, inhumano y degradante en el contexto de una sociedad particular*” no deberían, a pesar de An-Na’im, “*estar determinadas por los estándares morales de tal sociedad*” (tampoco, ya que estamos en ello, la interpretación o aplicación de cualquiera otra protección *internacional*)³² No creo, pese a An-Na’im, que haya muchas maneras *a posteriori*, a través de un consenso transcultural, si fuese fácil, de influir e informar las convicciones morales de una sociedad cuya letra y bases se dicen de entrada ser “la palabra de Dios”. Pero

³¹ Mi pregunta aquí es una mera paráfrasis de la pregunta del propio An-Na’im en “Conclusions”, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, op. cit., 1992, p. 435.

³² An-Na’im, *Ibid.*, “Conclusions” y p. 37 ss. An-Na’im afirma, por supuesto, que *sí* deberían estar determinadas de ese modo.

creo que si uno de los *propósitos* de las normas internacionalizadas es la protección de individuos y de grupos vulnerables frente al maltrato *local* atrincherado en la cultura y en la tradición, una guía adecuada para la interpretación de las protecciones es la de maximizar los mínimos en el sentido más común de la expresión: mejorar la suerte de los más desfavorecidos. ¿Qué objeto tendría el derecho internacional de los derechos humanos al exigir la mejora de los estándares domésticos, si tales estándares o sus contenidos “deben prevalecer”? Consideremos brevemente este ejemplo: la prohibición de la *zinna* (sexo extra-conyugal o fornicación) y los respectivos castigos *hadd* son especialmente problemáticos y crueles para las mujeres en general y las mujeres de clase baja en particular. En las comunidades re-islamizantes, el repudio unilateral y meramente verbal por parte de los hombres como lícito, el repudio sin prueba de divorcio y condena bajo *zinna* en caso de segundas nupcias o convivencia, la condena bajo *zinna* en caso de abandono del hogar por malos tratos o matrimonio forzado, el valor superior concedido a los testigos masculinos en los juicios penales contra las mujeres, etc., también imperan. La situación más desfavorecida es, por lo tanto, aquella en la que convergen y se refuerzan mutuamente diferentes patrones de opresión –sexual, legal, política–. La salvaguardia internacional debería ser interpretada “de forma que se favorezca la protección más amplia posible contra los abusos, ya sean físicos o mentales”³³.

En realidad, no creo que las normas internacionales sean tan imprecisas en significados y formas institucionales como mantiene An-Na'im, a menos, claro está, que uno insista en aislar una “cultura” de la vecina o los derechos internacionales de su objeto primordial de preocupación. *Los Principios Limburg para la Aplicación del Convenio de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*³⁴, por ejemplo, se hicieron necesarios dada la retórica estatal

³³ Puede que en la práctica los “prerrequisitos” para la imposición del *hadd* sean difíciles de satisfacer pero, de hecho, a las mujeres se las ha venido castigando bajo el régimen *hadd* en varios países; muchas se pudren en la cárcel a la espera de que se les administren tales leyes, los estándares de prueba son discriminatorios e igualmente discriminatorias son muchas de las circunstancias de la vida real que conducen a las mujeres a la *zinna*. Quizá subrayar esta discriminación es, tal como pretende An-Na'im, una de las estrategias para diluir la aplicación del *hadd* aún más en la práctica; la pregunta que quedaría por contestar, sin embargo, sería la de si una imposición no discriminatoria y no arbitraria del *hadd* es coherente con los derechos humanos internacionales.

³⁴ En *Human Rights Quarterly*, 9 (1987).

contra la interdependencia de los derechos humanos y las interpretaciones partidistas de cláusulas tales como “avanzar a través de todos los medios apropiados”, “alcanzar progresivamente la plena realización de estos derechos”, “hasta el máximo que permitan los recursos disponibles de un país”, y similares. La Asamblea General de la ONU establece claramente los principios interpretativos de tales cláusulas; es más, la Asamblea General concede un papel especial, en lo concerniente a la aplicación del Convenio y la *monitorización de su significado*, a organizaciones no gubernamentales en el ámbito nacional e internacional, a la plena participación de todos los sectores de la sociedad, y a las *voces y necesidades de sus grupos pobres y desfavorecidos*.

La interdependencia de los derechos humanos así como sus significados deben aproximarse desde la perspectiva de los desfavorecidos y sus experiencias, desde la perspectiva del creciente y sufriente “disenso convergente” en nuestro mundo, y no desde la perspectiva de las mayorías o las percepciones de países aislados³⁵. No creo que existan *Principios* equivalentes para la aplicación y significados del Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos; puede que haya menos retórica estatal o menor ocasión para el partidismo en lo que hace al significado de derechos como los de conciencia o asilo (de verdad, ¿cuántos significados “culturales” podrían tener tales derechos, pese a la *Declaración de El Cairo* ?) Según An-Na'im, no existe una interpretación clara *internacional* (¿de la Asamblea General?) de lo que la protección contra el trato cruel, inhumano y degradante realmente significa. Pero estoy segura de que *no* significa lo que “el Corán y la Sunna significan”; o mejor, lo que entienden los intérpretes y ejecutores del Corán y la Sunna en países concretos, probablemente diestros, ellos sí, en la malversación de fondos y la “fornicación” de élite.

5. CONCLUSIONES

He venido criticando, de modo no fundacionista y no excesivamente teórico, las maniobras culturalistas que amenazan la validez universal de los derechos humanos. He querido demostrar en

³⁵ Craig Scott, “Interdependence and Social Meaning”, en “The Interdependence and Permeability of Human Rights Norms: Towards a Partial Fusion of the International Covenants on Human Rights”, *Osgoode Hall Law Journal*, 27 (4), 1989.

el propio modo de proceder que justificaciones excesivamente abstractas de la igual dignidad humana, la equidad pública, o la neutralidad y el respeto, no son necesarias para que sigamos haciendo “un montón de cosas” que son, de hecho, las que hacemos cuando defendemos los derechos humanos: deflacionar la verdad del culturalismo, subrayar que toda norma e institución “cultural” pueden, no sólo apoyar interpretaciones de valor diferentes, sino ser abandonadas vis-a-vis otras mejores, insistir en el propósito y los “puntos fijos” de los derechos humanos frente a posibles detractores, exigir que alternativas a esos derechos, mejores y más detalladas, se nos ofrezcan junto a las críticas, apelar a las instituciones pro-derechos humanos de otras comunidades y culturas, etc. No puedo argumentarlo aquí, pero creo que las nuevas justificaciones abstractas, neutrales, “filosóficas”, “teóricas”, etc., paradójicamente conceden demasiada importancia a la propia obsesión culturalista: vaya, que los argumentos aceptados de modo general hasta el momento —o como se dice retóricamente, aceptados “en Occidente”— no podrán en modo alguno ser aceptados en ningún otro lugar del mundo a menos que se demuestren absolutamente transculturales o “asépticos”, (o tal como pretendía la neutralidad fundacionista), “evidentes” o inscritos en la “naturaleza humana” pero, esta vez, “por otros medios.” Pues bien, muchas justificaciones neutrales / “teóricas” son con frecuencia fútiles en la práctica, y queriendo prohibir o exigir algo en los términos “más inclusivos” terminan por no hacer ninguna de las dos cosas.

Dije arriba que las justificaciones *no fundacionistas* de los derechos humanos *no* implican que se permita todo “movimiento” justificatorio, “patrón de razonabilidad”, o “argumento” derivados de los diversos “entornos” culturales o religiosos. Precisamente en casos de conflicto, uno podría muy bien ser persuadido u obligado a abandonar sus juicios ponderados iniciales o las bases de las que los deriva. Algunas afirmaciones de An-Na’im (que la ley secular “viola las obligaciones religiosas de los musulmanes de conducir también sus asuntos públicos de acuerdo con el Islam”, que algunos castigos *hadd* no pueden considerarse inapropiados, porque “el asunto está decidido por la voluntad categórica de Dios ... y cualquier juicio humano sobre ello es totalmente impensable”) parecen implicar una visión desfasada de la *creencia*, quizá incoherente con el *respeto* a la *dignidad* humana. Rawls ha sido criticado por responder a afirmaciones como las de An-Na’im diciendo, a) que un interés por nuestras “obligaciones religiosas” (incluso un interés por la “salvación” de otros) no es incompatible,

más bien lo contrario, con una libertad igual de creencia y *el estado neutral que la garantiza*; y b) que tales afirmaciones no serían razonables, ya que pretenden cambiar elementos esenciales de una Constitución, sobre los cuales elementos, los ciudadanos, *en tanto que personas razonables y dadas las cargas de la razón*, deben necesariamente discrepar y pronunciar juicios irreduciblemente diferentes, lo que respalda en la vida pública la igualdad y el respeto. (Por supuesto que Rawls considera estas respuestas únicamente apropiadas para el caso de las sociedades liberales y no jerárquicas). Creo que la primera respuesta de Rawls es bastante factual. La segunda implicaría una perspectiva humilde, falibilista, siempre reflexiva, siempre corregible, experimental, y *moderna* en lo que hace a las propias creencias personales, incluyendo las religiosas. Pero la cuestión de si la defensa de los derechos humanos, en muchas o pocas ocasiones, exige tal enfoque “moderno” va más allá del propósito de estas páginas.