

**UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO  
ESTUDIOS DE POSTGRADO  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**APORTES DE JOSÉ ANTONIO MARINA A LA UNIVERSALIDAD DE LOS  
DERECHOS HUMANOS**

**Trabajo Especial de Grado  
que se presenta como requisito parcial para optar  
al Grado de Magíster en Filosofía  
Mención Filosofía de la Práctica**

**Autor: Lic. Manuel E. Gándara Carballido**

**Tutor: Dr. José Luis Da Silva Pinto**

**Caracas, mayo de 2006**

***El presente está grávido de futuro  
y éste verá la luz por el esfuerzo unificado en la acción  
de los que anticipan los tiempos con su reflexión  
y de los que maduran las horas con su pasión.  
Ardiles***

***El hombre es una realidad  
que para poder ser realmente lo que es  
está antepuesta a sí misma en forma de ideal.  
Xavier Zubiri***

**Dedicado a:**

**A las víctimas de violaciones a los derechos humanos.**

**A los hombres y mujeres que día a día mantienen en alto su compromiso a favor de una vida digna.**

**A mi hermano Chucho.**

### **AGRADECIMIENTOS:**

Quiero agradecer a quienes han sabido acompañar de muy diversas formas este trabajo. Particularmente...

... a Ignacio Castillo, quien en mis primeros estudios de filosofía me puso en contacto con el pensamiento de José Antonio Marina, y quien supo también apoyar fraternamente esta nueva aproximación.

... a José Luis Da Silva, por hacer de la labor de tutor una forma de animación generosa y respetuosa.

... a la gente de la Red de Apoyo por la Justicia y la Paz, por brindarme la oportunidad para que mi compromiso con los derechos humanos vaya más allá de estas páginas, pudiéndose concretar en rostros, sueños y esfuerzos.

... a Rafael Castillo y Juan Rosales, por su ávido y paciente apoyo.

... a los amigos y amigas que supieron apoyar y esperar

## INTRODUCCIÓN

Desde la segunda mitad del siglo XX existe en el mundo un consenso unánime en torno a la particular importancia del respeto por los Derechos Humanos. Su significación viene siendo apreciada desde diversos ámbitos, tanto del mundo académico como del activismo social y político<sup>1</sup>. Su formulación, reconocimiento y protección constituyen un elemento fundamental de legitimación para los sistemas políticos democráticos, no sólo en el ámbito interno de cada país sino también de la comunidad internacional en su conjunto. La misma noción de Estado de Derecho no sólo se fundamenta en el efectivo disfrute de los derechos humanos, sino que su origen se encuentra ligado al compromiso con la efectiva garantía de estos. Así, tales derechos han llegado a ser considerados como “expresiones históricas de la conciencia ético-jurídica de la humanidad” (Vidal, 1988: 170).

Sin embargo, si bien es cierto lo anterior, al mismo tiempo es necesario reconocer que el problema de la justificación última de los derechos humanos sigue siendo un asunto abierto, un problema por resolver, o, cuando menos, una pregunta a responder. La posibilidad y la necesidad o no de enfrentar dicha tarea, así como la perspectiva desde la cual se aborde en caso de

---

<sup>1</sup> En el ámbito de la política internacional el respeto a los derechos humanos tiene cada vez mayor peso; prueba de ello lo constituye el desarrollo de instrumentos legales y mecanismos de control interestatal tanto mundiales como regionales; es clara su preeminencia en las condiciones establecidas por la Carta Democrática de la Organización de Estados Americanos. En el mundo académico se han venido conformando diversas cátedras para su estudio, han surgido institutos dedicados a su investigación y divulgación, se han abierto postgrados y doctorados.

reconocer plausibilidad a tal ejercicio, ha sido una de las líneas de debate que en el campo de la ética se han desarrollado en los últimos años, enfrentando a universalistas con comunitaristas, iusnaturalistas con iuspositivistas, entre otros. De hecho, son diversos los autores que afirman la no existencia de tales derechos; entre ellos se encuentra, por citar un caso emblemático, A. MacIntyre, quien sostiene tal postura en su libro "*After Virtue*":

No existen tales derechos y creer en ellos es como creer en brujas y unicornios... La mejor razón para afirmar de un modo tan tajante que no existen tales derechos, es precisamente del mismo tipo que la mejor que tenemos para afirmar que no hay brujas, o la mejor razón que poseemos para afirmar que ni hay unicornios: el fracaso de todos los intentos de dar buenas razones para creer que tales derechos existen (2001, 95-96).

Desde la proclamación en el seno de la Organización de las Naciones Unidas, en 1948, de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la comprensión que sobre tales derechos se tiene ha presentado un significativo desarrollo; muchos han sido los debates que se han dado, no siempre libres de intereses marcadamente ideológicos, en torno a su condición de derechos, su indivisibilidad e interdependencia<sup>2</sup>. Por otra parte, su consagración por los Estados no siempre se ha visto acompañada de una efectiva protección en la práctica a través del establecimiento de

---

<sup>2</sup> El enfrentamiento entre el pensamiento liberal occidental y el pensamiento socialista influyó en la comprensión sobre los derechos humanos y en su efectiva defensa. Al respecto, se puede consultar: Bolívar, L. (1996). Derechos Económicos, Sociales y Culturales: Derribar mitos, enfrentar retos, tender puentes. Algunas reflexiones desde la (in)experiencia de América Latina. En **Estudios Básicos de Derechos Humanos V**. Instituto Interamericano de Derechos Humanos. San José de Costa Rica; CanÇado Trindade, A. (2001). **El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el siglo XXI**. Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.

mecanismos que permitan su garantía. Así como afirmamos que los derechos configuran un horizonte ético sustentado en el reconocimiento de la dignidad humana, más allá del campo estrictamente jurídico también decimos que todavía estamos muy lejos de la necesaria asunción de una cultura de derechos humanos, de manera tal que los mismos hagan parte de la vida ciudadana, habiéndoselos apropiado por la población y convertidos no sólo en catalizador de los procesos históricos, sino también en espejo del propio reconocimiento personal.<sup>3</sup>

Así las cosas, la carencia de acuerdo a la que antes hacíamos alusión no sólo constituye una debilidad de orden teórico, si bien pasa por él. Se plantea la necesidad de continuar ahondando en el discurso de los derechos humanos de manera tal que sea posible ir construyendo consensos cada vez más ampliados en torno a ellos, superando las críticas que en el debate han ido apareciendo. Entre estas críticas, fundamentalmente provenientes de países asiáticos, africanos y de cultura islámica, está la puesta en duda de la universalidad de los derechos humanos, acusándolos de constituirse en una nueva forma de colonialismo occidental; su inherencia, dada la dificultad no sólo para definir lo que es específico de lo humano, sino también aquello que de eso humano se deriva; y su indivisibilidad, siendo distintas las posturas

---

<sup>3</sup> Ante esta constatación la Organización de Naciones Unidas Estableció el decenio 1995-2005 como el Decenio de la Educación en Derechos Humanos. Ante los limitados resultados obtenidos en dicho decenio, antes que el mismo terminara lanzó un plan de acción decenal con el mismo propósito de impulsar desde los países miembros de la ONU la educación en derechos humanos tanto en el ámbito formal como en el no formal.

según la corriente ideológica en la que se sitúan los actores y los intereses políticos que representan.

En el marco de la discusión en torno a diversas nociones y formas de justificación de los derechos humanos, nos planteamos la necesidad de revisar algunos de los discursos que en nuestro tiempo se han elaborado desde el campo de la ética en torno a tales derechos. Al respecto, dada la tarea que pretendemos emprender, y que dicha tarea se ve condicionada por la noción de derechos humanos que se asuma, hasta tanto el desarrollo del mismo trabajo permita una formulación específica de tal noción, entenderemos por derechos humanos, aquellos derechos que han de ser reconocidos al ser humano simplemente por su condición de humano.

Nos proponemos como problema la dificultad para conciliar el universalismo ético, propio de la noción de derechos humanos, con la diversidad cultural existente en el mundo. Consideramos que enfrentar este problema requiere formular una justificación de la noción de derechos humanos que permita dar cuenta de la pretensión de universalidad propia de tal noción, y, al mismo tiempo, de la pluralidad cultural e histórica que nos constituye como género humano. Con lo dicho queda claro que nuestra investigación se encuentra enmarcada en el campo de la ética como ámbito de la razón práctica.

Para el logro de nuestro propósito nos aproximaremos al discurso ético sobre los derechos humanos desarrollado por José Antonio Marina, quien, como tendremos oportunidad de ver en el capítulo dedicado a tratar su propia

noción al respecto, plantea el derecho como “un poder que no se funda en la propia fuerza del sujeto” (1999: 102). Marina afirma que los derechos son creaciones del ser humano; lo mejor que la inteligencia humana ha podido crear. Así mismo, los entiende como poderes simbólicos mantenidos por un proyecto mancomunado. Para Marina los derechos son un conjunto no de realidades sino de posibilidades reales.

El haber elegido a José Antonio Marina para nuestra investigación obedece a varias razones. En primer lugar, el hecho de que sea un autor para quien los derechos humanos ocupan un lugar central en su pensamiento ético, siendo a la vez la propuesta ética el punto de llegada del resto de su vasta investigación en diversos campos. Así, ofrece una reflexión ética en torno a los derechos humanos significativamente desarrollada. Por otra parte, ha jugado a favor de la elección de este autor el que sea un pensador que teniendo pretensiones sistemáticas, trabaje un amplísimo espectro del pensamiento contemporáneo, incorporando a su obra tanto el producto de la investigación científica en diversos campos (psicología, antropología, teoría de la inteligencia, sociología, etc.) como el pensamiento filosófico, confrontando las propuestas de autores tan diversos como Husserl (Cfr. Marina: 1998; 1995 y 1996), Heidegger (Cfr. Marina: 1998), Sartre (Cfr. Marina: 1998; 1995 y 2001a), Zubiri (Cfr. Marina: 1998 y 2001a), Adorno (Cfr. Marina: 1998 y 2001a), Apel (Cfr. Marina: 1995), Habermas (Cfr. Marina: 1995), Rawls (Cfr. Marina: 1995), Nino (Cfr. Marina: 1995), Garzón Valdés (Cfr. Marina: 1995 y 2003), Dworkin (Cfr. Marina: 1995), Feyerabend (Cfr.

Marina: 1995), Marías (Cfr. Marina: 1995), Scheler (Cfr. Marina: 1996 y 1999), Luhmann (Cfr. Marina: 1999), Héller (Cfr. Marina: 1995; 1999 y 2000a), Nietzsche (Cfr. Marina: 1999 y 2000b), Nussbaum (Cfr. Marina: 1999), MacIntyre (Cfr. Marina: 2000b), Sen (Cfr. Marina: 2000b), Panikkar (Cfr. Marina: 2000b), Bobbio (Cfr. Marina: 2000b), Perelman (Cfr. Marina: 2000b), Tomás de Aquino (Cfr. Marina: 2001a), Maritain (Cfr. Marina: 2001a), Bergson (Cfr. Marina: 1995 y 2001a), Ortega y Gasset (Cfr. Marina: 2003), entre otros.

De la vasta obra escrita producida por este autor en los últimos 15 años, nos centraremos en aquellos textos donde aborda directamente el tema ético y en los que otorga un lugar muy destacado a la noción de derechos humanos. Estos son: *“Teoría de la inteligencia creadora”* (1998); *“Ética para náufragos”* (1995); *“El laberinto sentimental”* (1996); *“El Diccionario de los sentimientos”* (1999), escrito con María López Penas; *“Crónicas de la ultramodernidad”* (2000); *“La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política”* (2000), escrito con María de la Válgoma; *“Dictamen sobre Dios”* (2001); *“El vuelo de la inteligencia”* (2001) y *“Los sueños de la razón”* (2003). La revisión de las obras escritas entre 1993 y 1999 nos permitirá aproximarnos a su concepción antropológica y a la manera como la ética y en particular los derechos humanos son concebidos dentro de ese marco, mientras que trabajar con las producidas a partir del año 2000 hará posible desarrollar esas mismas nociones incorporando el énfasis particular que la dimensión histórica cobra en el pensamiento de Marina a partir de ese año.

Ello debido a que tras una primera etapa en que su obra tiene un fuerte enfoque antropológico y particularmente epistemológico, en la que la noción de inteligencia resulta central, el desarrollo posterior de su pensamiento, particularmente en el campo de la ética, le lleva a brindar mayor atención a la noción de historia, sin que por ello pierda de vista los desarrollos teóricos iniciales. Más adelante, al presentar la metodología, veremos la forma en que los diferentes textos serán tratados.

Nos proponemos, por tanto, establecer los aportes que la noción de derechos humanos desarrollada por la propuesta ética de José A. Marina hace a la universalidad de estos derechos tal y como los mismos han sido comprendidos por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Para lograr nuestro propósito nos vemos en la necesidad de presentar primero, por un lado, la manera específica en que el Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha establecido la característica de la universalidad de tales derechos, y luego, por otro, la noción de Derechos Humanos en la reflexión de José Antonio Marina, de manera tal que sea posible establecer los alcances (límites y potencialidades) de dicha noción de Derechos Humanos frente a la universalidad de los mismos.

Consideramos oportuno y necesario un proyecto como el que nos proponemos, no porque creamos que la mera justificación teórica de los derechos humanos resuelva sin más los problemas de carácter práctico vinculados a tales derechos (su reconocimiento político, su implementación jurídica adecuada, su recepción en los diversos marcos culturales, etc.), sino

porque observamos en la paulatina imbricación de los discursos prácticos y teóricos una posibilidad para avanzar hacia cotas cada vez más altas en el reconocimiento de los derechos.

Partimos de la comprensión de que los discursos de las distintas disciplinas se enriquecen mutuamente, en un entramado en el que sus relaciones no pueden explicarse según la lógica de causa-efecto. Si la filosofía tiene entre sus tareas el ejercicio crítico de los discursos, su esclarecimiento teórico, el develar las pseudo-teorías subyacentes, el evidenciar los supuestos no siempre explícitos, favoreciendo así que, en un segundo momento, otros ámbitos del saber generen propuestas concretas y desarrollen nuevas posibilidades, el abordaje de los derechos humanos desde el campo de la ética, entendida como filosofía moral<sup>4</sup>, permitirá no sólo constatar posibles vacíos o insuficiencias en la doctrina que en torno al Derecho Internacional de los Derechos Humanos se ha venido generando (Cançado, 2001), sino también presentar desarrollos posibles. Concebimos esta investigación como una labor de crítica y de animación a nuevas búsquedas.

El enfoque metodológico que emplearemos en este trabajo es el que Jorge Gracia define como “enfoque desde un marco conceptual” (1998, 394), toda vez que nuestro intento será, tal y como este autor presenta esa propuesta metodológica, analizar y definir los principales conceptos

---

<sup>4</sup> La comprensión de la ética como filosofía moral es sostenida, entre otros autores, por Adela Cortina. Al respecto, puede consultarse su libro **Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica** (1996, 27).

implicados en las cuestiones bajo investigación, hacer una formulación precisa de tales cuestiones, exponer las soluciones que pueden ofrecerse a tales cuestiones, presentar argumentos básicos a favor y las objeciones en contra de tales soluciones, y articular los criterios que han de emplearse en la valoración de las soluciones a los problemas bajo investigación y de los argumentos y objeciones ofrecidos que tienen que ver con las mismas (Gracia, 1998: 395).

El abordaje del trabajo se desarrollará en dos momentos bien diferenciados, en los cuales se hará uso fundamentalmente de la investigación documental o bibliográfica y de la crítica comparativa.

Un primer momento de investigación documental nos permitirá caracterizar la universalidad de los derechos humanos tal como ésta ha venido siendo definida en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, principalmente a partir de las Declaración Universal de Derechos Humanos, las Conferencias Mundiales de Derechos Humanos y la doctrina explicativa de las mismas (Capítulo I). También desde la investigación documental nos proponemos determinar la noción de Derechos Humanos en la reflexión de José Antonio Marina (Capítulo II).

Un segundo momento lo constituye el ejercicio crítico por medio del cual pretendemos identificar en qué medida las nociones elaboradas por el autor estudiado dan cuenta y someten a crítica la característica de universalidad de los Derechos Humanos en los términos en que ésta ha sido planteada por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Ello

permitirá evaluar los aportes que este autor ofrece de cara a dicha característica: críticas, fundamentos teóricos, identificación de lagunas o contradicciones, posibilidades de nuevos desarrollos, etc. (Capítulo III).

Cerraremos este trabajo con unas breves conclusiones en las que de manera sintética se recogerán los distintos elementos desarrollados a lo largo de la investigación.

**CAPÍTULO I:**  
**EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS**

**I.1.- El proceso histórico de consagración formal de los derechos humanos como derechos universales:**

“Todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos”. Con estas palabras inicia la Declaración Universal de los Derechos Humanos, instrumento con el que la comunidad internacional agrupada en el seno de la Naciones Unidas quiso expresar de forma clara su reconocimiento de la dignidad propia de cada hombre y mujer, y de los derechos que a partir de dicha dignidad se deben reconocer. Con esta Declaración se quiere dar respuesta a los horrores vividos en las guerras mundiales; en ella se recoge una larga tradición que se fue fraguando con la participación de diversas corrientes de pensamiento a lo largo de la historia, entre las que podemos contar estoicismo, cristianismo e ilustración, por citar sólo algunas. Con la Declaración Universal se abre una nueva etapa en el largo proceso histórico que ha permitido no sólo el reconocimiento de la necesidad de los derechos humanos, sino también el que se fragüen a partir de ellos mecanismos que comprometan a los Estados con su cumplimiento.

En su libro *“El problema de la guerra y las vías de la paz”* (1982), Norberto Bobbio refiere la trascendencia histórica de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, toda vez que ella consagra el acuerdo de toda la

humanidad en torno a una serie de valores comunes (Cfr. 133). Bobbio señala la lenta conformación de esta conquista del universalismo aludiendo a tres fases. En la primera, que para no retrotraernos a los pensadores estoicos podemos ubicar en torno al siglo XVII, con Locke y Hobbes, las declaraciones de derechos nacen como teorías filosóficas, por lo que más que un dato de la realidad, son ideales, propuestas a ser perseguidas (Cfr. 134). Con estas teorías diversos pensadores formulan modelos jurídico-políticos que dan razón de ser a la existencia del Estado a partir de su función de resguardo de los derechos propios del ser humano que quieren ser protegidos. En la segunda etapa, que arranca en el siglo XVIII con la Declaración de Derechos tanto de los Estados americanos como de la Revolución francesa, estas propuestas son llevadas a la práctica por algunos Estados, con lo que lentamente se va pasando del derecho pensado al derecho actuado, a través de la consagración en los sistemas jurídicos nacionales de derechos positivos y efectivos. Con ello, evidentemente se ganó en concreción lo que se perdió en universalidad (una universalidad que hasta entonces era sólo teórica) (Cfr. 135). Si bien este proceso fue iniciado por Estados occidentales, fundamentalmente europeos y del norte de América, progresivamente se fueron sumando Estados de otras latitudes. En esta segunda etapa, estamos hablando, por tanto, de derechos ciudadanos en la medida en que sólo son reconocidos en el marco de acción de los Estados nacionales que han decidido asumirlos en su legislación. Con la Declaración Universal de 1948 se abriría la tercera etapa en la que por

primera vez podríamos hablar de un reconocimiento universal –para todo ser humano- y positivo (no sólo ideal o teórico) de los derechos humanos. Según Bobbio, en esta Declaración se consagra el universalismo dado que reconoce derechos ya no a determinados ciudadanos en el territorio de sus Estados, sino a todos los seres humanos, a través de un instrumento que además da inicio a un proceso por el cual se irán creando mecanismos que exijan a los Estados ir más allá de lo meramente declarativo, demandando su protección incluso en contra de los mismos Estados. Así, concluye Bobbio diciendo:

La Declaración Universal contiene en germen la síntesis de un movimiento dialéctico que comienza con la universalidad abstracta de los derechos naturales, pasa a la particularidad concreta de los derechos positivos nacionales, termina con la universalidad ya no abstracta sino concreta de los derechos positivos universales (1982, 136).

El espíritu y el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos mantienen la vocación universalista de la Carta de las Naciones Unidas, acta de nacimiento de una comunidad internacional orgánica. En este sentido es sumamente significativo el que se haya optado por adjetivar dicha declaración como universal y no como internacional, queriendo referir como objeto de la misma a la totalidad de los seres humanos, a la comunidad internacional en su conjunto, más allá de cualquier tipo de particularidad, y no simplemente a los ciudadanos y ciudadanas que forman parte de los gobiernos que suscribieran el texto promulgado. Con la idea de universalidad se quiere ir más allá de la mera suma de aquellos países que acordaran proteger los derechos, implicando por tanto la necesidad de su

reconocimiento y protección para la humanidad toda, incluidas aquellas personas cuyos Estados aún no hubieren reconocido este cuerpo de derechos. Podemos decir que la búsqueda del reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos formó parte de los objetivos fundamentales de la Declaración. (Cfr. Gros: S/F, 1).

De esta manera, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada el 10 de diciembre de 1948, por la Resolución 217 A (III) de las Naciones Unidas, se consagra por primera vez en un texto jurídico (que con el tiempo y producto de un complejo proceso llegará a tener carácter vinculante) la universalidad de los derechos humanos, dando inicio al Derecho Internacional de los Derechos Humanos tal y como lo conocemos en los tiempos modernos. Con ello, lo que hasta ahora se había presentado como una demanda ética, comienza a cobrar expresión en una figura jurídica que le aporta no sólo concreción, sino también capacidad operativa para su acatamiento.

El texto de la Declaración, con la intención de ir más allá de lo meramente declarativo y asomar algunas pistas programáticas, expresa que para lograr el “respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre” es necesaria “una concepción común de estos derechos y libertades” (Preámbulo, párrafos 6 y 7). A ello apuntaba el proyecto integral que desde el inicio se había trazado la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y que fue seguido efectivamente. Ese proyecto, además de una declaración universal,

contemplaba la creación de documentos jurídicos vinculantes (si bien al principio se pensó en un único pacto que recogiera los distintos derechos, la dinámica política e ideológica de ese momento histórico obligó a la promulgación de dos pactos por separado: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos adoptados por las Naciones Unidas en el año 1966) y la adopción de las medidas de implementación que fuesen necesarias (a través de protocolos adicionales). De esa manera, el proceso de universalización de los derechos humanos se expresaba y tomaba cuerpo en el conjunto del proyecto que a la postre conformaría la Carta Internacional de Derechos Humanos (Cfr. de Barros: 2003, 4).

La universalidad de los derechos humanos fue desigualmente retomada en las dos conferencias internacionales de derechos humanos organizadas por las Naciones Unidas en 1968 (Conferencia de Teherán) y en 1993 (Conferencia de Viena); ambas realizadas con el fin de dar seguimiento y ahondar en el proceso de constitución de un marco internacional de protección a los derechos humanos lanzado a partir de la Declaración Universal.

En la Conferencia de Teherán el tema fue menos trabajado, lo que no implica que se haya dejado de lado. Así, en la Proclamación de Teherán del 13 de mayo de 1968 se enfatiza que:

La Declaración Universal de los Derechos Humanos enuncia una concepción común a todos los pueblos de los derechos iguales e

inalienables a todos los miembros de la familia humana y la declara obligatoria para la familia humana (par. 2).

La Declaración de Viena de 1993 se ocupa con mayor extensión y hondura de la universalidad de los derechos humanos y de las tensiones y conflictos que implica su afirmación. El párrafo primero de la Declaración expresa claramente la voluntad de la Asamblea: “El carácter universal de esos derechos y libertades no admite dudas”. Así, en el párrafo quinto dirá que:

Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí...los Estados tienen el deber, sean cuales fueran sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.

El Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha desarrollado el deber que tienen los Estados para con los derechos humanos, detallando sus obligaciones tanto de respetar (no cometer actos en contra) como de proteger (evitar que terceros los cometan), garantizar (impulsar políticas y medidas cónsonas con estas obligaciones) y promover tales derechos. En el caso americano, así lo recoge la Convención Americana de los Derechos Humanos del año 1969.

Refiriéndose a la manera como esta declaración utiliza y entiende el término “universalidad” en dos sentidos diferentes, el especialista en Derecho Internacional de los Derechos Humanos Carlos Villán Durán dice lo siguiente:

En primer lugar, como contraposición al “particularismo” nacional o regional, en función de los ricos aportes históricos, culturales y religiosos que las distintas sociedades han ido incorporando a lo largo de la historia al acervo común de la Humanidad. En segundo lugar, se recurre a la idea de universalidad como objeto común a alcanzar mediante la

aceptación universal de las normas internacionales, por la vía de la ratificación o adhesión voluntaria de los Estados a los tratados internacionales de derechos humanos (Villán: 1995, 333-334).

Sin embargo, producto de las tensiones que tanto en los trabajos preparatorios como en el desarrollo de la misma Conferencia se habían suscitado en torno a la manera de concebir la universalidad de los derechos humanos, la parte final del párrafo quinto de la Declaración de Viena afirma que “debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos”, aludiendo con ello a las diversas formas de interpretación y aplicación de los derechos por parte tanto de los Estados como de los organismos internacionales.

Sobre la discusión ocurrida en torno a la universalidad de los derechos humanos en las distintas conferencias regionales que se dieron como preparación a la Conferencia de Viena, resulta significativa la postura de los países africanos expresada en la Declaración de Túnez, aprobada el 6 de noviembre de 1992, donde tras reconocer que “el carácter universal de los derechos humanos es indiscutible” (párrafo 2), señala que “no puede prescribirse ningún modelo determinado a nivel universal, ya que no pueden desatenderse las realidades históricas y culturales de cada nación y las tradiciones, normas y valores de cada pueblo” (párrafo 5), con lo que claramente se apunta a una posición localista. Igualmente relevante resulta el siguiente texto de la Declaración de Bangkok, aprobada el 2 de abril de 1993, en donde se expresa que los Estados asiáticos:

Reconocen que, si bien los derechos humanos son de carácter universal, deben considerarse en un proceso dinámico y evolutivo de fijación de normas internacionales, teniendo presente la importancia de las particularidades nacionales y regionales y los diversos antecedentes históricos, culturales y religiosos (Nº 8).

Por su parte, la Declaración del Cairo sobre los Derechos Humanos en el Islam, aprobada el 5 de agosto de 1990, y que presenta la posición de la Organización de la Conferencia Islámica, es un buen ejemplo de los retos y las tensiones tanto políticas como culturales y jurídicas presentes en este proceso, cuando en su artículo 25 aclara desde qué perspectiva han de entenderse todos los compromisos que en dicho instrumento se suscriben en torno a los derechos humanos: “La Ley cherámica es la única fuente de referencia para la aplicación o aclaración de cualquiera de los artículos de la presente Declaración”, condicionando con ello la interpretación y aplicación de un acuerdo supranacional a aspectos específicos de la tradición islámica, lo que sin duda limitaba la posibilidad de la implementación homogénea de dicho acuerdo en la totalidad de los países.

Sin duda, más allá de las grandes y quizás triunfalistas declaraciones finales que en torno a la universalidad de los derechos humanos se dieron en el marco de la Conferencia de Viena, la misma estuvo atravesada por la tensión entre las posturas universalistas, defendidas principalmente por los Estados occidentales, y las relativistas, defendidas fundamentalmente por los Estados africanos y asiáticos. Esa misma tensión se ha hecho presente en otros muchos espacios internacionales convocados por la Organización de las Naciones Unidas; así, por ejemplo, en la Conferencia Internacional sobre

Población y Desarrollo, llevada a cabo del 5 al 13 de septiembre de 1994 en el Cairo y en 1995 en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, también conocida como Conferencia de Beijing por haberse realizado en esa ciudad.

Significativa, e incluso ilustrativa para futuros desarrollos, sea la diferencia que marca la Convención sobre los Derechos del Niño, adoptada en noviembre de 1989 y que es considerada la convención con mayor nivel de real aceptación por parte de los países del mundo (a la fecha, sólo Estados Unidos de América no la ha ratificado); hecho que se atribuye a que la misma logró tomar en cuenta la diversidad cultural a la hora de establecer sus lineamientos.

A todo lo largo del proceso de universalización de los derechos humanos, universalización que ha implicado tanto el reconocimiento de un conjunto de derechos humanos por parte de los distintos Estados en su legislación interna como la adopción de acuerdos internacionales para su defensa y promoción, corre paralela la discusión sobre la manera como ha de entenderse dicha universalidad y las consecuencias que la misma implicaría de cara a las obligaciones por parte de los distintos países de la comunidad internacional. Parte de esa discusión se ha basado en el debate en torno a qué normas positivas deben ser entendidas como universales (obligatorias para toda la humanidad) y cuáles no. Se trata, por tanto, de la necesidad de precisar el carácter relativo o absoluto de las normas del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

En este sentido, desde el campo jurídico es necesario reconocer, para tratar de ser exactos, que sólo podemos hablar de universalidad cuando sea posible también reclamar imperatividad (Cfr. Villán: 2002, 111). En este sentido, sólo se podrá hablar de universalidad en el caso de derechos humanos regulados por las normas imperativas y los principios estructurales del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (*ius cogens*), ya que sólo en estos casos el conjunto de las naciones han aceptado que las mismas no admiten derogaciones que apelen a particularismos o localismos de ningún tipo. Para mayor precisión, cabe aclarar que las reglas del *ius cogens* sólo pueden dejarse sin efecto a través de una regla consuetudinaria subsecuente de efecto contrario; fuera de este caso, no pueden contravenirse por ningún tipo de tratado o aquiescencia. El concepto de *ius cogens* aparece en la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, y se refiere a principios o criterios universalmente aceptados por la comunidad internacional, siendo nulos los actos jurídicos internacionales que impliquen su violación. Existe todo un debate en torno a cuan extenso es el campo de los derechos humanos que debe ser considerado dentro de esta categoría: mientras algunos expertos, entre los que se encuentra Héctor Gros Espiell (Cfr. Gros: S/F), refieren a la totalidad de los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, otros sólo se refieren al “núcleo esencial” de los mismos. Para Carlos Villán Durán:

En materia de derechos humanos se identifican las normas de *ius cogens* con las que están al abrigo de toda suspensión, de conformidad con el artículo 4.2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y

Políticos<sup>5</sup> y entre los principios estructurales del Derecho Internacional de los derechos humanos, ya hemos destacado el de la no discriminación, que también es evocado en el artículo 4.1 *in fine* del mismo Pacto. Muchos autores añaden a la lista de normas de ius cogens de derechos humanos, las contenidas en el Art. 3 común a las cuatro Convenciones de Ginebra sobre derecho internacional humanitario, de 12 de agosto de 1949, que se refieren al estándar mínimo de derecho humanitario aplicable a cualquier situación de conflicto armado, sea éste internacional o interno (1995, 343).

Otra vía posible para afirmar la universalidad de los derechos humanos la constituye la aceptación voluntaria por parte de los Estados de aquellos derechos que han sido formulados dentro del derecho dispositivo; claro que en esta segunda posibilidad estaríamos hablando sólo de aquellos Estados que decidan voluntariamente suscribir y ratificar los tratados internacionales de los derechos humanos, y por tanto se trataría de una universalidad en potencia a ser lograda por vía de acumulación; un camino en el que a más de 50 años de la Declaración Universal todavía queda mucho trecho por recorrer. La universalidad e imperatividad de los derechos humanos se muestran por tanto como un reto tanto para la acción concreta de los Estados que deben protegerlos, defenderlos y garantizarlos, como para las distintas formas organizativas de los pueblos que luchan por hacer real el consenso en torno a tales derechos como forma de resguardar la dignidad humana, colocando dicha dignidad como criterio orientador de las relaciones entre los ciudadanos y el Estado, así como también en las relaciones interestatales.

---

<sup>5</sup> El Pacto se refiere a la integridad física y moral de las personas (arts. 6 y 7), la prohibición de la esclavitud y la servidumbre (art. 8), la prohibición de ser encarcelado por no poder cumplir una obligación contractual (art. 11), la irretroactividad de la ley penal (art. 15), el derecho al reconocimiento de la personalidad jurídica (art. 16) y el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión (art. 18).

Luego de estas precisiones en torno a la manera de entender desde lo jurídico el carácter absoluto de la universalidad de los derechos humanos, cobra mayor sentido la referencia que la Declaración de Viena hace sobre la necesidad de que tanto los Estados como los organismos internacionales de derechos humanos con responsabilidad en la aplicación de los tratados atiendan a las particularidades nacionales y regionales, así como a los patrimonios históricos, culturales y religiosos, siempre teniendo como límite las normas universales e imperativas que la Comunidad Internacional de Estados se ha dado y aceptado (Cfr. Villán: 1995, 112).

Todo parece apuntar a que existe una relación directa entre la legitimidad cultural de las propuestas desarrolladas en torno a los derechos humanos que pretenden reconocimiento universal y la efectiva aceptación que las mismas tengan. En todo caso, la experiencia histórica ha brindado la triste constatación de que más allá del compromiso jurídico adquirido por los países en el marco del sistema de Naciones Unidas -un compromiso que puede ser producto de múltiples factores de estrategia política-, su efectiva implementación implica un proceso bastante más complejo en el que intervienen factores ideológicos, culturales y económicos, entre otros.

Un análisis realista de la cuestión de la universalidad de los derechos humanos, de la posibilidad de una concepción de ellos, común a toda la humanidad y de la incidencia en el problema de las diversidades regionales, nacionales y culturales, obliga a tener en cuenta no sólo el estudio y la interpretación de los textos internacionales pertinentes. Es preciso descartar en la consideración del tema una exégesis únicamente jurídica, filosófica o religiosa. Es necesario considerar las posiciones políticas y las conductas internacionales de los diversos Estados en lo que se refiere a la universalidad de los derechos humanos. Si se utiliza

este enfoque, se puede comprobar, con clara evidencia, que no hay todavía hoy una aceptación unánime y plena por todos los Estados, del carácter universal de los derechos humanos y de la consiguiente concepción común. Se constata, asimismo, que no es tampoco unánime la forma de encarar el fenómeno de la universalidad y de sus proyecciones, ni la idea de la fuerza y la incidencia de las diversidades regionales, nacionales o culturales (Gros: S/F, 12).

Cualquier intento por defender el carácter universal de los derechos humanos debe evitar el riesgo de pretender lograr dicho carácter sólo como un rasgo formal, válido en cuanto enunciado de principios, pero sin implicaciones concretas en la realidad específica de los pueblos; una realidad bastante más diversa y conflictiva de los que pretenden algunas teorías ideales de los derechos. Tampoco puede desconocerse que los procesos de diálogo y acuerdo entre los Estados no están exentos de conflictos e intereses. Una verdadera defensa de la universalidad de los derechos humanos ha de tomar en cuenta todos estos aspectos, atendiendo a las distintas formas de resistencia tanto cultural como ideológica que se ofrecen a la pretendida universalidad, para ofrecer una salida lúcida y responsable.

## **I.2.- Las razones tras las posiciones:**

Tomarse en serio las críticas hechas a los intentos por concretar un sistema universal de derechos humanos tanto, para poder ahondar en las condiciones en que tal universalidad sea viable, exige detenerse en los argumentos esgrimidos por las posturas adversas, venidas tanto de sectores intelectuales como del ámbito político y cultural, yendo más allá de su mera negativa. Por este motivo, pretendemos a continuación brindar brevemente

algunos aspectos que subyacen a la discusión en torno a este principio (la universalidad) que constituye junto a la indivisibilidad y la interdependencia la base del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

Una primera constatación de hecho que cualquiera que indague en ello puede hacer y que debe obligarnos a pensar es que ciertamente el nivel de reconocimiento y respeto por los derechos humanos es sumamente desigual a lo largo del mundo, así como son diversas las maneras de concebir tales derechos. Todo ello ha obligado a algunos especialistas y defensores de los derechos humanos a plantear su universalidad como un mito (Cfr. Bartolomei: 1996, 545).

Algunos autores, entre los que se encuentra Miguel Giusti (Cfr: S/F, 3-6), señalan como objeto de cuestionamiento de la actual concepción de los derechos humanos y de su pretendida universalidad, no la dimensión moral de la defensa de la vida o de la solidaridad humana, sino el que tales derechos se pretendan sobre la base de una noción atomística de la persona y sobre la destrucción de sus lazos culturales. Refiere Giusti que para quienes la critican, la concepción que hasta ahora se ha impuesto en el sistema internacional de los derechos humanos responde a una cosmovisión occidental que privilegia el individualismo, así como la utilización tecnológica de la naturaleza y el predominio de las leyes del mercado. Frente a una concepción filosófica que reconoce derechos al individuo con anterioridad y superioridad frente a la estructura estatal y a los contextos socioculturales donde dicho individuo se desarrolla, entendiendo la sociedad como la suma

de los hombres libres, conviene recordar la centralidad que tiene la comunidad en muchas de las culturas propias del continente africano y de los pueblos originarios de América. Es necesario tomar en cuenta las diferencias culturales y religiosas: mientras para los occidentales los derechos humanos están referidos en buena medida a la protección de la libertad individual frente al poder del Estado, en muchas de las culturas asiáticas la relación individuo-Estado se da en otros términos. En las sociedades asiáticas las relaciones interpersonales al igual que la establecidas entre cada persona y el conjunto de la sociedad, se sostienen sobre la base de las obligaciones y no sobre la base de los derechos, lo cual representa sin duda un reto para cualquier propuesta que pretenda establecer algún tipo de viabilidad para la universalidad de los derechos humanos (Cfr. Bartolomei: 1996, 547-548).

La acentuación de la importancia del individuo abstracto implica una homologación que vacía las identidades y una total despreocupación por las diferencias... también abstrae los contextos y los procesos históricos donde se desenvuelven las personas... ambas abstracciones son expresión de un localismo hegemónico y expansivo –encarnado inicialmente en el individuo occidental, varón, blanco, empresario y propietario- que destruye al resto de culturas y, al aplicarse, deja fuera de sus derechos a la mayoría de la población –mujeres, homosexuales, negros, pobres... Finalmente, implica un universalismo ficticio porque ejerce un monopolio sobre el acceso a las condiciones socioeconómicas con las que se puede llegar a lo universal (Sánchez: 2000, 232).

La concepción que de sí mismos tienen los seres humanos está condicionada por la memoria, la cultura y la historia colectiva particular en que cada hombre y mujer está enraizado (Cfr. Sánchez: 2000, 232); las distintas culturas construyen distintas cosmovisiones, formas de comprender, valorar y proteger la dignidad específica de la persona. Pretender por tanto

que la noción occidental de dignidad, formulada en el contexto de la ilustración, sirva como único modo de comprender y resguardar la dignidad es un intento abocado al fracaso. En esta misma línea de pensamiento, Rachel Herdy De Barros Francisco, en su trabajo titulado "*Diálogo intercultural dos Directos Humanos*", identifica como uno de los motivos que demuestran la necesidad de someter a reconstrucción el actual paradigma de los derechos humanos:

La constatación de que el actual paradigma refleja un discurso liberal de derechos humanos, de matriz iluminista y racional, cuya idea fundamental remonta la lógica del individualismo. El hombre proyectado en los tratados y declaraciones internacionales es un ser atomizado y pre-social, titular de derechos innatos. Ocurre que... el hombre no es visto desde la misma óptica en todas las culturas; el hombre no es siempre la medida de todas las cosas. Basta cotejar las dispares concepciones acerca del origen de los derechos del hombre en las diversas tradiciones culturales –provenientes de Dios, del cosmos o de la naturaleza humana- para cuestionarse el actual paradigma (Traducción propia) (2003, 2).

Si las distintas tradiciones culturales ofrecen formas distintas de explicar el origen de los derechos del hombre, la búsqueda de un sistema universal de derechos debe dar cuenta de esa diversidad de concepciones, no centrándose en una de ellas, la occidental, ni condicionando la posibilidad de lograr el alcance universal de tal sistema de derechos a la aceptación de esa concepción por parte de las otras tradiciones.

Dando paso a las réplicas que a algunas de estas objeciones se han hecho desde las filas del universalismo ético, hay que decir que se ha esgrimido un argumento que toma cada vez más fuerza, según el cual dichas críticas "no serían sino un débil recurso de legitimación, un encubrimiento

ideológico, de las frecuentes violaciones de estos derechos en los países en los que las críticas se formulan” (Giusti: S/F, 3). En no pocas ocasiones los elementos que se alegan como propios de la cultura de un pueblo, y desde los cuales se pretende perpetuar relaciones de discriminación o sumisión de un sector de la población sobre otro a partir de argumentos de carácter religioso, por ejemplo, no pasan de ser expresión de los intereses de los grupos de poder en esas sociedades. Así mismo, se replica el que al fin y al cabo la postura de los críticos culturalistas absolutiza los parámetros de racionalidad y de moral de su cultura a partir de su propia cosmovisión, no ofreciendo una justificación aceptable para tal absolutización.

En honor a la verdad de los procesos históricos, creemos que los culturalistas deben reconocer que ninguna cultura, incluida la suya, ha estado exenta en su configuración de múltiples relaciones e interdependencias con otras tradiciones y culturas, por lo que mal puede sostenerse una noción de la misma como algo cerrado en sí mismo. Esta postura crítica frente al culturalismo es compartida entre otros autores que se han preocupado por acercarse a tradiciones distintas de la occidental, por Martha Nussbaum (2002), quien dice:

El relativismo es claramente falso como tesis descriptiva acerca de cómo la gente formula realmente juicios morales. Las ideas del marxismo, que se originaron en la British Library, influyeron en la conducta en Cuba, China y Camboya. Las ideas de democracia, que no son originarias de China, son en la actualidad ideas chinas extremadamente importantes. Las ideas de cristianismo, que se habían originado en una secta disidente del judaísmo en una pequeña porción de Asia Menor, han influenciado hoy en día todas las regiones del globo, como lo han hecho también las ideas del Islam (Nussbaum: 2002, 85).

En este sentido, no hay culturas “puras” ni identidades culturales estáticas; lo cual, claro está, tampoco justifica posibles prácticas de agresión cultural basadas en marcados desequilibrios de poder. Además, hay que tomar en cuenta el hecho de que en el interior mismo de las distintas sociedades y culturas se encuentran diversidades y discrepancias en las formas de valorar entre sus propios miembros dado que los mismos están sometidos a diversos factores que impiden considerar las culturas locales como todos homogéneos.

Por último, no puede nunca dejar de considerarse la capacidad de los seres humanos para tomar posición frente al conjunto de valoraciones propias de su contexto cultural, no estando nunca del todo determinados por el mismo, pudiendo tomar posiciones en las cuales se distancien de tales valoraciones; aunque también es cierto que esta forma de ejercicio de la autonomía tiene mayor presencia en unas culturas que en otras, influyendo en esa diferencia las diversas valoraciones que se hacen del individuo como sujeto independiente de la sociedad, de su capacidad de emprendimiento y de autoleislación, entre otros factores.

Al particularismo radical, entre otras cosas se le critica el hecho de que cuando valora de la misma manera a todas las culturas, lo hace ya desde un criterio de respeto a todos los grupos particulares. También al supeditar al individuo libre y autónomo a las normas y los hábitos dictadas por la comunidad, se le está anulando su capacidad de elegir libremente y rebelarse frente a las injusticias cometidas por la colectividad. Además, excluye criterios para contrastar y distinguir las sociedades totalitarias de las sociedades democráticas. Finalmente, la esencialización de la comunidad, la etnia, la raza o la nación, es fuente de marginación y discriminación de todo aquello que queda fuera de su círculo de pertenencia. Se conforma un nosotros excluyente frente a los otros despreciados (Sánchez: 2000, 232-233).

Proponer la diversidad cultural y por tanto la defensa de cada cultura como valor absoluto desde el cual atacar todo postulado que pretenda ser universalizable es autocontradictorio, toda vez que con ello se está presentando un criterio universal. Por otra parte, la pretensión por absolutizar las identidades colectivas puede incurrir en una forma de desconocimiento de aquellos que no comparten dicha identidad; sobre ello la historia de la humanidad ha brindado lamentables ejemplos de a lo que puede conducir la afirmación absoluta del “nosotros” frente a “los otros”: desconocimiento de su condición de persona, exclusión, enfrentamiento. No afirmamos que ello sea así necesariamente o en la mayoría de los casos, pero es un riesgo que no podemos pasar por alto.

### **I.3.- Universalismo vs. Relativismo:**

Al presentar el desarrollo histórico a través del cual se ha ido conformando el Derecho Internacional de los Derechos Humanos hemos referido, si bien brevemente, cómo el mismo se ha visto atravesado por el debate entre la posición universalista y la relativista. Para ahondar en ese debate desarrollaremos a continuación las propuestas confrontadas en la discusión en torno a la posibilidad o no de determinar un marco normativo ético universal, dada la multiculturalidad que constituye a nuestro mundo. Particularmente nos interesará fijarnos en las consecuencias que de tal discusión se derivan de cara a la noción de derechos humanos.

Dados a la tarea de buscar lo justo, y pretendiendo que esto justo tenga validez para todos en orden a establecer formas de convivencia que favorezcan a todos en la consecución de una vida feliz, las propuestas éticas han de ser capaces de responder tanto al sistema de valores y creencias desde los que cada cultura dota de sentido la vida, como a la exigencia de universalidad. Pero, ¿será posible, ante las múltiples circunstancias específicas en las que se desarrollan las distintas culturas, encontrar un sistema ético de validez universal? ¿Entre qué límites debe moverse tal proyecto y en qué sentido es viable y deseable? La cuestión se nos plantea entre el etnocentrismo irrefutable postulado por ciertas posiciones comunitaristas, y la posibilidad defendida desde el universalismo ético de identificar algunos principios que sirviendo de criterios generales permitan el ejercicio de un determinado tipo de discernimiento entre diversas propuestas morales.

La polémica sobre los derechos humanos en el mundo contemporáneo se ha centrado en dos visiones, dos racionalidades y dos prácticas. En primer lugar una visión abstracta, vacía de contenidos y referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en torno a la concepción occidental de derecho y el valor de la identidad. Y, en segundo lugar, una visión localista en la que predomina lo propio, lo nuestro con respecto a lo de los otros y centrada en torno a la idea particular de cultura y el valor de la diferencia. Cada una de estas visiones de los derechos propone un determinado tipo de racionalidad y una versión de cómo ponerlos en práctica (Herrera: 2000, 68).

¿Cómo lograr el reconocimiento universal de un cuerpo de derechos sin que ello implique el desconocimiento de las particularidades culturales desde las que cada pueblo formula su concepción de ser humano, de sociedad y de mundo, concibe una concepción de lo que ha de considerarse justo? Se

requiere superar el localismo sin incurrir en la abstracción, lograr universalidad de los derechos sin caer en el desconocimiento de los contextos culturales.

Entre las diversas líneas de pensamiento que afirman la existencia o al menos la necesidad de universales éticos, tenemos las teorías que apelan a valores universalmente compartidos. Así, el iusnaturalismo teológico apela al orden creado por Dios como fuente de los derechos que el ser humano es capaz de captar en la naturaleza, el iusnaturalismo racionalista deriva los derechos de la capacidad racional del hombre y su capacidad para autolegislarse, y la teoría de los valores supone un carácter objetivo de dichos valores entre los que se encontraría el respeto a la dignidad de las personas y los derechos que de ella se derivan. Por otra parte se encuentran aquellas teorías que sin pretender un sistema de valores universales sustantivos, formulan algún tipo de principio formal o de estructura común que permite apuntar a los universales éticos. Así, la ética del diálogo parte para ello de la racionalidad implícita en el hecho dialógico propio del ser humano, derivando de ella un cuerpo mínimo de derechos. Sin duda, no deja de ser marcada la diferencia entre las propuestas que afirman la existencia de valores morales universales, apelando, por ejemplo, a la naturaleza humana, y aquellas que afirman su posibilidad a partir de la estructura de la razón práctica.

La crítica relativista, por su parte, pone en duda el pretendido carácter neutral y racional que los defensores de estas propuestas universalistas le

atribuyen, alegando en su contra que las mismas responden a una determinada forma de racionalidad condicionada por la cultura occidental, cuando no por los intereses de los sectores con mayor poder en ella. En esta línea de pensamiento, en la que coinciden comunitaristas y teóricos críticos, entre otros, se encuentra Joaquín Herrera Flores, quien desde el enfoque crítico que caracteriza su reflexión nos dice lo siguiente en su artículo *“La riqueza humana como criterio de valor”*:

Al presentarse como postulados generalizables a toda la humanidad, los derechos humanos han sido el campo de batalla donde los intereses de poder se han enfrentado unos a otros para lograr institucionalizar universalmente sus puntos de vista sobre los medios y los fines a conseguir. Por ello, toda clase social en ascenso formula sus pretensiones en nombre de la humanidad; toda ideología hegemónica pretende justificar los intereses que le subyacen bajo la forma de lo universal; y toda cultura dominante exige la aceptación general de sus presupuestos básicos (2000, 246).

Según esta postura, los derechos humanos han servido como discurso ideológico para intervenir en la realidad a partir de los intereses de las clases sociales que detentan el poder y de la ideología y la cultura dominantes. Bajo la pretensión de definir “lo humano” en general, se habrían abstraído los derechos de las realidades concretas, lo que respondería a los objetivos de las ideologías hegemónicas. Desde esta perspectiva, la llamada “racionalidad” no sería más que lo que se ajustaba a esa ideología (Cfr. Herrera: 2000, 247).

Para intentar vislumbrar si es posible o no acceder a cierto tipo de universalismo ético, resulta de particular interés revisar entre las propuestas comunitaristas cierta forma de particularismo implícito en ellas, según el cual

la generación de los juicios morales ha de seguirse de las tradiciones, prácticas, convenciones, etc., propias de cada sociedad.

Presentamos a continuación de forma bastante escueta los términos en que el particularismo ético ha sido planteado. Para ello, en un primer momento echamos mano de la presentación que Carlos Santiago Nino hace en su libro “*Ética y derechos humanos*” (1989), en el que ofrece un elenco de las posiciones asumidas por diversos autores de la corriente comunitarista, quienes contra todo intento por formular algún tipo de universalismo ético han afirmado la necesidad de sostener todo sistema ético sobre el *ethos* propio de los distintos grupos humanos, con lo que el pluralismo axiológico sería insuperable.

Taylor alega que el único contenido válido de la obligación moral está dado por la *Sittlichkeit* de la sociedad actual... MacIntyre sostiene que los bienes que sostienen las virtudes morales son intrínsecos a las prácticas de cada comunidad particular... Walzer arguye en forma análoga que la moralidad está basada en algunos bienes cuyo significado y alcance están definidos por cada comunidad... Rorty dice que la moralidad ha de concebirse como el interés de una comunidad históricamente condicionada... Williams alega que el conocimiento ético sólo puede alcanzarse mediante “conceptos densos” que no pueden ser aprehendidos si no se comparten los valores e intereses que son parte de la cultura y las prácticas de una comunidad... Hampshire arguye que la moralidad universal debe competir con una particularista, basada en las tradiciones, convenciones e instituciones de una sociedad” (1989, 159-160).

A partir de lo antes citado, podemos sintetizar diciendo que desde la postura relativista los sistemas morales que rigen en una sociedad vienen dados por el desarrollo histórico y sociocultural de la misma y están condicionados por el nivel de desarrollo económico y por el tipo de sistema político que en ella rige, por lo que carece de sentido todo intento por

establecer un código único con validez universal dada la pluralidad de culturas presentes en el mundo. En ese mismo orden de ideas, para los relativistas no es posible elaborar un juicio crítico de las formas de vida de una cultura a partir del sistema de valores de otra; la validez de cada conjunto de valores morales está restringido a la sociedad en que se han generado y el hecho de que existan o puedan existir valores universalmente compartidos sólo debe ser explicado como mera coincidencia (Cfr. Ferreira: 2001, 35).

A la hora de considerar los argumentos esgrimidos desde la postura relativista que acabamos de exponer para evaluar sus aportes de cara al tema que nos ocupa en esta investigación, conviene atender a la siguiente diferencia que nos presenta Emilio Martínez hablando en torno a la noción de justicia, pero que puede ser asumida para otros análisis:

Es preciso distinguir entre lo que podríamos llamar “relativismo fáctico”, que se limita a constatar el hecho de que hay distintas significaciones de justicia en el espacio y en el tiempo, y lo que podremos llamar “relativismo normativo”, que es una determinada posición filosófica que sostiene que todas las significaciones tienen el mismo valor, y que por tanto no tiene sentido promover el predominio de unas sobre otras (Cfr. 2000, 165).

En todo caso, parece necesario reconocer en todas estas propuestas a favor del pluralismo, el que las mismas apelan a valores que pretenden ser universalmente reconocidos, exigiendo por tanto un mínimo normativo común que haga posible el acatamiento universal de dichos valores. De hecho, la demanda por el respeto a la pluralidad supone el respeto preeminente, no liberado al arbitrio de los sistema morales de cada quien, del valor de la

autonomía de las personas y de los grupos étnicos. Siendo ello así, el pluralismo sólo es viable a partir del reconocimiento de un conjunto de normas que regulen los conflictos entre las diversas particularidades: entre las particularidades individuales, entre la particularidad del individuo y la particularidad con mayor poder en el grupo al que pertenece o bien entre particularidades de grupos distintos (Cfr. Etxeberría: 2002, 305).

Desde la postura universalista, los derechos humanos han sido afirmados como anteriores a cualquier particularidad, amparando tanto las diferencias personales como las diferencias grupales que en el ejercicio de dichos derechos puedan producirse, siempre y cuando sean compatibles con las libertades de los otros. Desde esta perspectiva las especificidades culturales se entienden como subordinadas a tales derechos, no pudiéndose aducir tales especificidades para justificar violaciones de dichos derechos. A esta postura responden, por ejemplo, la mayor parte de los teóricos liberales del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, cuya influencia no se ha dejado de sentir en la perspectiva reinante en la mayoría de los tratados internacionales de derechos humanos. Por su parte, los culturalistas harán hincapié en que cualquier formulación de derechos, como toda obra humana, responde a una cultura particular, por lo que toda formulación está subordinada a particularidades culturales (Cfr. Etxeberría: 2002, 307-308).

El debate entre universalismo ético y multiculturalismo adquiere peso específico al concretarlo en el campo de los Derechos Humanos. Por su misma concepción no parece coherente renunciar en la formulación de los

derechos a pretensiones de validez universal: si son derechos humanos, son derechos para todo el mundo. Pero al mismo tiempo, han de ser entendidos de manera tal que su promoción no implique la imposición unilateral de una determinada concepción de lo humano, inevitablemente guiada por esquemas culturales específicos, con el consecuente sacrificio de quienes dan sentido a su vida desde concepciones distintas.

Joaquín Herrera Flores llamará la atención sobre los aportes y los límites de cada una de las visiones que hemos venido presentando, y la necesidad de lograr una síntesis que recoja lo mejor de cada una de ellas:

Ambas visiones contienen razones de peso para ser defendidas. El derecho, visto desde su aparente neutralidad pretende garantizar a *todos*, no a unos frente a otros, un marco de convivencia común. La cultura, vista desde su aparente cierre local, pretende garantizar la supervivencia de unos símbolos, de una forma de conocimiento y de valoración que orienten la acción del grupo hacia fines preferidos por sus miembros. El problema surge cuando cada una de estas visiones se defiende por su lado y tiende a desdeñar lo que la otra propone. El derecho por encima de la cultura o viceversa. La identidad como algo previo a la diferencia o viceversa. Ni el derecho, garante de la identidad común, es neutral; ni la cultura, garante de la diferencia es algo cerrado. Lo relevante es construir una *cultura de los derechos* que recoja en su seno la universalidad de las garantías y el respeto por lo diferente (2000, 68).

Ninguna de las dos posturas tomada por separado, bien la que se inclina a favor de la razón, o bien la que lo hace por el contexto cultural, lleva a una salida satisfactoria en esta polémica que resulta sin duda central en la situación actual del mundo. Ciertamente hay motivos para tener desconfianza de un universalismo que pretenda imponerse de manera parcial y desde arriba. Sin embargo, por otra parte, es necesario reconocer que el

universalismo ético es ya, de algún modo, una realidad, e incluso una necesidad que es posible satisfacer (Cfr. Salvat: 2001, 31).

En el planeta existe una grandísima diversidad de culturas; de esa diversidad da cuenta el solo hecho de que el número de lenguas vivas en los 184 Estados independientes del mundo exceda el número de 600, repartidas en más de 5000 grupos étnicos (Cfr. Villar: 1998, 30). Sin embargo, lo que se torna problemático, lo que da que pensar, al menos de cara a nuestra investigación, no es el hecho en sí de la diversidad constatada, sino la constatación de carácter sociológico de que culturas distintas se ven hoy en día necesariamente exigidas de entrar en contacto, y aun de convivir. Ese fenómeno, conocido como multiculturalismo, está atravesado por tensiones y riesgos que es necesario considerar: desde el riesgo de que al interno de una comunidad cultural se niegue la libertad a sus miembros, pasando por la posibilidad (no pocas veces constatada a lo largo de la historia) de que los grupos con mayor fuerza nieguen posibilidades de desarrollo a los otros menos favorecidos, hasta el riesgo de la desintegración de la sociedad en su conjunto, producto del debilitamiento de la cultura nacional (Cfr. Salmerón: 1996, 70).

La conciencia del valor de las distintas culturas que la humanidad ha logrado alcanzar nos enfrenta, pues, a nuevos desafíos en la búsqueda de un mundo más justo y fraterno. El actual proceso de globalización que con sus luces y sombras vive el mundo y que abarca componentes que pasan por lo económico, lo tecnológico, lo comunicacional y lo cultural, no da lugar

a dudas en torno al acelerado ritmo de interconexión entre las distintas sociedades del mundo. Ello ha llevado a que se formule desde diversas corrientes de pensamiento la necesidad de una ética mundial que sin pretender negar la necesaria y valiosa pluralidad de propuestas morales, asuma los novedosos retos que para la humanidad plantea el actual momento histórico. Un ejemplo de lo que venimos diciendo lo constituye la obra "*Proyecto de una ética mundial*" de Hans Küng (1991), con la que dicho autor abre una monumental línea de investigación, en su caso muy ligada al diálogo interreligioso.

En este marco de interdependencia mundial se torna sumamente importante aclarar los términos en que sea posible hablar de derechos que pretenden universalidad, definiendo qué se ha de entender por tales derechos y cuál es el alcance de los mismos. Hoy, más que en ninguna otra etapa de la historia, se hace preciso establecer las condiciones de posibilidad de un sistema de derechos y libertades de alcance universal que trascienda por tanto las fronteras y exija la revisión de términos que hasta hace poco han sido considerados fundamentales; un ejemplo de estos términos que requieren ser sometidos a revisión de cara al desarrollo de la doctrina de los derechos humanos lo constituye la noción de soberanía de los Estados nacionales (Cfr. Pérez-Luño: 2002, 27). Con el desarrollo y puesta en práctica del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, un Estado que de forma soberana ha decidido comprometerse con dichos derechos, no

puede alegar el principio de soberanía para evitar la vigilancia sobre el respeto a esos derechos por parte de la comunidad internacional.

#### **I.4.- La búsqueda de fundamento como intento de superación del debate:**

Queremos atender ahora a la tarea emprendida desde la filosofía, y más concretamente desde la ética, en su intento por contribuir a superar el problema planteado por la pretensión de universalidad de los derechos humanos en un mundo signado por la multiculturalidad. Nos referimos a la búsqueda del fundamento de tales derechos. Tarea que, por lo demás, no se encuentra exenta de debates de todo tipo: desde la posibilidad de su intento, pasando por la pertinencia e incluso la relevancia del mismo.

Ciertamente la lucha por lograr el pleno respeto de la dignidad de todos los seres humanos es una tarea de tal magnitud y complejidad que sería ingenuo pretender que algún tipo de sistema de razones logre superar los obstáculos de todo tipo, tanto teóricos como prácticos, con que el cumplimiento de ese ideal se encuentra; pero estamos convencidos que tal tarea tampoco será posible sin los aportes que la reflexión es capaz de hacer. La tarea supera a la mera búsqueda de lo razonable, pero sin ella tampoco es posible llevarla adelante. Como hemos dicho, no pretendemos que sólo la reflexión ética logre encontrar una salida práctica al asunto, pero al mismo tiempo creemos que la falta de fundamento de los derechos

humanos afectando la posibilidad de hacerlos exigibles (Cfr. Osuna: 2001, 83-84), toda vez que ningún sistema normativo es susceptible de ser sostenido en el tiempo por la sola fuerza de coacción física que se aplique para su mantenimiento. Dar razones para el respeto a los derechos humanos coadyuvará a que los mismos vayan siendo asumidos por la voluntad de las personas y exigidos a las autoridades para su reconocimiento y respeto. Sobre la función que la teoría, incluida la teoría filosófica puede jugar en los aspectos prácticos de la vida, Martha Nussbaum acota:

Estoy convencida de... que los argumentos sistemáticos de la teoría tienen una importante función práctica que cumplir en el ordenamiento de nuestras ideas confusas, en la crítica de las realidades sociales injustas y en la prevención del tipo de racionalización auto-engañosa que muchas veces nos convierte en colaboradores de la injusticia. Es perfectamente obvio, además, que la teoría tiene un gran valor práctico para la gente común, no-filosófica, en cuanto le da un marco dentro del cual puede ver lo que le está sucediendo y le brinda un concepto con los cuales puede criticar lo que, de otro modo, habría permanecido como acechanza, sin ser nombrado, en el trasfondo de la vida (2002, 70).

El abordaje filosófico ha de servir para develar la inconsistencia de algunas teorías, para cuestionar aspectos de la realidad, para evitar engaños que nos enrumben en construcciones contrarias a valores que nos pueden ser tan preciados como la justicia; debe brindar un marco de conceptual que permita esa labor de cuestionamiento. Si partimos del hecho de que una de las tareas de la reflexión ética consiste en tratar de determinar el fundamento del fenómeno moral, o al menos indagar en la posibilidad de tal ejercicio de fundamentación, y entendiendo que los derechos humanos más allá de su carácter de derecho positivo tienen un marcado componente ético, parece pertinente indagar en qué medida la ética es capaz de aportar argumentos

que permitan superar el conflicto entre multiculturalismo y universalismo. Así, pues, es labor de esta disciplina presentar razones bien articuladas que hagan de la pretensión por reconocer derechos a todos los seres humanos un asunto coherente y no arbitrario (Cfr. Cortina y Martínez: 1998, 130).

En sentido general, el esfuerzo por fundamentar obedece a la necesidad de dar razones de nuestras opciones en torno a nuestros actos, obligaciones, decisiones, sistemas normativos, fines de vida; el riesgo de equivocarnos a la hora de emprender proyectos y el temor a las consecuencias de dicho equívoco nos lleva a preguntarnos por lo razonable, por lo que ofrece mayores soportes a partir de los marcos de comprensión de la realidad que hemos podido ir construyendo. A través del ejercicio reflexivo se quiere justificar lo que valoramos como importante y en función de lo cual orientamos nuestros proyectos tanto personales como colectivos. Al dar motivos que justifiquen nuestras elecciones buscamos que los otros también las reconozcan como justas, ampliando así su reconocimiento. Al intentar fundamentar los derechos humanos no se pretende, por tanto, desconocer las razones del otro, sino por el contrario brindar la oportunidad para que se expliciten las diversas razones y se sometan a crítica para intentar así dar la consistencia que requieren dichos derechos de cara a su reconocimiento, promoción y defensa.

Cuando se habla de “fundamentación” conviene aclarar qué se quiere decir con ello. En sentido estricto, fundamentar los derechos humanos significa ofrecer razones –razones últimas: que no dependan de otras– que muestren que ellos integran el criterio básico de legitimidad de un

Derecho positivo y que, más en general, es bueno comportarse de acuerdo con lo que prescriben (Atienza: 2001, 217).

Al intentar fundamentar los derechos humanos no se hace más que dar razón de los mismos, de su pretensión de ser asumidos como derechos y por tanto exigibles por todas las personas; desarrollamos, por tanto, su legitimidad argumentativa. Pero será también tarea de la ética el preguntarse por el desencuentro existente entre las razones propuestas para reconocer un sistema de derechos y su efectiva incorporación en la práctica de los países.

Desde la reflexión ética no han sido pocos los esfuerzos por encontrar una respuesta al reto que significa tratar de determinar un sistema de derechos que, por muy mínimo que se pretenda, aspira a tener validez universal a pesar de la diversidad cultural propia de nuestro mundo (Cfr. García: 1998, 161-188). Así, contra quienes niegan validez a cualquier intento de fundamentación, bien por considerarlo innecesario (pragmatismo), o bien porque consideran que no existe base sobre la cual realizar el ejercicio fundamentador, o porque de existir no es posible conocerla, la reflexión ética a lo largo de la historia ha formulado tanto intentos de fundamentación no-morales (iuspositivismo), como morales. Entre los intentos de fundamentación moral se encuentran propuestas de carácter formal y sustantivo. Las propuestas formales han sido basadas bien en el consenso; en los presupuestos morales en que se basa la comunidad moral, con los que se van contrastando las nuevas propuestas estableciendo un equilibrio

reflexivo con ellas (el constructivismo); o en necesidades implícitas en la racionalidad asumida que actuando como condiciones de posibilidad sirven de piso para la justificación de los derechos (de carácter lógico-práctico). Por su parte las propuestas de tipo sustantivo han acudido al derecho natural (iusnaturalismo), al bienestar (utilitarismo) o a valores superiores (fundamentación axiológica).

Ciertamente, todo intento de fundamentación absoluta de los derechos humanos se enfrenta a un problema de carácter epistemológico, debiendo enfrentar dificultades de tipo lógico-filosóficas, tal y como lo plantea el trilema propuesto por H. Albert, según el cual todo intento fundamentador incurrirá bien en un retorno al infinito dado que toda propuesta deberá a su vez ser fundamentada, o bien en un círculo vicioso, dando por supuesto lo que debería ser fundamentado, o bien interrumpiendo en algún punto el proceso de manera arbitraria arguyendo que dicho punto ya no necesita ser fundamentado. También se presentan al intento por formular una fundamentación absoluta de los derechos humanos dificultades de tipo antropológico-culturales, dado que ha de responder a qué tipo de hombre se refieren dichos derechos ¿Desde qué marco cultural lo concebimos? Por último, también existen dificultades de tipo histórico ya que tanto el contenido como la justificación de los derechos humanos están sometidos a cambios a lo largo de la historia (Cfr. García: 1998, 162).

Los problemas antes planteados, han llevado a que un estudioso de este tema como lo es Norberto Bobbio, plantee que hay tres modos de fundar

los valores: deducirlos de un dato objetivo (por ejemplo, la naturaleza humana), considerarlos como verdades evidentes por sí mismas, o logrando el consenso en torno a ellos (Cfr. Bobbio: 1982, 131). En este marco, Bobbio descarta todo intento de fundamentación de los derechos humanos que pretenda carácter absoluto, apostando por el contrario por fundamentaciones parciales, que sean capaces de dar razón y motivar la práctica de los derechos de acuerdo a las cambiantes condiciones históricas y culturales. Pretender un fundamento absoluto, último, una razón irresistible a la que nadie pudiera negar su adhesión es para este autor una ilusión (Cfr. Bobbio: 2000). En este sentido, apuesta por la búsqueda del consenso que hace posible la adhesión general en un determinado momento histórico.

Ciertamente, la propuesta de Bobbio no ha dejado de ser objeto de críticas, toda vez que la misma exige un permanente replanteamiento a lo largo de la historia, lo que la haría sumamente débil al estar sometida a las permanentes fluctuaciones del parecer en torno a las convicciones para actuar. De hecho, Bobbio reconoce que de esta manera tendremos como fundamento un consenso fáctico, una convención, un hecho histórico. A esta propuesta se le ha cuestionado el que pretenda hacer pasar un acuerdo de hecho por un fundamento válido, dado que la facticidad de un acuerdo no es por sí misma garante de su racionalidad (Cfr. Mugerza: 1989, 34).

Sin embargo, la historia de la consecución de la misma Declaración Universal de los Derechos Humanos parece apuntar en la línea sugerida por Bobbio. En este sentido, no deja de ser significativa la anécdota referida por

Jacques Maritain, uno de los miembros de la Comisión de Redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en la introducción a un volumen colectivo editado por la UNESCO y que lleva por título “*Los derechos del hombre*”. En respuesta a alguien admirado por el logro de la Comisión al conseguir que siendo ellos de ideologías tan contrarias se pusieran de acuerdo en un listado único de derechos, estos le respondieron que “se hallaban de acuerdo en lo tocante a los derechos enumerados en la lista, pero a condición de que no se les preguntara por qué” (Cfr. Muguerza: 1989, 20).

A pesar de partir de distintas tradiciones y perspectivas teóricas, los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos lograron coincidir en un cuerpo de derechos como concreción práctica ante la necesidad de proteger la dignidad humana. Más allá de las diferencias existentes entre los diversos sistemas de pensamientos y las diversas culturas, todas parecen coincidir en el reconocimiento de un mínimo de dignidad. Podemos afirmar que el desarrollo actual del Derecho Internacional de los Derechos Humanos se basa en el universal reconocimiento de dicha dignidad como el fundamento de las exigencias éticas de las que derivan los derechos humanos. De hecho, cuando se indaga en el fundamento de los derechos a partir de lo que expresa el texto de la Declaración Universal, y por tanto aquello en lo que se ha logrado consenso como justificación para el reconocimiento y compromiso con un conjunto de derechos, la misma refiere a la dignidad humana como valor último que orienta la acción conjunta de los

países. Así, la Declaración Universal de los Derechos Humanos arranca diciendo que

...el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables constituye el fundamento de la libertad, la justicia y la paz en el mundo.

La dignidad humana ha sido entendida a lo largo de la historia, y lo sigue siendo hoy, como el valor que explicita y satisface las diversas demandas de la persona en el ámbito moral. Desde diversas perspectivas se concibe la necesidad de asegurar un particular resguardo de la persona, dando origen con ello a exigencias y deberes orientados a brindarle protección.

De esta manera, la noción de dignidad humana ha venido ocupando desde mediados del siglo XX un lugar fundamental en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, apareciendo en un gran número de declaraciones y convenios tanto internacionales como regionales, así como también en la legislación interna de muchos países. Ya en 1945 la Carta de las Naciones Unidas nos dice en el preámbulo, refiriéndose a los pueblos agrupados en ese organismo, que los mismos están resueltos a “proclamar de nuevo su fe en los derechos humanos fundamentales y en la dignidad y el valor de la persona humana”.

De la misma manera, los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, tanto el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, como el de Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, reconocieron en sus preámbulos (en ambos casos en el párrafo 2), que los derechos por

ellos protegidos “se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana”. Una muestra clara de la manera como la comunidad internacional llegó a reconocer en la dignidad humana el fundamento de los derechos humanos lo constituye la tajante afirmación recogida en el tercer párrafo del Preámbulo de la Declaración de Viena: “Todos los derechos humanos dimanar de la dignidad y el valor de la persona humana”.

Está, pues, fuera de toda duda que el derecho internacional positivo de los derechos humanos encuentra su fundamento en la dignidad de la persona humana. Pues bien, una consecuencia obligada de esta fundamentación es el carácter universal e indivisible de los derechos humanos, siendo éstos el atributo necesario de toda persona humana, pues son inherentes a su dignidad (Villán: 1995, 335).

Sin embargo, si bien es cierto que la dignidad humana ha hecho referencia a lo largo de la historia al carácter absoluto de la persona, para algunos pensadores, su proclamación en el día de hoy no deja de resultar problemática en un contexto cultural en el que la decadencia de la metafísica trajo consigo el descrédito del lenguaje sobre el respeto y la desaparición del carácter sagrado de la vida humana. Esta denuncia se hace particularmente presente en los debates sobre bioética, fundamentalmente desde sectores vinculados a tradiciones religiosas (Cfr. Valadier: 2003). Al respecto, Regina Ammicht-Quinn nos dice lo siguiente:

En un mundo secularizado ya no son forzosamente obligatorias, o han dejado de ser evidentes, las estructuras religiosas en las que se fundamentaba tradicionalmente el concepto de dignidad, a saber, la comprensión del ser humano como criatura creada a imagen y semejanza de Dios. Los argumentos filosóficos tradicionales que fundamentaban la dignidad en la libertad, la razón, o el carácter personal del ser humano, también se han hecho problemáticos, precisamente en aquellos casos en los que actualmente se discute sobre la dignidad (2003, 222).

## **I.5.- Relación entre concepción y fundamentación de los derechos**

### **humanos:**

Concepción y fundamentación de los derechos humanos son dos aspectos directamente vinculados, pero entre los que es necesario mantener la distinción. La discusión en torno a la posibilidad o no de fundamentar los derechos y a la forma adecuada para hacerlo se encuentra íntimamente ligada al debate entre las diversas concepciones de los mismos derechos. Para dar continuidad a lo que venimos desarrollando en torno a la fundamentación de los derechos humanos como posible aporte al debate entre universalidad y multiculturalismo conviene detenerse aunque sea brevemente en este punto. Veamos.

Antonio Pérez-Luño, filósofo español del derecho, entiende por derechos humanos:

El conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humana, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional (1995, 48).

Tal definición, si bien creemos que recoge buena parte de los elementos que son necesarios considerar, no deja de presentar un sesgo iusnaturalista al suponer la existencia de tales derechos independientemente del hecho de que los mismos hayan sido debidamente consagrados como tales por el poder estatal. En este sentido, llevan razón los iuspositivistas cuando exigen que para hablar con pleno sentido de derechos en el caso de los derechos humanos, los mismos deben responder a los elementos propios de toda la

noción de derecho. Al respecto, Francisco Laporta, en su artículo “*Sobre el concepto de los derechos humanos*”, hace la siguiente enumeración de los componentes de la noción de derecho:

- a) La adscripción a todos y cada uno de los miembros individuales de una clase de...
- b) ... una posición, situación, aspecto, estado de cosas, etc....
- c) ... que se considera por el sistema normativo un bien tal que constituye una razón fuerte...
- d) ...para articular una protección normativa en su favor a través de la imposición de deberes u obligaciones, la atribución de poderes e inmunidades, la puesta a disposición de técnicas declamatorias, etc.... (1987, 31).

En el marco ofrecido por esta forma de concebir el derecho, entendemos los derechos humanos como respuesta a exigencias morales que para su satisfacción requieren de ser positivadas por los ordenamientos legales, convirtiéndose en leyes en el ámbito interno de las naciones, o bien en convenios internacionales que velen por su respeto y promoción. Sólo podremos hablar plenamente de derechos cuando los mismos hayan sido debidamente consagrados por los órganos para ello competentes, ofreciendo mecanismos de protección con capacidad coactiva para hacer valer su respeto. Ahora bien, ello no niega el que los mismos se fundamenten en demandas morales que precisamente por ser reconocidas como tales derivan en tal acto de consagración. De la demanda moral por el reconocimiento y la defensa del derecho se origina el proceso histórico que conduce, o al menos esa es la pretensión, a la positivización del derecho. Con ello, se distinguen moralidad y legalidad, sin desconocer que las mismas no pueden ser separadas en el plano empírico, toda vez que la legalidad refleja de una u

otra forma las convicciones morales de los grupos de poder (Cfr. Garzón: 1996, 397). Si bien el ámbito de la legalidad está constituido por el conjunto de normas que conforman el derecho positivo y que siendo emanadas por la autoridad correspondiente cuentan para hacer posible su cumplimiento con la posibilidad del uso coactivo de la fuerza, dichas normas hayan legitimidad en la medida en que protegen determinados valores vigentes en la sociedad.

Este enfoque coincide con la propuesta que Gregorio Peces-Barba ha hecho de asumir un “concepción dualista” de los derechos humanos, distinguiendo su fundamentación en la moralidad y su concreción en la legalidad, logrando integrar su condición de valores y de normas jurídicas válidas (Cfr. Peces-Barba: 1988, 215-226). Con este enfoque dual, Peces-Barba coloca en relación a la vez que distingue lo que entiende por fundamento y por concepto de derechos humanos, dado que el fundamento responde al porqué de los derechos humanos y corresponde a la pretensión moral justificada, y el concepto responde al para qué de dichos derechos y se sitúa principalmente en la recepción de esa pretensión moral en el derecho positivo. En la misma dirección apunta Atienza cuando dice

Esa fundamentación -según la tesis de la unidad de la razón práctica que antes se enunció- no puede ser más que moral: las razones últimas que puede esgrimir un sujeto para actuar en una determinada forma son las razones morales (Atienza: 2001, 217).

Ahora bien, el mismo Peces-Barba reconoce que el tránsito de la pretensión moral a la consagración en el derecho positivo no está libre de dificultades, por lo que requieren ser entendidos también como una realidad

social, puesto que su proceso de reconocimiento y protección se ve condicionado por un conjunto de factores sociales, políticos o culturales que pueden bien favorecer u obstaculizar su efectividad (Cfr. Peces-Barba: 1991, 95-98). De esta manera, es necesario también afirmar los derechos humanos como exigencias de poder social a partir de la toma de conciencia que individuos y grupos sociales tienen en cada momento histórico de los valores sociales fundamentales, por lo que pugnan para lograr su reconocimiento jurídico (Cfr. Iepala: S/F, B2.4). De esta manera, es correcto decir que si bien es cierto que los derechos humanos tienen su origen en la moralidad, sólo se concretan como tales a través de la acción política que hace posible su reconocimiento a través de los órganos con competencia legislativa (Cfr. Peces-Barba: 1988, 219). La formulación de leyes es expresión de la confrontación de posturas políticas e ideológicas presentes entre los diversos actores y grupos de opinión, sirviendo de instrumento que viabiliza los diversos proyectos colectivos de cara a la construcción de un determinado tipo de sociedad. La acción política se convierte por tanto en parte fundamental por la cual los sistemas morales, incluido el respeto por los derechos humanos, logran expresarse en los diversos sistemas jurídicos. Los derechos humanos tienen por tanto una estructura tridimensional: ética-jurídica-política.

Con lo expuesto hasta ahora, creemos fijar posición en el debate planteado entre iusnaturalistas y iuspositivistas en torno a la calidad de derechos de los derechos humanos. Dilema que Pérez-Luño, en su libro

“*Derechos Humanos: Estado de Derecho y Constitución*” (1995), coloca en los siguientes términos:

Toda búsqueda de una fundamentación para los derechos humanos se enfrenta con el secular dilema de optar entre una justificación de esos derechos derivada de un orden natural o trascendente (a la que parece oponerse desde el principio el hecho de que cualquier fundamento de ese orden es un producto histórico) y la simple aceptación del carácter positivo y empírico de cualquier declaración de derechos (de lo que debiera derivarse la ausencia de criterios para juzgar su valor y su desarrollo en la civilización). Es más, ya desde su planteamiento se advierte el carácter antinómico que doctrinalmente reviste el problema de la positivización de los derechos humanos fundamentales. Porque si, tal como postularon desde siempre los defensores de los derechos naturales, existen unos derechos que el hombre posee por su mera condición y sin que para ello deba mediar concesión discrecional alguna, parece ociosa o, cuando menos, accesorio su positivización; mientras que si, por el contrario, se precisa el requisito de la positividad para poder hablar de derechos fundamentales, queda en entredicho su pretendido carácter natural y necesario (53).

El debate se ha planteado, pues, en términos que parecen mutuamente excluyentes: ¿por qué ha de ser necesario positivizar derechos que ya están dados en la naturaleza?, o bien, ¿cómo sostener que dichos derechos son inherentes al ser humanos si al mismo tiempo se dice que requieren ser consagrados en los cuerpos legales? Es necesario rescatar lo que de válido tienen ambas posiciones. Ciertamente formulamos derechos en respuesta a exigencias que se derivan del reconocimiento de la dignidad humana y de lo que tal reconocimiento implica; pero, por otra parte, para poder hablar propiamente de derechos, y justamente esa es la pretensión en el caso de los derechos humanos, necesitamos que los mismos se hallen consagrados en los distintos instrumentos jurídicos para que gocen de la fuerza de ley más allá de lo que les pueda otorgar el imperativo moral.

A lo largo de este capítulo hemos querido presentar tanto el proceso de universalización de los derechos humanos, como las tensiones que han subyacido al mismo. En este marco, hemos hecho particular énfasis en el debate que han sostenido las posturas universalistas y pluralistas-relativistas. Queriendo ahondar en los aportes que la reflexión ética puede hacer en este debate, hemos presentado algunos intentos de fundamentación de los mismos y la discusión que en torno a tal intento se ha dado; discusión que nos ha llevado a trabajar también la relación entre fundamentación y concepción de derechos humanos y a esbozar el debate entre las propuestas iusnaturalistas y iuspositivistas. Como se ve, son muchos los campos abiertos en la materia estudiada; el debate entre universalidad de los derechos humanos y multiculturalidad se encuentra a medio camino. Queremos indagar por ello en los aportes que la concepción de derechos humanos formulada por José Antonio Marina puede hacer a este debate.

## CAPÍTULO II

### NOCIÓN DE DERECHOS HUMANOS EN JOSÉ ANTONIO MARINA

Será objeto de este capítulo proponer una aproximación al discurso ético sobre los derechos humanos a partir de las reflexiones desarrolladas por el filósofo español José Antonio Marina. Intentaremos precisar qué entiende por tales derechos y cuál es la base sobre la que los mismos pueden ser asumidos como universales. Nuestro ejercicio se realizará a partir de los escritos realizados por este autor entre los años 1993 y 2003, con particular atención a las obras: “*Teoría de la inteligencia creadora*” (1998); “*Ética para náufragos*” (1995); “*El laberinto sentimental*” (1996); “*El diccionario de los sentimientos*” (1999), escrito junto a Marisa López Penas; “*Crónicas de la ultramodernidad*” (2000a); “*La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política*” (2000b), escrito junto a María de la Válgoma; “*Dictamen sobre Dios*” (2001a); “*El vuelo de la inteligencia*” (2001b) y “*Los sueños de la razón: Ensayo sobre la experiencia política*” (2003).

El mismo J. A. Marina nos ofrece una apretada síntesis de su pensamiento en torno al tópico que nos ocupa en su libro “*Teoría de la Inteligencia Creadora*” (1998), cuando dice lo siguiente:

Ya le he explicado el dinamismo engrandecedor de la naturaleza humana: una inteligencia computacional que se autodetermina alumbra la inteligencia creadora, que como proyecto inventa la racionalidad, que como gran obra crea la persona humana como portadora de derechos (373).

Como se ve, perteneciente a una de sus primeras obras, el planteamiento de Marina sobre los derechos humanos tiene como marco previo de comprensión su concepción antropológica, por lo que, para comenzar, haremos un breve esbozo de algunos de los rasgos de ésta.

### **II.1.- Antropología subyacente:**

Presentaremos en primer lugar ciertos aspectos de su teoría de la inteligencia humana. En Marina la inteligencia no es una facultad aislada; por el contrario, la entiende como el conjunto de la subjetividad. Así, según él, el ser humano posee una inteligencia computacional que se autodetermina. Entiende por inteligencia computacional aquella que: “recibe información, la elabora y produce respuestas con mayor o menor eficacia” (1998, 25). A partir de esta primera función de la inteligencia, más operativa, en la que acontece la producción de ocurrencias sin que se tenga muy claro cómo, en un segundo momento la inteligencia formula proyectos, siendo de esta manera capaz de dirigir o suscitar la producción de ocurrencias (Cfr. 1995, 215). Sobre la capacidad de autodeterminación, propia de la inteligencia, nos dice en su libro “*Ética para náufragos*” (1995):

El ser humano sabe controlar hasta cierto punto sus operaciones mentales, lo que le permite controlar el flujo de la información que interviene en su vida, dirigir la atención, programar sus movimientos, elegir lo que quiere aprender, construir conscientemente destrezas, decidir su comportamiento, inventar un estilo (1995, 18).

Pero, contra lo que quizá pudieran sugerirnos las expresiones anteriores, no ha de creerse que la concepción antropológica de este autor

incurrir en un mero racionalismo, dejando de lado la dimensión sentimental. Con una clara influencia zubiriana, Marina plantea que en el ser humano el conocimiento y el afecto aparecen como dos notas simultáneas: es deseo inteligente, sentimentalidad racional (Cfr. 1995, 241). Los seres humanos “no somos inteligencias puras, sino inteligencias afectivas” (1996, 64). Ciertamente, tras esta concepción integradora de inteligencia y sentimiento puede rastrearse la noción de “inteligencia sentiente” desarrollada por Xavier Zubiri (1986).

Así mismo, nuestro autor plantea que el conocimiento de la realidad no es la única función de la inteligencia humana, siendo también su tarea el inventar nuevas posibilidades. Lo más propio de la inteligencia humana es la invención de fines, la capacidad para dirigir el comportamiento utilizando para ello la información captada, aprendida o producida.

La realidad queda expandida por las posibilidades que en ella inventa la inteligencia, al integrarla en proyectos humanos... La propia realidad del hombre también se expande... No es que viva por encima de sus posibilidades, lo que sería imposible: vive por encima de sus realidades... Crear es inventar posibilidades, es decir, encontrarlas... Lo posible, que aún no existe, surge de la acción de la inteligencia sobre la realidad. Las cosas tienen propiedades reales, en las que inventamos posibilidades libres (1998, 21).

Partiendo, pues, de la capacidad para suscitar, controlar y dirigir sus actividades mentales, la inteligencia, además de conocer la realidad, inventa posibilidades, se propone fines (Cfr. 1998, 24).

Hay que afirmar que la invención y elección de los fines es un comportamiento intrínsecamente inteligente, y que la inteligencia debe ser evaluada atendiendo a los fines que se propone. Defiendo una teoría material de la inteligencia en la que no sólo hay que tener en cuenta la perfección de las operaciones, sino la índole de la meta a la que

conducen... Se trata de saber cuál es el modo más inteligente de ser inteligente (1998, 227).

El proceso de proyección de posibilidades y de su posterior intento de apropiación define por tanto al ser humano, quien no es sólo lo que es, sino también lo que puede ser. En toda esta dinámica, la formulación de proyectos a partir de un modelo de humanidad posible juega un papel fundamental, entendiendo por proyecto una posibilidad pensada, susceptible de ser hecha realidad. Toda posibilidad pensada ilumina nuestra situación real dándole un nuevo perfil. Pero este no es un proceso que se desarrolle sobre la pura especulación, dado que las ideas previas que se tengan sobre la realidad humana condicionarán el modelo de humanidad al que se apunta (Cfr. 1995, 125-126). Puesto que la libertad humana es siempre una libertad situada, históricamente condicionada, el proceso de formulación y concreción de proyectos no es una obra sin límites; en dicho proceso intervienen variables que escapan a nuestro control.

Por otra parte, este es un proceso de ensayo y error, en el que se va avanzando desde la negociación del proyecto formulado con la realidad. Dicha realidad puede modificar, resistir o incluso llegar a hacer abortar el proyecto formulado; o, por otra parte, la realidad puede verse iluminada y transformada a partir del proyecto, de la posibilidad pensada. Al respecto, en *“Teoría de la inteligencia creadora”* (1998), nos dice lo siguiente:

La retórica íntima, la invención de proyectos, los juegos de anticipación y tanteos, la capacidad de pensar los valores y relacionarlos con los sentimientos no son métodos infalibles, sino procedimientos de

negociación. La inteligencia está en continua transacción con la realidad exterior e interior (116).

Así mismo, tampoco es un proceso exclusivamente individual, sino que exige la atención de la dimensión colectiva de nuestra vida. La inteligencia humana es conformada en situación social; los demás están presentes en mi ser personal (Cfr. 1998, 71). Sólo dentro de un proyecto mancomunado, social, es posible la autonomía personal (Cfr. 2001b, 128). Por ello, si entendemos la felicidad como el objetivo último de todo este proceso, su consecución exige atender tanto a su carácter personal, subjetivo, como a su dimensión política, que Marina identificará con la justicia. Es necesario acotar que, si bien Marina hace referencia tanto a la dimensión social como a la dimensión política, en ninguna de sus obras estudiadas en esta investigación precisa qué entiende por lo social y por lo político y qué relaciones o diferencias existen entre ellos.

Si bien la felicidad subjetiva la define Marina como el sentimiento provocado por la consecución de los deseos y proyectos (Cfr. Marina: 1999: 442-443), respecto de la felicidad objetiva nos dice:

He de advertir que ninguno de estos fines puede alcanzarse en solitario. Por eso los hombres se asocian. Los problemas que afectan a la felicidad personal o a la dignidad de nuestra convivencia sólo se consiguen integrándolos en proyectos mancomunados... ¿Qué es lo que pretendemos? La felicidad... Podemos distinguir entre felicidad subjetiva y felicidad objetiva o política. Ésta es la que interesa a la ética. Es el conjunto de condiciones, instituciones, creencias, principios, valores, costumbres, que, todos juntos, crean el marco más propicio para que cada ser humano pueda poner en práctica su propio proyecto de felicidad... ¿podemos ponernos de acuerdo en el contenido de la justicia?... creo que sí." (2001a, 211-212).

La felicidad objetiva del ser humano es el reconocimiento de su dignidad, el respeto de sus derechos; situación que le permitirá conseguir la felicidad subjetiva. El reconocimiento y respeto de los derechos humanos en el sistema jurídico y político constituye para Marina el mejor ejemplo de felicidad objetiva, ya que los mismos crean las condiciones necesarias para que toda persona pueda desarrollar su proyecto de felicidad subjetiva. La órbita de los derechos como invención de la inteligencia nos permite ir más allá de la órbita de la naturaleza, cuyas fuerzas reales percibimos como amenaza dada su capacidad para atraer, pero también para matar (Cfr. 1996, 220).

Aquella (la felicidad objetiva) es la situación en que todo ser humano quisiera vivir porque es la realización de un valor universalmente deseado, cuya pérdida nos produciría desdichas sin cuento. Ese valor es la posesión de derechos. Se trata de la máxima creación de la inteligencia humana, la gran innovación... Vivir en la órbita de la dignidad es la felicidad objetiva del ser humano. Cualquiera me dirá que eso no produce placer, y que no es una situación que pueda percibirse sentimentalmente. Eso se debe a que ya nos cuesta trabajo imaginar la carencia absoluta de derechos, lo que es sin duda una prueba de progreso social (1996, 220).

La inteligencia crea los derechos humanos para resguardar la dignidad, ello constituye la felicidad objetiva que hace posible la felicidad subjetiva. Entendiendo, como hemos dicho, que la inteligencia se define por sus proyectos, postula como el de mayor envergadura aquél que “se concreta en un sujeto universalizado por la razón, dispuesto a plegarse ante el argumento más poderoso o ante el valor más absoluto, que no sería sino la mejor posibilidad pensable” (1998, 232). Avanzando sobre esta idea, Marina dirá que la razón es “un proyecto de la inteligencia, que aparece cuando la

inteligencia decide dejarse controlar por evidencias universales, que puedan ser compartidas por todos los sujetos que usen su inteligencia” (1998, 229). Desde la experiencia del error y de la necesidad de evitarlo, el ser humano se ve obligado a buscar verdades válidas para los demás, susceptibles de corroboración intersubjetiva (Cfr. 1998, 230). A propósito de esto, en su libro “*Dictamen sobre Dios*” (2001a), agrega:

Entiendo por uso racional de la inteligencia aquel modo de pensar que busca evidencias intersubjetivas. Es decir, entiendo por razón no la capacidad de razonar, de sacar conclusiones de unas premisas, sino el proyecto de pasar de las verdades privadas a las verdades universales. Y creo que este esfuerzo es el único que puede fundar una convivencia digna (2001a, 117).

El uso racional de la inteligencia, que se concreta en la búsqueda de evidencias compartidas, intersubjetivas, que se empeña en una corroboración incesante de lo que piensa, mediante la crítica, el debate, la prueba, asegura mejor nuestra convivencia, nos libra de la tiranía de la fuerza, e instaura el orbe de la dignidad humana. (2001a, 179).

Es a partir de esta forma de concebir lo que llama el uso racional de la inteligencia, que Marina planteará lo que entiende por ética, su función y relación con la moral. Veamos...

## **II.2.- Concepción de ética:**

Para Marina, la moral es una creación cultural consistente en el sistema de normas que una sociedad se da a sí misma (Cfr. 2001a, 184). Son productos históricos que recogen las distintas creaciones, soluciones, caminos explorados por el hombre en la búsqueda a tientas de la felicidad.

Hay tantas morales como culturas. Y entre ellas pueden ser incompatibles. La moral, como la religión en que suele fundarse,

pertenece al mundo de las verdades privadas: de las que sólo tienen valor en un determinado ámbito... Sólo el uso racional de la inteligencia, la búsqueda de verdades que salgan de los límites de la privacidad y puedan considerarse universales, nos pone a salvo del enfrentamiento... El atenerse a razones, el debatir, el rendirse a las evidencias más fuertes, es lo mejor que ha inventado la inteligencia para conseguir la felicidad personal y la felicidad política” (2001a, 121).

Al hablar de verdades privadas, se refiere a aquellas que no son susceptibles de ser universalizadas a través de la razón, sin importar cuán extensamente sean compartidas por un gran número de personas. La universalidad será posible a través del uso racional de la inteligencia que superando el ámbito de lo privado busca evidencias intersubjetivas. La ética es entonces una creación de la inteligencia humana, un proyecto de moral transcultural y universal que tomando las creaciones válidas de las distintas morales históricas, las universaliza a través de un acuerdo en el que todos los hombres se pueden reconocer. En “*Ética para náufragos*” (1995), obra en la que de manera más directa y extensa desarrolla su pensamiento ético, dice:

Todas las sociedades tienen una estructura moral con elementos análogos: normas, autoridad, sistemas de control, sentimientos transmisores, idea de la felicidad y de la perfección. En fin, un modelo de ser humano. El contenido de esas morales es abigarrado y heterogéneo porque es el producto de una evolución histórica en la que intervienen múltiples incidentes... hay que clarificar esos contenidos, evaluarlos, seleccionarlos, elaborar una ética universal que sirva para fundar las morales de segunda generación, que serían explícitas, lúcidas, justificadas y creativas (60).

Consciente de los riesgos que puede implicar su propuesta, Marina se preocupa en dejar claro que con la ética no se pretende uniformizar, desconocer la diferencia que constituye a las distintas propuestas morales.

Se trata de generar, a partir del universal reconocimiento de aquello exigido desde la ética, unas morales “de segunda generación” que recuperen, luego de haber sido evaluadas y aclaradas, la diversidad de sus propuestas, valores y soluciones (Cfr. 1995, 58). La constitución de estas morales de segunda generación es una tarea a hacer desde cada contexto cultural particular.

Ahora bien, cuando Marina plantea la ética como una creación necesaria para vivir inteligentemente (Cfr. 2001a, 206), debemos añadir también que para él la inteligencia humana es una inteligencia afectiva y por tanto sus productos son bastante más que mera labor especulativa. La creación ética, plantea este autor, sólo será posible en la medida en que se fortalezcan los sentimientos que nos unen a los seres humanos; por ello, para lograrla se hace necesario que la razón trabaje para el sentimiento (Cfr. 1995, 218).

Los sentimientos, el pensamiento, la acción y el entorno se modifican unos a otros (Cfr. 1996, 27), estableciéndose entre ellos relaciones de mutua influencia, afectando cada uno en lo que el otro da de sí. Este sistema de relaciones es de suma importancia, no sólo para comprender lo que ocurre, sino también para intentar transformarlo.

Según José Antonio Marina, inventar estímulos, proponernos proyectos que resulten atractivos a nuestro deseo, que movilicen nuestra dinámica emocional a través de irrealidades pensadas pero posibles y sugerentes, es una de las capacidades de la inteligencia (Cfr. 1996, 210), lo

que hace posible la prolongación de los deseos en los proyectos, dirigiendo así la acción (Cfr. 1996, 112). De esta manera, la inteligencia interviene en nuestra vida sentimental al encontrar en ella posibilidades nuevas. De esta manera se logra integrar las propiedades concretas de nuestra vida sentimental, su fuerza y capacidad movilizadora, en los proyectos avizorados por hombres y mujeres como posibilidad de realización.

Los seres humanos, sin prescindir de nuestros sentimientos, aspiramos a vivir por encima de ellos (Cfr. 1996,205). Estamos en la capacidad de pensar valores que no sentimos y dirigir así nuestro sentimiento real a través de instrumentos irreales (Cfr. 1998, 169). Se trata, pues, de poner a la inteligencia al servicio del sentimiento para ayudarlo a cumplir proyectos creados a partir de valores pensados (Cfr. 1996, 234), siendo estos últimos “valores que pueden llegar a enfrentarse al sentimiento. La meditación ética surge como una meditación racional dentro del campo afectivo“ (1996, 237). La inteligencia es capaz de formular proyectos concebidos a partir de los valores pensados, y de movilizar a partir de dichos proyectos nuestros sentimientos para ponerlos a su servicio. Instrumentos irreales -los valores pensados pero no sentidos- dirigen sentimientos reales -valores sentidos-, incorporándolos a la construcción de proyectos.

En su obra “*El laberinto sentimental*” (1996), Marina distingue valores pensados y valores vividos, entendiendo por estos últimos a aquellos que siendo percepciones directas del valor, no necesitan estar justificados ni ser fundados en pensamientos explícitos puesto que vienen dados en una

experiencia sentimental que nos implica directamente (Cfr. 1996, 233). El reto está en ser capaces de transformar por medio de la educación de la voluntad, que en la propuesta de Marina consiste en la educación de la inteligencia afectiva, los valores pensados en valores vividos, de manera tal que lleguen a ser de tal manera deseados que no sea necesario justificar su búsqueda. Así como la aparición de un valor se da sobre la base de una experiencia afectiva en la que la inteligencia ha reconocido cualidades deseables, aquello que la inteligencia presenta como deseable sirve para discernir sobre nuestro mundo afectivo: “A partir de nuestra vida afectiva hemos inventado los valores y ahora queremos tener los sentimientos adecuados” (1996, 241).

Se trata de adecuar a través de la educación la dimensión afectiva a la estructura objetiva de los valores (Cfr. 1996, 241). Necesitamos alumbrar a través de la inteligencia, inteligencia afectiva, la imagen de mundo que deseamos, y a partir de ello reconocer cuáles sentimientos hemos de profundizar y cuáles cambiar, de tal manera que nuestra dinámica sentimental contribuya a la consecución de ese mundo deseado (Cfr. 1996, 242). A propósito de lo que venimos presentando, Marina nos dice también lo siguiente:

Nuestra inteligencia ha concebido modos de amor que aún no encandilan nuestros corazones... Es tan sólo un síntoma de que nuestra capacidad de pensar sentimientos va por delante de nuestra capacidad de sentirlos. Los valores pensados pueden convertirse en motivos porque nos seducen desde lejos con una posibilidad que cambia nuestras creencias, estimula deseos dormidos o dispersos, permite evaluar la realidad de otra manera, o me permite comprenderme de

forma distinta. Cambian, pues, las partidas de nuestro balance sentimental. O, al menos, pueden hacerlo. Así comienza la invención ética (1996, 245).

Marina entiende por sentimiento una experiencia que integra múltiples informaciones y evaluaciones que, implicando al sujeto, le proporcionan un balance de su situación y le provocan una predisposición a actuar; dichas evaluaciones son efectuadas, entre otras cosas, en función de las creencias, valoraciones, expectativas, etc. (Cfr. 1999, 431). Nuestro autor esgrime como argumento a favor de su planteamiento el hecho de que existan variaciones en los sentimientos vividos por diferentes pueblos, dado que no todos reaccionan de la misma manera ante los mismos hechos, producto de evaluaciones diversas; lo que demuestra, según Marina, que los sentimientos son al menos parcialmente fenómenos culturales y que pueden transmitirse y modificarse mediante aprendizaje (Cfr. 1996, 258). De igual manera, al ser parcialmente fenómenos producidos en función de la cultura de cada pueblo (fenómenos culturales), los sentimientos son afectados por los cambios culturales, pudiendo por tanto el ser humano llegar a influir en ellos:

Los procesos de aprendizaje y la interacción de sentimientos entre sí van creando nuevos sentimientos. Los conocimientos, ideas, creencias, modifican los sentimientos, pero tienen que intervenir en un terreno ya afectivo (1996, 265).

Dichos procesos de aprendizaje han de tomar en cuenta que en cada respuesta afectiva intervienen cuatro ingredientes fundamentales cuya estructura es universal puesto que está presente en todos los seres humanos, si bien pueden variar en su contenido según el caso; estos son: la

situación real, los deseos, las creencias y expectativas, y la imagen que acerca de sí mismo y de sus capacidades tiene el sujeto (Cfr. 1996, 101). Por lo tanto, a partir de la intervención en estos elementos es posible llegar a modificar el balance sentimental del sujeto, favoreciendo su disposición a actuar en función de los proyectos propuestos. La valoración sobre una posibilidad propuesta puede variar y llegar a ser deseada, modificando la situación inicial del sujeto, sus creencias y expectativas, la imagen que tiene de sí mismo y de sus capacidades.

### **II.3.- ¿Qué son los derechos humanos?:**

Sin duda, tanto la concepción del ser humano como la forma de concebir la ética que nos presenta José Antonio Marina a lo largo de su obra, van a jugar un papel determinante en su comprensión de los derechos humanos y en la plausibilidad de reconocer en ellos la característica de la universalidad. Veamos qué dice respecto de estos tópicos y entremos ya de lleno en el tema propuesto, lo que nos permitirá en el próximo capítulo pasar a considerar en qué medida sus aportes arrojan luces en torno al debate entre la multiculturalidad propia de nuestro mundo y la pretensión de universalidad de los derechos humanos.

A la pregunta por el qué de los derechos humanos, responde José Antonio Marina diciendo que son “un poder que no se funda en la propia fuerza del sujeto” (2000a, 234), lo que él llama un “poder simbólico”: los

poderes simbólicos, tal y como los concibe Marina, son aquellos que se poseen como representación, como signo de un poder efectivo (Cfr. 2000b, 195). En este sentido, en tanto que poderes simbólicos, los derechos son irreales pero eficaces, dado que consiguen una autonomía más poderosa para el sujeto, aumentando su poder de actuación. Los derechos hacen parte del orbe ético, que es aquel que construye la inteligencia creadora sustituyendo los poderes reales por los poderes simbólicos, alterando radicalmente el régimen de fuerzas propio de la naturaleza (Cfr. 2001b, 157). En el orbe de la naturaleza sólo existen poderes reales; el poder lo tienen los que poseen más fuerza física. El orbe ético permite ir más allá de la naturaleza y pasar a relaciones construidas a partir de poderes simbólicos, otorgando por tanto un nuevo margen de acción a los individuos. Así, por ejemplo, es posible pasar de relaciones basadas en la fuerza física a relaciones constituidas a partir de valores. Nos encontramos, pues, ante la noción de derechos como acuerdo ético.

Derecho es un poder simbólico que nos permite alcanzar cosas que no podríamos conseguir con nuestras propias fuerzas. Amplía, pues, nuestro campo de acción, nuestras posibilidades... El derecho es un poder que no se funda en la propia fuerza del sujeto. Es la gran revolución contra la naturaleza. Es un poder simbólico que se opone al poder físico. Una fantástica novedad (2001b, 155-156).

Los derechos amplían nuestra posibilidad de acción, permitiéndonos ir más allá de las fronteras establecidas por las fuerzas de la naturaleza; entendidos como poder simbólico “son una manifestación más de la sorprendente capacidad de la inteligencia humana para hacer intervenir

irrealidades como elementos decisivos en procesos reales” (2000a, 235). Esa capacidad para proyectar irrealidades que sean capaces de conferir poderes simbólicos y dirigir nuestro comportamiento es posible gracias a la estructura dialógica de nuestra conciencia (Cfr. 1995, 117-118). En esa misma línea de pensamiento se encuentra Zubiri: “Toda posibilidad es un proyecto incoado: ahora bien, en el proyecto está justamente algo que por lo pronto no es real, es algo irreal” (1986, 229).

El reconocimiento o no de derechos humanos dependerá, según Marina, de lo que el ser humano decida, toda vez que tales derechos no son propiedades reales sino posibilidades reales. Mientras las propiedades reales vienen dadas por las características naturales de las cosas, las posibilidades aparecen como proyecto de la inteligencia humana (Cfr. Marina: 2000b, 197). En función del proyecto de humanidad que nos propongamos realizar, podemos o no postular el reconocimiento de derechos como cimiento de dicho proyecto. La idea de derechos innatos es por lo tanto para este autor un invento de la inteligencia creadora para dar respuesta a la vulnerabilidad y la indefensión del ser humano (Cfr. 2000b, 197). La inteligencia ha inventado derechos y los ha postulado como innatos para que puedan gozar de mayor capacidad de intervención en la realidad y para que su reconocimiento no quede supeditado a la discrecionalidad de cada sujeto.

Dando un paso más, el autor plantea que los derechos, entendidos como un poder simbólico eficaz, exigen para su realización el que los mismos sean reconocidos por los demás, por la comunidad (Cfr. 2000b, 195).

Los derechos son un poder de disponer, de actuar que no se funda en la fuerza del propio sujeto. Habrá por ello que buscar otra fuerza que mantenga y haga posible ese poder... Esa fuerza sólo puede consistir en el reconocimiento activo de la comunidad... Tengo que contar con los demás para disfrutar de mis derechos. Los derechos son realidades mancomunadas, como lo son el lenguaje, las costumbres o el dinero. Tendemos a considerarlos realidades autónomas, olvidando que esa autonomía depende de nosotros... Ahora queda claro porqué el sistema de derechos individuales no nos encierra en el individualismo cuando lo comprendemos bien. Porque nos integra en una tupida red de reciprocidades, sin las cuales no existe esa nueva forma de vivir (2000b, 196).

Sólo gracias al sistema de reciprocidades constituido por el universal reconocimiento de la dignidad y la necesidad de protegerla en cada persona, es posible constituir el proyecto de los derechos humanos. Gracias a la común afirmación de los derechos los mismos se sostienen y ejercen su poder; no existen, pues, derechos en solitario. Sostener en alto el proyecto de una humanidad que se reconoce a sí misma como poseedora de derechos, exige la superación de posturas individualistas. Con ello, por otra parte, queda claro que el Derecho consagra la solidaridad, no el egoísmo (Cfr. 2001b, 160).

Los derechos que deseo no son más que anhelo privado, una codiciada ampliación de mi propiedad, pero como necesitan el reconocimiento activo de la comunidad para existir no me permiten encerrarme en mí mismo, sino que me lanzan fuera de mí. Tengo que contar con los demás para disfrutar de mis derechos. Los derechos son realidades mancomunadas, como lo son el lenguaje y las costumbres (2000a, 237).

Marina insiste en la necesidad de entender los derechos no como propiedades reales sino como posibilidades, pues si los dejamos de considerar como proyectos a realizar por entenderlos como realidades preexistentes, consistentes y persistentes, podemos vernos sometidos a

lógicas deshumanizadas por la falta de vigencia real de tales derechos (Cfr. 1995, 110). Como consecuencia de lo expuesto, afirma de manera expresa que tales derechos no son naturales, sino extranaturales; son creaciones históricas, culturales; son un logro de la inteligencia humana en su capacidad legisladora (Cfr. 2000a, 238). En esto, la propuesta de José Antonio Marina, como él mismo reconoce (1998, 373), no se encuentra muy lejos de lo que ya afirmaba Tomás de Aquino, cuando en su "*Suma Teológica*" (I-II, q. 92, a.2) afirma que la ley natural es una obra de la razón, dado que la ley natural es la forma en que la criatura racional, siendo providente sobre sí y sobre las demás criaturas, participa de la ley divina. El reconocimiento de los derechos es una invención de tal eficacia que se tiende a dejar de tomarla como invención, considerándola natural, con lo que se corre el peligro de olvidar que es producto de una apuesta sostenida en la que todos hemos de participar.

Haber pasado por alto que los derechos no son propiedades reales del ser humano, sino posibilidades reales, ha oscurecido el campo de la filosofía moral. Si son propiedades reales hay que descubrirlas en la realidad y fundarlas en ella como el resto de las propiedades reales. Tal menester correspondería a la ciencia, que con razón se niega a cumplirlo (1995, 104).

Ha sido la obsesión por objetivar los derechos lo que ha hecho que se oculte el que son creaciones éticas (Cfr. 1995, 238). Ahora bien, esta forma de concebir el orbe ético, y particularmente en él a los derechos humanos, acarrea ciertas exigencias prácticas para que el proyecto se sostenga:

Este proyecto, que se funda entre otras en la evidencia que tenemos del funcionamiento de los derechos en las morales vigentes, tiene que

transmitirse mediante una educación continuada, que induzca a cada sujeto a reactivar la evidencia de los derechos y de su precariedad. Hace falta hacerle consciente de que es sujeto creador y legislador, o que puede y debe serlo, y que en eso consiste la dignidad (1995, 115).

Esta educación de y en los derechos humanos se dice que ha de ser continuada porque debe atravesar todo el proyecto educativo, yendo incluso más allá del sistema de educación formal para hacer parte de la propuesta valórica de las distintas instituciones que conforman una sociedad.

Por otra parte, aclara, previendo posibles reacciones, que el hecho de considerar los derechos como inventados por la inteligencia no hace que los mismos pierdan nada, toda vez que inventar no es fantasear de manera irresponsable, sino, por el contrario, justificar la mejor posibilidad a través de la aplicación de las evidencias sentimentales (Cfr. 1995, 229). El desarrollo que Marina hace respecto de la mencionada aplicación de evidencias sentimentales, lo presentaremos más adelante, cuando tratemos “algunos elementos a favor de esta propuesta” (Cfr. *Infra*, 82).

¿Y los deberes? Un deber, propone el autor, es una exigencia que procede bien de una orden, de un compromiso, o de un proyecto. Al hablar de los deberes en el marco de la noción de derechos, nos estamos refiriendo al último caso. Los deberes son la consecuencia necesaria del colosal proyecto de los derechos, dado que son el medio necesario para realizarlo. Frente a la creencia popularizada que pretende hacer depender el disfrute de derechos del cumplimiento de deberes, Marina afirma que los deberes se fundan en los derechos y no al revés. Son una tarea constructiva

indispensable, la deuda contraída al decidir vivir en el orbe de los derechos.

En "*Crónicas de la ultramodernidad*" (2000a), dice lo siguiente:

Los deberes derivados de un proyecto dependen de una meta elegida. Todas las actividades creadoras, por poner un noble ejemplo, tienen que admitir estos deberes... todas las actividades creadoras son el despliegue de una libertad que se somete a los deberes de su proyecto... la elección de un fin implica inevitablemente la aceptación de los medios para llegar a ese fin (251).

Así mismo, en el libro "*La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política*" (2000b) retoma esta idea acerca de los deberes y su vínculo con los derechos entendidos como una apuesta a ser sostenida a lo largo de la historia:

El hecho de disfrutar de los derechos nos impide darnos cuenta de que los derechos humanos son una solución exigente y dura. Nos imponen serios deberes, por eso necesitamos estar seguros de que es lo mejor que podemos proponer (271).

#### **II.4.- Dando razón de los derechos:**

El que Marina postule los derechos como proyecto, no implica que entienda que se puede apelar a los mismos como si fueran palabras mágicas, ni que retroceda ante la necesidad de justificar lo que son, o el por qué se afirman, o cuál es su contenido (Cfr. 2003, 183). Para él, tal tarea de dar una fundamentación última al derecho, es necesariamente extra-jurídica, se encuentra en el campo de la ética (Cfr. 1995, 213).

El autor constata que a lo largo de la historia del pensamiento, cuando se ha planteado el carácter absoluto de la obligación moral, ello se ha hecho acudiendo bien a determinados contenidos éticos como verdad absoluta,

bien al valor absoluto de determinados valores, o bien a la obligación absoluta en el cumplimiento de las normas éticas. Para Marina ninguna de estas propuestas resulta concluyente, dado que la inteligencia humana no alcanza en la ética (ni en la ciencia) el conocimiento absoluto, sólo pudiendo llegar a proposiciones mejor justificadas o más corroboradas que otras. Ahora bien, ello no le impide reconocer la necesidad de apelar a lo absoluto para fundar la ética de manera inequívoca (Cfr. 2002, 13-14).

Respondiendo a la pregunta en torno a la posibilidad de dar o no razón de los derechos humanos, de justificarlos, Marina plantea que el problema no se presenta en términos de la existencia o no de un valor absoluto sobre el cual sostener la justificación de los derechos humanos, sino de la posibilidad de inventarlo: “¿Podemos inventar un valor absoluto, que aparezca deslumbrante, firme, irrenunciable, fascinador, en una evidencia compartida por todo ser inteligente? ¿Existe esa posibilidad real?” (1998, 233). Dando una respuesta afirmativa a estas preguntas, encuentra en la dignidad humana ese valor supremo elegido por la inteligencia racional, encontrado por la especie humana en su capacidad para elegir sus caminos en la historia y proyectar su evolución consciente. La dignidad humana es, a su entender, “un modelo de humanidad irremediamente atractivo a toda inteligencia” (1998, 233). Se trata de un valor absoluto por definición, no por otra cosa. La ética es por tanto “una voluntaria proclamación de un valor absoluto” (2001a, 175).

La inteligencia creadora puede forjar una idea de ser humano que todos podamos reconocer como una posibilidad querida. Puede diseñar una órbita que no queramos abandonar, un modo de vida que echemos en falta cada vez que lo perdamos, un proyecto que pueda ser aceptado como bueno por cualquier inteligencia en pleno uso de sus facultades...La más elemental formulación de este proyecto sería: Todo ser humano considera bueno tener derechos (2001b, 153).

Pero si hemos de afirmar la dignidad como valor supremo, es necesario responder en qué consiste la dignidad. Ésta es una condición del hombre que le hace acreedor de algo por el mero hecho de ser hombre, no como consecuencia de ningún otro tipo de atributo, situación o mérito. Reconociendo la influencia de Kant, Marina plantea que “la dignidad deriva del mismo dinamismo creador de la inteligencia, que recrea su propia naturaleza, encontrando en ella posibilidades nuevas” (2000b, 263). Recordemos que para Kant el ser humano tiene dignidad y no precio, por lo que ha de ser considerado como fin en si mismo, y no como medio para otros fines. Según Marina, la inteligencia creadora postula la constitución, el reconocimiento del ser humano como una especie con derechos; inventa una “segunda naturaleza” que pueda fundar un muy particular derecho natural: el de una naturaleza inventada. La constitución de una humanidad que se reconoce digna, poseedora de derechos, no es obra de la naturaleza, sino un proyecto de la inteligencia.

A la capacidad de afirmarnos como seres valiosos, al mismo tiempo que a lo afirmado, lo llama Marina dignidad: “Somos dignos porque nos hemos inventado como seres dignos. Somos dignos por autoafirmación de

nuestra dignidad” (2000b, 263). La dignidad humana es, por tanto, un concepto performativo, dado que crea lo que afirma. (Cfr. 2002, 14).

La dignidad no se funda en la inteligencia como entidad, como propiedad estática, estructural, física del ser humano, sino en la capacidad dinámica de la inteligencia que inventa nuevos significados, nuevos proyectos, nuevos modos de vivir, nuevos modos de pensarse así misma, nuevas ciudades ideales (2000b, 263).

Dignidad es la posesión de derechos. Desde la postulación de este proyecto, el universal reconocimiento de nuestra dignidad entendida como posesión de derechos previos a la sociedad, nos seducimos desde el futuro como una forma de profecía que espera ser autocumplida, y desde la que se retrocede hasta las condiciones necesarias para su cumplimiento.

Lo decisivo es si el hombre puede inventar racionalmente derechos, crearlos, instaurarlos, convertirse en legislador. Y hay que contestar afirmativamente. Ser sujeto de derechos, convivir en el ámbito de derechos compartidos, alumbrar esta inédita posibilidad real, aparece como un bien universal. ¿Quién no quiere sentirse impulsado, protegido, distinguido por la conciencia de su propia dignidad, que merece ser respetada por los otros, que a su vez merecen ser respetados? Se equivocan radicalmente quienes piensan que los derechos naturales son una ficción o una convención: son un proyecto creador que la inteligencia racional persigue tenazmente, luchando contra los elementos, lo cual es una cosa muy distinta (1998, 234).

A esta autoconstitución de un valor absoluto, la dignidad humana, fundada en la propia necesidad de tener derechos, la entiende nuestro autor como una “afirmación constituyente”, guiado por el concepto de “asamblea constituyente” que toma prestado de la acción política, en la cual una comunidad cuyo origen está ligado a procesos históricos diversos funda las bases que han de orientar su vida en común. Desde esa misma lógica, y avanzando hacia concreciones en el plano práctico, postula la necesidad de

una Constitución universal cuyo postulado básico sea el siguiente “axioma constituyente”: “El hombre es un ser dotado de dignidad individual” (Cfr. Marina: 2000b, 266). Propone, como tarea futura, aplicar a nivel mundial el mismo proceso que se realiza en las naciones, debiendo votar el pueblo (en este a nivel mundial) una propuesta que puede haber sido elaborada con el aporte de los expertos; tal proceso, advierte, obliga a todos a un proceso educativo básico previo que permita que la propuesta sea comprensible (Cfr. Marina: 2000b, 298).

El ser humano se compromete a vivir en actitud ética, es decir, manteniendo y ser mantenido por el orden de los derechos. Hace un contrato explícito para vivir en la órbita de la dignidad. En ese momento se encuentra en actitud constituyente... Creo que (ese acto contractual) debe llegar a serlo (histórico). Más aún, que cada persona tendría que renovarlo lo más expresamente posible (1995, 119).

El autor, previendo la posibilidad de ser señalado por incurrir en un error lógico a través una falacia que invalidaría su argumento, sale al paso diciendo:

Pedir que un fruto de la convención no sea fruto de la convención, sino previo a ella, es, desde el punto de vista lógico, una petición de principio, un círculo vicioso, porque sitúa el fundamento de una cosa en un efecto producido por esa misma cosa. La sociedad produce algo que va a considerar anterior a sí misma... Pero aquí está mi descubrimiento. No es la lógica deductiva la que debemos emplear, es la lógica arquitectónica. Según la lógica deductiva, un edificio debería poder deducirse de sus cimientos. Las premisas determinan la conclusión. En la lógica arquitectónica las cosas suceden al revés. A partir de la idea del edificio, de su anticipación, deducimos los cimientos que necesitamos. La conclusión a que queremos llegar nos dice las premisas que tenemos que elegir (2003, 129).

La lógica de los derechos, según Marina, no es deductiva, no procede buscando un elemento previo que justifique su existencia; por el contrario, a

partir de la elección del proyecto consistente en el reconocimiento de los derechos humanos, se formula una concepción tal de los mismos que posibilite su existencia.

El ser humano ha de elegir, pues, entre vivir en el orbe de la naturaleza, de la selva en la que el grande se come al chico, y vivir en el orbe ético, en el que cada quien pueda desarrollar sus posibilidades (Cfr. 2002, 14), en el que siendo aseguradas las condiciones de la felicidad objetiva, la justicia, se haga posible la felicidad subjetiva. Para que ello ocurra, es necesario afirmar la dignidad del ser humano como axioma ético; es decir, como un postulado sobre el que se construye un sistema pero que a su vez es imposible demostrar.

En su libro *“La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política”* (2000b), José A. Marina, junto a María de la Válgoma, alude directamente a la noción de dignidad como “gancho trascendental” sobre el cual sostener los derechos humanos:

Tenemos que crear un gran asidero, un principio que soportemos y que nos soporte. Un gran mito legitimador que aceptemos como real... la dignidad humana como gancho trascendental (grandeza y humildad, nos salva siendo creación humana) de nuestro sistema de felicidad política (2000b, 254).

Se trata, por tanto, de lograr un fruto de la inventiva humana que sea capaz de soportar todo el sistema. De hecho, afirma que este ha sido el mecanismo utilizado a lo largo de la historia, donde los valores superiores de las distintas sociedades nos remiten a un sistema de creencias de la que hace parte algún gancho trascendental (Cfr. 2000b, 255):

El sistema jurídico buscó casi siempre un gancho meta-jurídico: Dios, La Naturaleza, La Esencia Humana, el Tao, La Razón Universal, La Razón Individual, los Valores Superiores aceptados por una sociedad. Ninguno de ellos ha sido universalmente aceptado (2000b, 254-255).

La humanidad ha formulado siempre nociones meta-jurídicas sobre las cuales se soportaron y buscaron legitimación los sistemas normativos que han regulado las relaciones sociales. Inmediatamente, Marina advierte contra toda pretensión de concebir tal gancho trascendental acudiendo a un sistema metafísico:

Para dar firmeza a nuestros sistemas normativos necesitamos un gancho trascendental. Es decir, algo ajeno al sistema. Nuestra única ventaja es que sabemos que ese gancho es una creación de la inteligencia humana, un salvavidas, una condición indispensable, o como quieran llamarlo. No pensamos darle ningún status metafísico... (¿Cuál?)... el mismo que están utilizando la Declaración Universal de los Derechos Humanos y una gran parte de las constituciones del universo... la dignidad humana (2000b, 261).

Sin embargo, a pesar de todo el esfuerzo que dedica a ello, junto con Maritain reconoce que la sola justificación racional, si bien es indispensable, también es impotente para crear el acuerdo necesario entre los hombres en torno a los derechos humanos. Marina coincide con Maritain cuando éste afirma que en el progreso moral de la humanidad, más que los sistemas filosóficos, ha sido fundamental el desarrollo experimental del conocimiento y de los sentimientos morales (Cfr. Maritain: 1952, 97). Esta constatación hace que considere de mayor importancia el reconocimiento público de los derechos humanos que la consecución de su fundamentación absoluta. Aún cuando existiere tal fundamento racional absoluto de los derechos humanos,

la tesis de Marina se centra en la posibilidad de afirmar su universal reconocimiento y desde ahí asegurar su universal respeto.

Es indiferente que la dignidad humana se fundamente en la condición de hijos de Dios (cristianismo), de creyentes (musulmanes), de seres vivos (jainismo, budismo), en la razón (Ilustración) o en la propia humanidad (confucianismo). Lo importante es que la fundamentación permanezca en el ámbito privado, y que la afirmación de la dignidad, del respeto, la realización de sus exigencias, se den en el ámbito público, universal, exento de discriminación (2001a, 219).

Lograr la afirmación y el reconocimiento de los derechos humanos, un reconocimiento que, como hemos visto (Cfr. Supra, 71), para que se pueda sostener debe ser avalado por la humanidad toda, invita a superar la pretensión de una fundamentación única y absoluta, aceptando los diversos modos en que los pueblos han logrado dar razón de la dignidad humana si con ello logramos coincidir en las conclusiones prácticas.

## **II.5.- Algunos elementos a favor de esta propuesta:**

Como confirmación de su propuesta, José Antonio Marina plantea que la misma supera exitosamente una serie de criterios que formula de manera paralela a los criterios científicos pero que para el caso de la ética son fundados en la percepción sentimental, y que permiten establecer cuáles proposiciones, normas y teorías morales están mejor corroboradas (Cfr. 1995, 92). Estos criterios son:

1. Criterio de la evidencia directa: según el cual aquellas proposiciones confirmadas por una evidencia perceptiva o sentimental, tienen mayor fuerza de evidencia a su favor. Sobre ello, Marina constata que los

seres humanos quieren tener derechos, echándolos en falta cuando pierden la posibilidad de su disfrute. Evidentemente, acá Marina se refiere no sólo al derecho entendido como poder moral, sino a su necesaria expresión en la ley civil (de la necesaria correspondencia entre ambas acepciones nos ocuparemos en el Capítulo III). Se trata, pues, de una suerte de “cumplimiento sentimental” de la afirmación, corroborado por la satisfacción de sentirse dueño de sí mismo que experimenta cada persona, además de los sentimientos de indignación, humillación y justicia, vinculados a la demanda de un trato digno.

2. Criterio trascendental: “si una proposición enuncia una condición imprescindible para que un hecho ocurra, y ese hecho ocurre, la evidencia a favor de la proposición es absoluta” (1998, 94). Al respecto, nuestro autor afirma que la idea de derecho es condición necesaria para la noción de justicia. Si la justicia consiste en “dar a cada uno lo suyo”, lo que le pertenece, ella exige como condición previa el ámbito del derecho como ámbito de la pertenencia. A la necesaria pregunta ¿qué nos pertenece?, ¿qué es lo nuestro?, nos responde ofreciéndonos una suerte de resumen de su “*Teoría de la inteligencia creadora*” (1998):

El hombre es una inteligencia computacional que se autodetermina. Al construir su libertad se hace dueño de sus actos, y al concebirse como Yo, se convierte en dueño de su Yo. Un ser que es dueño de su Yo es lo que se llama persona. La evidencia de que soy dueño de mí mismo hace que me perciba y comprenda como persona. Podría encerrarme en la

exaltación de mi propia autonomía, constituirme como reino de taifa, afirmarme como única persona y único poseedor de derechos, si la razón no me forzara a admitir las evidencias ajenas. Los demás hombres tienen también conciencia de su libertad, son dueños de sí mismos, son personas (234).

Poder afirmar la justicia, el dar a cada quien lo suyo, exige el reconocimiento del derecho; un reconocimiento que no se limita a mi propia persona como poseedor de derechos, sino que en el reconocimiento de los otros como dueños de su libertad, la razón me lleva a reconocerles también como personas, poseedores de derechos.

3. Criterio de coherencia: una proposición queda invalidada si en ella se encuentran contradicciones internas, a la vez que resulta mejor corroborada cuando es coherente con el resto de las proposiciones postuladas. Al respecto, Marina plantea que su propuesta se ve corroborada por la búsqueda universal de derechos de la que da cuenta la historia de la cultura; al desarrollo de esta prueba dedicará su libro *“La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política”* (2000b), escrito junto a la profesora María de la Válgoma, en el que realiza una suerte de revisión histórica de distintos procesos, intentando una lectura transversal que le permita confirmar esta búsqueda de una vida digna a través del disfrute de derechos como tarea descomunal llevada adelante por la inteligencia práctica. A nivel interno, encuentra que la noción de derecho formulada coincide con lo que es sabido sobre la experiencia moral de los diversos pueblos, si

bien no siempre dicha experiencia es formulada en clave derecho. Por otra parte, esta concepción se relaciona tanto con la intersubjetividad, como con la noción de deberes que plantea.

4. Criterio de la previsión: “la fuerza de evidencia de una proposición ética depende de las consecuencias que produce” (1998, 96). A favor de la superación de este criterio esgrime el hecho histórico de que una vez que los seres humanos han disfrutado de un derecho no quieran perderlo, siendo vividos los retrocesos en el disfrute de los derechos como pérdidas que luego son corregidas.
5. Criterio de progreso: una teoría ética está mejor corroborada cuando supone un progreso respecto de las otras teorías en lo que respecta a su poder explicativo y a la capacidad para resolver problemas proponiendo formas más inteligentes de relacionarse. Al respecto, sostiene:

... la afirmación de los derechos es un progreso teórico, porque integra los dos grandes proyectos morales: la felicidad y la justicia. Permite desarrollar una teoría del sujeto, de la inteligencia, del deber, y prolongar la actividad inventora de nuevos derechos (1998, 124).

La concepción de derecho postulada por Marina, permite integrar en su desarrollo tanto la noción de felicidad, entendida como el sentimiento producido por el logro de nuestras metas, como la de justicia, entendida como felicidad objetiva o política, en tanto supone las condiciones necesarias para el desarrollo de los diversos proyectos de felicidad subjetiva.

## II.6.- Un proyecto histórico:

La comprensión que sobre los derechos humanos tiene José Antonio Marina obedece al intento que atraviesa toda su obra en el sentido de generar un sistema sin metafísica. En ese marco, y superando una línea claramente presente en sus primeros escritos de un ser humano que se auto-construye a partir de sus ideas en un proceso de difícil negociación con la realidad, en los libros que escribe a partir del año 2000 da paso a la incorporación de la historia en el desarrollo del pensamiento ético. Así, por ejemplo, en "*Dictamen sobre Dios*" (2001a), nos dice:

La historia es el gran banco de pruebas de la ética. Una de las razones de que los filósofos no hayan hecho progresar la ética es su empeño en dedicarse a estudiar la ética de otros filósofos en vez de estudiar las morales concretas, sus modos de resolver los conflictos, los fracasos y triunfos, su evolución, el modo como los cambios culturales han influido en ellas. La ética ha de elaborarse inductivamente, como la ciencia. Encontramos en ella (la historia) las mismas etapas que en el quehacer científico: un momento inventivo y un momento justificativo. Millones de intentos, de tanteos, de rechazos, de críticas, de ajustes, de debates, de equivocaciones, de víctimas, hacen emerger modos de vida más deseables. Creemos que universalmente deseables (212-213).

La ética no puede obviar las creaciones morales de los pueblos, ha de partir de ellas, reconocer sus aportes y puntos de encuentro, intentar una formulación transcultural. Se hace necesario, por tanto, recuperar el papel de la experiencia histórica desarrollada por los diversos pueblos en la fundamentación de los sistemas normativos; volver la mirada sobre las distintas soluciones que las culturas han propuesto ante los problemas morales, comparándolas y tratando de identificar criterios de valor. A

propósito de esto, en *“Los sueños de la razón: Ensayo sobre la experiencia política”* (2003), plantea:

Creo que es necesario elaborar las normas éticas y políticas a partir de la experiencia. Justificarlas no en la teoría sino en la acción... Creo que tanto la ética como la política son saberes inducidos extraídos de una experiencia que cuanto más intensa, extensa, variada y crítica, más posibilidades de acertar ofrecerá. Los sistemas normativos –la ética, el derecho, la política– se basan sin duda en principios, pero esos principios no han sido descubiertos por una intuición mágica, ni por una actividad puramente racional que los deduzca de unos pocos axiomas evidentes, ni tampoco han descendido del cielo como el pedrisco, sino que son el resultado de una tesonera búsqueda hecha por personas de carne y hueso que se jugaron la piel en el empeño. Esta búsqueda convierte a la historia en el gran banco de pruebas –con frecuencia terrible- de las concepciones normativas de la humanidad (11-12).

Hemos de recordar que la noción de derechos humanos formulada por Marina, así como su teoría ética, responden a la misma pretensión de la totalidad de su proyecto, de formular un sistema sin referencias metafísicas. Por ello, después de haber fijado su mirada en la inteligencia humana, acude a la historia con sus múltiples experiencias, logros y fracasos; historia en la que el ser humano se ha ido creando y reconociendo a sí mismo.

Desde esta perspectiva, según el autor que estudiamos, su propuesta en torno a los derechos humanos se ve corroborada por la búsqueda universal de tales derechos de la que da cuenta la historia de la cultura. Marina afirma que esta búsqueda de una vida digna a través del disfrute de derechos es una tarea descomunal llevada adelante por la inteligencia práctica a lo largo de la historia, en la que progresivamente va produciendo modos de vivir que se aproximan más a la felicidad (Cfr. 2003, 195).

La inteligencia está impulsada por una teleología implacable. Busca la felicidad... La humanidad, por distintos y convergente caminos, ha

descubierto que el modo más seguro y eficaz de conseguir la felicidad y la justicia es afirmando el valor intrínseco de cada ser humano... no se trata de una realidad, sino de un proyecto. El hombre no es libre, pero sería bueno que lo fuera. El hombre no es racional, pero sería bueno que lo fuera. El hombre no es digno, pero sería maravilloso que lo fuera (2003, 206).

La historia daría prueba de que el reconocimiento y la defensa de los derechos individuales previos a la ley y a la organización social representa la mejor manera de lograr la felicidad objetiva, es decir, la justicia; con ello, además, se satisface una aspiración universal, dado que, según nos dice en *“La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política”* (2000b), nadie que sepa lo que significa tener derechos quiere verse privado de los mismos (Cfr. 191). A propósito de lo que venimos diciendo, resulta interesante destacar que Marina se refiere a este libro como una fundamentación genealógica de la felicidad política (Cfr. 2000b, 32).

## **II.7.- Sobre la universalidad de los derechos humanos:**

Si, como hemos dicho, para José Antonio Marina los derechos son un poder de actuar no fundado en la sola fuerza del sujeto, sino que obtienen la fuerza capaz de ampliar la capacidad de actuación del ser humano a partir del reconocimiento activo de la comunidad, tal afirmación de derechos obliga a una integración en un sistema interminable de reciprocidades establecido entre todos los seres humanos, reconociéndose mutuamente como seres digno, poseedores de derechos (2000b, 196).

¿Cuáles tienen que ser los límites de la comunidad?... La humanidad entera. La lógica interna de la nueva noción de derecho lo exige por dos razones:

1. Porque hemos fundado en la persona la posesión de derechos, para librarnos así de la arbitrariedad.
2. Porque tenemos la experiencia histórica de que toda discriminación es peligrosa, por lo que es más seguro afirmar la universalidad (2000b, 199).

El sistema de reciprocidades debe ser universal e incondicionado para que cumpla su cometido. De haber algún tipo de selección de los beneficiarios, ello implicaría un sectarismo, una exclusión injustificada, con lo que se quebraría la coherencia del sistema: “La búsqueda de la evidencia intersubjetiva no puede detenerse. Sólo la participación de todos los afectados puede dar cumplimiento a este dinamismo” (1995, 114). Y, evidentemente, afectados son todos los seres humanos. Se tratará, por tanto, de derechos universales. El reconocimiento de los derechos, su pleno disfrute, conlleva desde esta perspectiva, la necesaria afirmación de su universalidad como condición de posibilidad de su sostenimiento.

Mi inviolabilidad sólo está asegurada si no depende del arbitrio de nadie. Quiero que mis derechos sean universalmente reconocidos, pues es la única manera de que sean firmes. Para que mi dignidad esté asegurada tiene que ser universalmente admitida. Es el deseo lo que me lleva a la universalidad. Otros muchos elementos, sentimentales o cognitivos, podrán reforzar esta primera evidencia, que quedará, sin embargo, como fundamento... El fundamento subjetivo sería mi deseo de dignidad; el fundamento objetivo, la capacidad de que, mis derechos sean reconocidos: la inteligencia y la libertad (1995, 124-125).

Con relación a la manera de lograr en la práctica la universalidad de los derechos humanos, tema sobre el que de manera especial queremos fijarnos en este trabajo, resulta de particular interés el que Marina reconozca explícitamente que la mejor solución en el conflicto que se presenta entre la

pretendida universalidad de los derechos y el pluralidad de culturas que constituye nuestro mundo, es repensar los derechos (Cfr. 2001a, 268) y legitimarlos (2000b, 233) desde cada una de esas culturas. Es taxativo cuando agrega: “¿Tenemos que imponerlos a la brava?... Por la fuerza, no. Por la convicción... La experiencia histórica muestra que el apresuramiento acaba produciendo un colosal retraso” (2003, 234). En este sentido, la propuesta de Marina se aleja de la imposición a través del poder de la fuerza, apostando a que el proyecto se vaya construyendo desde abajo, a través del diálogo, de la deliberación continua (Cfr. 2003, 185). Con ello, también toma distancia de la postura de los culturalistas, quienes según él:

... convierten el mito de la cultura en el criterio moral supremo, con absoluto desprecio de la persona. Agitan el fantasma de una homogeneidad castradora, cuando de lo que se trata es de un enriquecimiento cualitativo (2000b, 279).

Marina cuestiona toda pretensión por someter a la persona en función de instancias supraindividuales que se abrogan derechos que se antepondrían a los derechos personales. No niega Marina la necesidad de afirmar la dimensión colectiva del ser humano, y que para resguardar el ejercicio propio de dicha dimensión sea necesario afirmar derechos, pero dichos derechos han de ser afirmados como derechos de las personas en cuanto tales y no de las distintas instancias colectivas (Cfr. Marina: 29/XII/2000, S/P).

Si cada cultura proporciona un cierto elenco de significados, expectativas, metas, intereses y valores, influyendo en el repertorio afectivo

de sus miembros y describiendo un mundo peculiar como resultado de sus preferencias (Cfr. 1996, 137), todos estos han de ser elementos a tomar en cuenta en el diálogo e intercambio propuesto como solución a la necesidad de ir construyendo una propuesta transcultural que ilumine, someta a crítica y a la vez revitalice las distintas propuestas morales, a partir del universal reconocimiento de la dignidad entendida como posesión de derechos.

En síntesis, los pasos de la argumentación de José Antonio Marina a favor de la existencia de los derechos humanos, tal y como él mismo los presenta en su obra "*Ética para Náufragos*" (1995), son:

- 1) Todo ser humano quiere tener derechos, 2) los derechos implican la colaboración de los demás y las relaciones de reciprocidad, que llamamos deberes, 3) el orbe de los derechos exige su universalidad, 4) la dignidad de la persona es una afirmación incondicionada (120).

Desde Marina se afirman, pues, los derechos como un proyecto de la inteligencia, atractivo para todo ser humano, que tiene como condición de posibilidad su universalidad y que demanda su permanente afirmación y compromiso dado que se sostiene sobre la propia apuesta que hagamos a su favor. Los derechos no se encuentran en la naturaleza, son una creación humana para resguardar la dignidad y enfrentar nuestra gran vulnerabilidad. Un proyecto susceptible de ser universalizado a través del uso racional de la inteligencia, y que al mismo tiempo exige un compromiso permanente a su favor tanto a nivel personal como colectivo para que pueda ser llevado adelante.

**CAPÍTULO III**  
**APORTES DE LA NOCIÓN DE DERECHOS HUMANOS**  
**DE JOSÉ ANTONIO MARINA**

Después de haber presentado los términos del debate en torno a la posibilidad de afirmar la universalidad de los derechos humanos en medio de la multiculturalidad que constituye nuestro mundo, y de aproximarnos a la noción de derechos humanos formulada por José Antonio Marina, nos proponemos en este capítulo desarrollar los aportes que esta noción hace a dicho debate, planteado en el marco del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, evaluando sus potencialidad y límites, y tratando de formular posibles caminos que a partir de tal noción son susceptibles de ser desarrollados a futuro para lograr la universalidad de los derechos humanos en un mundo pluricultural. Al pensamiento de Marina adosamos la reflexión convergente de otros autores respecto al tema.

La mayor fortaleza de la propuesta en torno a los derechos humanos expuesta por José Antonio Marina es que la misma ofrece un marco de comprensión para tales derechos que permite que la pluralidad de motivaciones para su afirmación puedan coexistir sin excluirse mutuamente. Al postular Marina la idea de derecho como invención, como proyecto de la inteligencia, permite que la misma pueda ser asumida desde las distintas cosmovisiones y antropologías propias de las diversas culturas. La concepción de derechos humanos formulada por Marina presenta un proceso

que hace posible ir avanzando hacia un consenso abierto y flexible, siempre revisable, que va más allá de lo establecido por la norma en un momento dado.

En la propuesta de Marina, los derechos humanos son entendidos como creaciones histórico-culturales, como invenciones humanas formuladas con el fin de permitirnos vivir más allá de la naturaleza. Los derechos son, para este autor, la invención de la manera más inteligente de vivir humanamente (Cfr. 1998, 236), la manera más inteligente de ser inteligente, y por ello un proyecto susceptible de ser universalizado a través del convencimiento a todo ser inteligente; la posesión de derechos, la dignidad, es una idea irremediabilmente atractiva (Cfr. Marina: 1995, 105), y, por lo mismo, puede de ser universalizada a través del intercambio. Así, el consenso logrado a través del diálogo intercultural como camino para alcanzar la universalización de los derechos humanos es una idea implícita en la concepción misma que de tales derechos propone Marina. Esta apuesta por la palabra a favor de los derechos humanos ha sido defendida también por otros autores hispanos, entre los que se encuentra Raimon Panikkar:

¿Cuál es el instrumento, el medio que la naturaleza ha dado al hombre para que defienda sus derechos? —se pregunta el sabio mallorquín (Ramón Llull). Es la lengua, se nos dice, con la que el hombre habla, la retórica de los antiguos, el arte de saber hablar, de presentar las cosas en este diálogo duological (Sic) donde la dinámica de la palabra se va desarrollando para llegar al consenso. Lo podríamos llamar *logokratia*: el cultivo de la palabra, aquella palabra que rompe el silencio, que crea hablando, que no repite lo que se ha dicho en la escuela, la televisión o que está escrito en los diccionarios (Panikkar: 1999, 206).

La palabra, el diálogo, se presentan como el gran instrumento humanizador a través del cual nos hacemos personas en el encuentro con el otro; el que hace posible superar la violencia como forma de resolución de las diferencias; el que nos permite crecer desde el acercamiento a lo diverso.

En la misma línea de afirmar los derechos desde la posibilidad humana de avanzar hacia figuras de humanidad propuestas y deseadas, parece estar Richard Rorty cuando en su artículo "*Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad*" afirma:

Hoy en día decir que somos animales astutos no es decir algo filosófico y pesimista sino algo político y esperanzador, a saber: si podemos trabajar juntos, podemos convertirnos en lo que seamos lo suficientemente listos y valientes de imaginar. Así, la pregunta de Kant "¿Qué es el hombre?" se convierte en "¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?" (1998, 126).

De esta manera, Marina propone la necesidad de reconocer que los derechos humanos, al igual que el resto de nuestras producciones culturales con capacidad de impactar y gestar realidades en el ámbito político y jurídico, son inventos, ficciones que formulamos desde nuestra propia experiencia y en función del ideal postulado, y desde las cuales intervenimos en el proceso de construcción de la realidad (Cfr. Flores: 2000, 20). Como bien dice Marina, el reconocerles su carácter de invención no implica el que las mismas sean menos adecuadas en el proceso de construcción social (Cfr. Marina: 1995, 229); por el contrario, reconocer los derechos como una invención, como proyecto a ser llevado adelante, nos previene de falsas seguridades en las

que se incurriría en caso de considerarlos como algo dado. En el mismo orden de ideas se expresa Bulygin cuando afirma:

Por eso, la fundamentación de los derechos humanos en el derecho natural o en una moral absoluta no sólo es teóricamente poco convincente, sino políticamente sospechosa, pues una fundamentación de este tipo tiende a crear una falsa sensación de seguridad: si los derechos humanos tienen una base tan firme, no hace falta preocuparse mayormente por su suerte, ya que ellos no pueden ser aniquilados por el hombre (Bulygin: S.F., 83).

Consideramos que otra fortaleza presente en la propuesta de José Antonio Marina la constituye el que dicha propuesta no hace caso omiso del proceso histórico en que los derechos han ido apareciendo, asumiendo una concepción dinámica de los mismos. Entender los derechos humanos como proyecto de la inteligencia a ser concretado en la práctica política y cultural de los pueblos permite reconocer el carácter fundamental que en la consecución de los mismos han tenido y siguen teniendo las diversas luchas sociales libradas por los distintos pueblos a lo largo de la historia, y que han permitido que sean incorporados a los sistemas jurídicos vigentes en dichos pueblos, con lo cual se ha hecho posible exigir su respeto por parte de los Estados. Asumirlos de esta manera nos permite también estar atentos al hecho de que los derechos vienen influidos por las condiciones históricas en que surgen y se desarrollan, y por el proceso de autocomprensión que el ser humano va teniendo en ese mismo a lo largo de la historia.

En este sentido, cualquier intento por responder a la pregunta en torno a la viabilidad de un sistema normativo de carácter universal ha de realizarse sobre la base de las muy concretas condiciones que atraviesan los procesos

históricos. Más allá de desarrollos en el mundo de las ideas puras, toda reflexión que pretenda indagar en torno a la posibilidad de establecer un conjunto de derechos con validez universal ha de asumir los contextos que enmarcan y definen la realidad de nuestro mundo.

En este marco, más que formular una fundamentación absoluta, José Antonio Marina, desde una postura que podemos calificar de pragmática, empeñada en brindar su aporte para el logro de los objetivos trazados, se preocupa por fortalecer la cultura de los derechos humanos y por hacer universalizable su respeto, presentando para ello una formulación coherente y razonable de lo que pretende sostener. Desarrolla una concepción flexible de los derechos, capaz de brindar un marco común en el que las distintas tradiciones se puedan encontrar sin renunciar a sí mismas, haciendo posible su proceso de universalización. En esa misma perspectiva presenta Richard Rorty la tarea de la filosofía, en el artículo ya antes citado dedicado a los derechos humanos:

Pensamos que la máxima aspiración de la filosofía es compendiar nuestras intuiciones culturales sobre lo que debe hacerse en distintas situaciones. Dicho compendio se construye mediante una generalización de la cual pueden deducirse aquellas intuiciones, con la ayuda de proposiciones no polémicas. La generalización no sustenta nuestras intuiciones sino que las compendia (1998, 121).

Por el contrario, creemos que plantear, como lo hacen las doctrinas filosóficas de corte iunaturalista, la universalidad de los derechos humanos como una característica inherente a los mismos, entendidos estos derechos como derivados de una determinada concepción metafísica o de la

naturaleza humana, más que favorecer su efectiva universalización actúa en su contra al amarrar la noción de derechos humanos a una concepción específica de ser humano. Todo ello, en lugar de contribuir al proceso de universalización de los derechos humanos, frecuentemente se presenta como obstáculo a ser superado dado que no abre un espacio al reconocimiento y al diálogo con otras formas de pensamiento.

Por su parte, los intentos por construir un discurso universalista en torno a principios y derechos desde una formulación formal-procedimental, como por ejemplo la teoría ética de John Rawls o la ética del discurso, presentan en su contra el no tomar suficientemente en cuenta tanto las prácticas como los significados compartidos por las comunidades en que esos principios y derechos se han de aplicar, postulando, por el contrario, condiciones contrafácticas o bien situaciones ideales para establecer el carácter moral de lo que en ellas se acuerda. La propuesta de Marina supera este inconveniente toda vez que en la misma los derechos parten de aquello considerado como valioso en los distintos grupos humanos, accediendo al universalismo por vía del diálogo constructivo en el que se participa sin negar las propias condiciones particulares.

Puesto que los derechos son expresión de una determinada idea de justicia, la consecuencia práctica de situar los mismos por delante de toda idea sustantiva de bien sería la de no poder ofrecer una imagen de la vida buena y justa que precisamente se pretende promover (Colom: 1994, 45).

La forma en que José Antonio Marina concibe los derechos humanos puede ser entendida como la propuesta de un nuevo contrato en una

sociedad de carácter mundial, donde, en lugar de apelar a un gobernante para resguardar la garantía de los derechos, se apela a un poder mundializado constituido por la totalidad de los seres humanos con el fin de lograr el respeto por las condiciones mínimas que se entiende se deben exigir para todo ser humano. Esta renovación de la estrategia contractualista no apela a situaciones hipotéticas del pasado, sino que pretende evidenciar cómo del avance real del acuerdo en torno al disfrute de los derechos por parte de todos los seres humanos depende el que los mismos puedan tener viabilidad práctica.

La fuerza del contrato planteado proviene del interés de cada persona en hacerlo posible para poder disfrutar así de las condiciones que el reconocimiento de los derechos le ofrece (Cfr. 1995, 125). Los derechos serían por tanto las normas de una voluntad general (al estilo de Rousseau) para una sociedad que se entiende a sí misma como de carácter mundial. La fortaleza que posee la demanda por los derechos contenidos en dicho contrato proviene del hecho de que el mismo es producto de un consenso construido a partir de la búsqueda intersubjetiva de la mejor posibilidad pensada y sentida como proyecto de humanización. Ahora bien, por tratarse de un acuerdo universal, el mismo obliga a que esté formulado sobre la base de afirmaciones necesariamente generales. Así mismo, dicho acuerdo está sometido a un proceso de permanente discernimiento y construcción, no quedando descartada la posibilidad de futuras controversias en torno a su formulación.

Este proceso de diálogo y confrontación, puesto que pretende consecuencias a nivel cultural, político y jurídico, requiere ser desarrollado a diferentes niveles para que el mismo sea viable. Ciertamente los procesos de diálogo y acuerdo intercultural representan exigencias que deben ser enfrentadas desde los mismos Estados e instancias interestatales de carácter internacional; determinadas decisiones requieren ser tomadas desde las instancias de representación de los pueblos. Pero dicho proceso carecería de una base sólida y sustentable si al mismo tiempo no se avanza en distintos mecanismos de intercambio entre los pueblos que permitan ir superando las distancias y el mutuo desconocimiento; por otra parte, este proceso también exige ser asumido a nivel interpersonal a partir de las condiciones creadas por los niveles anteriores. Ciertamente, no nos estamos refiriendo a procesos de corto plazo ni exentos de grandes dificultades.

Por otra parte, consideramos que la noción de derechos humanos formulada por Marina acoge y supera el debate entre iusnaturalistas y iuspositivistas al que ya hemos hecho mención (Cfr. Supra, 55). Al concebir los derechos humanos como derechos que han de ser positivados en el orden normativo para que puedan gozar del carácter propio de toda ley, pero a la vez fundados en el ámbito moral de donde proviene la urgencia por hacerlos exigibles, se acogen e integran los aspectos centrales de cada una de estas dos posturas. A la vez, Marina incorpora a su reflexión el dinamismo que imprime en el proceso de reconocimiento de los derechos humanos el poder social, dado que entiende que el paso entre la exigencia moral y el

reconocimiento legal se da gracias a la presión que ejercen los propios pueblos a través de diversos movimientos sociales y políticos que pugnan por hacerlos exigibles y así poder acercarse a su disfrute. De ello da cuenta a lo largo de toda su obra "*La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política*" (2000). Así, el poder político media entre la moral y el derecho, lo que según Peces-Barba constituye un elemento clave de los derechos humanos (Cfr. Peces-Barba: 1991, 94).

Por otra parte, la propuesta ética de Marina, y dentro de ella su modo de concebir el proyecto de los derechos humanos, tiene como punto a su favor el que la misma no escinde al ser humano considerándolo exclusivamente desde su racionalidad, incorporando a su reflexión la dimensión sentimental. A la hora de pretender la universalidad de los derechos humanos, entiende que dicho proyecto exige no sólo ser pensado por todos, sino también ser sentido por todos. Si bien entiende por uso racional de la inteligencia el modo de pensar que busca evidencias intersubjetivas, logradas a partir de la confrontación con los otros, la razón no es sólo la capacidad de razonar, de sacar conclusiones de unas premisas, sino el proyecto de pasar de las verdades privadas a las verdades universales (Cfr. 2001a, 117), y esas verdades no suponen sólo el orden de lo pensado, sino también de lo sentido.

Así, si bien es claro al afirmar que el uso racional de la inteligencia se concreta en la búsqueda de evidencias compartidas, intersubjetivas, y que dicho uso racional de la inteligencia es capaz de librarnos de la tiranía de la

fuerza e instaurar el orbe de la dignidad humana (Cfr. 2001a, 179), en Marina el uso racional de la inteligencia se refiere a una inteligencia también afectiva (Cfr. Supra, 59).

Dado que parte de una concepción del ser humano en el que razón y sentimiento se integran y en la que los sentimientos, el pensamiento, la acción y el entorno se modifican unos a otros (Cfr. 1996, 27), Marina estaría de acuerdo con pensadores como Rorty, quienes han insistido en la necesidad de vincular la difusión de la cultura de los derechos humanos con el progreso de los sentimientos y por tanto insistir en una necesaria educación sentimental (Rorty: 1998, 132). Sin embargo, debido a la misma concepción integradora de sentimiento y razón desde la que concibe al ser humano, Marina no estaría de acuerdo con Rorty cuando éste, quizá incurriendo en un nuevo tipo de reducción, afirma lo siguiente:

El trabajo de cambiar las instituciones morales se efectúa mediante la manipulación de nuestros sentimientos y no del incremento de nuestro conocimiento... La emergencia de la cultura de los derechos humanos no parece deber nada al incremento del conocimiento moral y en cambio lo debe todo a la lectura de historias tristes y sentimentales (Rorty: 1998, 122-123).

Al incorporar la dimensión sentimental a su propuesta ética y por tanto a su modo de concebir los derechos humanos y, dentro de ello, a su manera de entender el proceso de universalización de los mismos, hace un llamado de atención sobre el papel que juega la educación sentimental. Recordemos que para Marina la creación ética sólo será posible en la medida en que se fortalezcan los sentimientos que nos unen a los seres humanos (Cfr. Marina:

1995, 218). Se debe por tanto poner la inteligencia al servicio del sentimiento para ayudarle a cumplir los proyectos creados a partir de valores pensados (Cfr. Marina: 1996, 234); concretamente, el proyecto de una humanidad que decide vivir en el orbe ético definido por el reconocimiento de los derechos humanos.

En el marco de los que venimos desarrollando, resulta de interés atender a lo que afirma Norberto Bobbio, según el cual:

Hoy la teoría política distingue sustancialmente dos formas de control social, la influencia y el poder, entendiendo por influencia el modo de control que determina la acción del otro incidiendo en su elección, y por poder el modo de control que determina el comportamiento del otro colocándolo en la imposibilidad de actuar de otra manera (1982,146).

En este sentido, todo el trabajo de educación moral que implica reforzar los sentimientos a favor del respeto y la promoción de los derechos de todo ser humano forma parte del esfuerzo por influir en sus decisiones y desde ahí ejercer un poderoso mecanismo de control social a favor de la dignidad humana.

Ahora bien, más allá de las ventajas que esta propuesta presenta sobre otras, cabe preguntarse si la noción de derechos humanos formulada por Marina permite superar la crítica formulada a la concepción desarrollada en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, según la cual dicha concepción responde al individualismo propio del pensamiento liberal y conlleva un enfoque atomístico del ser humano característico del pensamiento occidental. Al respecto, es preciso afirmar que el pensamiento

político de este autor responde al esquema occidental según el cual el vínculo social es producto de la decisión de seres humanos autónomos:

Los seres humanos quieren el bienestar y el aumento de sus posibilidades. Para conseguirlo, la inteligencia tiene que aprender a resolver los inevitables conflictos que encizañan la convivencia, y ampliar los poderes individuales. He de advertir que ninguno de estos fines puede alcanzarse en solitario. Por eso los hombres se asocian (2001a, 211).

Sin embargo, su concepción antropológica no es en absoluto individualista, toda vez que Marina entiende el proceso de humanización como un proceso relacional. En este sentido, para el autor: “la autonomía personal sólo puede construirse dentro de un proyecto social... sólo podemos ser libres viviendo en sociedad” (2001b, 128). El que la noción de derechos humanos propuesta parta de esta forma de comprender al ser humano, la hace cercana a discursos propios de tradiciones no occidentales formuladas a partir de concepciones no individualistas.

Marina entiende la dignidad humana como posesión de derechos que para poder ser asegurados exigen del reconocimiento de la comunidad; tal concepción de los derechos hace que el reconocimiento de la dignidad humana exija que la misma sea entendida en el marco de un sistema de reciprocidades que para ser valedero ha de tener un alcance universal (Cfr. 2000b, 196). De esta manera Marina se separa de una noción de dignidad solipsista, lograda de espaldas o a costas de la dignidad del otro. En Marina la dignidad deja de ser un atributo del ser humano en tanto que individuo aislado, pasando a conformarse a partir de la relación en la cual hacemos

posible nuestra humanidad en relación con otros seres humanos. En este proceso de humanización recíproca nos vamos haciendo cargo de nuestra común humanidad, toda vez que el ser humano se constituye como tal sólo en relación con los demás.

Esta forma de concebir los derechos y la dignidad humana matiza y condiciona la posición antes expresada por Marina, según la cual son sujetos autónomos los que constituyen en un segundo momento la sociedad (Cfr. Supra, 102); desde esta perspectiva, no hay persona sin comunidad; ciertamente, tampoco puede hablarse de una preeminencia de la comunidad sobre la persona, dado que ambas se condicionan recíprocamente. Concebir la dignidad del ser humano a partir de su relación con los otros y no a partir de una noción de sujeto individual significa una clara toma de distancia de la forma en que la dignidad es entendida en el Estado liberal de Derecho (Cfr. Pérez-Luño: 1989, 282).

Así, a la necesaria pregunta sobre si la noción de derechos humanos formulada por José Antonio Marina supera el occidentalismo criticado a la concepción tradicional del Derecho Internacional puede responderse que dicha noción es una versión occidental de los derechos pero que permite entender los mismos desde una permanente apertura a lo universal. Marina formula su propuesta de derechos humanos desde el universo teórico y simbólico que la reflexión occidental le ha entregado y de la que forma parte; de ello da cuenta su apelación a la razón, a la forma de concebir la relación de la persona con respecto a la comunidad, etc. Sin embargo, al mismo

tiempo su concepción de los derechos no como algo dado y fundado en determinadas realidades preexistentes, bien en el ser humano, bien en la naturaleza o en la trascendencia, sino como posibilidad a ser conquistada, como proyecto elaborado por la inteligencia en su búsqueda de una vida digna, permite abrir canales de diálogo entre el pensamiento occidental y otras formas de concebir los derechos a partir de tradiciones propias de otros contextos.

### **III.1.- Una concepción común pero plural de los derechos humanos:**

Ahora bien, concebir los derechos como proyecto de la inteligencia a ser conquistado a partir de la búsqueda razonada del argumento más convincente (aquel que ofrece la respuesta más razonable a una inteligencia afectiva orientada al logro de la felicidad), exige del mismo el mantenerse abierto a nuevas formulaciones, nuevos contenidos que pueden ser aportados a partir de la experiencia de otras culturas, no dando por supuesto que la formulación de los derechos hecha a partir de la experiencia histórica de occidente sea la única y mejor de las propuestas posibles. Es necesario mantener abierto el intercambio en el proceso de configuración de aquello que se ha de considerar como parte del cuerpo de los derechos.

Si bien es cierto que la concepción actual de los derechos humanos se fraguó en el marco cultural propio del occidente ilustrado, entender los mismos como proyecto de la inteligencia en su permanente búsqueda de

evidencias compartidas (universalmente compartidas), exige mantener abierto el diálogo con la experiencia propia de otras culturas y tradiciones. Si bien la idea de dignidad humana es, a su entender, “un modelo de humanidad irremediamente atractivo a toda inteligencia” (Marina: 1998, 233), la misma se expresa de muy diversas formas en los distintos contextos culturales: no todas las culturas expresan de la misma manera ni con las mismas consecuencias el particular respeto debido a la persona humana.

De la mano de Marina nos hemos ido acercando a la apuesta por una concepción común pero plural de los derechos humanos, por la construcción de universalismo contextualizado, en la misma línea que ya habían asomado las Conferencias Regionales de Bangkok y Túnez, previas a la Conferencia Mundial de Viena sobre Derechos Humanos.

Dado que para José A. Marina la ética es una creación de la inteligencia humana consistente en un proyecto de moral transcultural y universal que tomando las creaciones válidas de las distintas morales históricas las universaliza a través de un acuerdo en el que todos los seres humanos se pueden reconocer (Cfr. *Supra*, 64), en su formulación en torno a los derechos humanos propone partir del pluralismo que es propio de nuestro mundo, entendiendo la universalidad no como algo dado, sino como horizonte, como meta a la cual tender a través del consenso intersubjetivo, recuperando el papel de la experiencia histórica en la fundamentación de los sistemas normativos y particularmente de los derechos humanos, indagando las soluciones que las distintas culturas han dado ante los problemas morales,

comparándolas y tratando de identificar criterios de valor (Cfr. Supra, 86). Ahora bien, si ello es así, para que podamos hablar realmente de construcción de un consenso a partir del diálogo entre las diversas tradiciones culturales es necesario reconocer como punto de partida que la protección de la dignidad que subyace al espíritu de los derechos humanos forma parte del patrimonio ético común de la humanidad -no así la formulación actual de dichos derechos en los términos en que es recogida por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos- y que todas las culturas presentan elementos valiosos que de perderse se vería afectada toda la humanidad (Cfr. Monzon: 1992, 118).

Se trata, por tanto, de reconocer las diversas experiencias de las distintas culturas, apreciando en ellas cómo la idea de dignidad está presente, en lugar de partir de una idea abstracta de la misma y de los valores a ella vinculados (Cfr. Herrera: 2000, 63). Se apuesta, por tanto, a la posibilidad de construir un consenso en torno al respeto de determinados principios básicos a través del diálogo intersubjetivo, en el que se expresen las múltiples aproximaciones al reconocimiento de los derechos que puedan existir, cada una susceptible de una determinada forma de ser justificada y a la vez consciente de su propia relatividad, y por tanto susceptible de entrar en diálogo con otras aproximaciones.

Hablamos mejor de un universalismo que no se imponga, de un modo u otro, a la existencia y a la convivencia interpersonal e intercultural. Si la universalidad no se impone, la diferencia no se inhibe (Herrera: 2000, 76).

Una constatación significativa es que la universalidad de la ética, y concretamente de los Derechos Humanos, en la forma en que ha sido entendida hasta ahora, es excesivamente simplista y, cuando menos, problemática. Es necesario fundar los Derechos Humanos sobre una base que relea críticamente la historia concreta de los pueblos, sus culturas y necesidades, sus diferencias. Marina se muestra totalmente de acuerdo con la necesidad de “legitimar los derechos humanos desde cada una de las culturas” (Marina: 2000b, 233), repensándolos desde cada cultura (Cfr. Marina: 2001a, 268). Hemos, pues, de considerar lo universal como la unidad en lo diverso. En este proceso, nos apuntamos por la posibilidad del recurso al diálogo racional, entendiendo “racional” en los términos en que lo propone el propio Marina (Cfr. Supra, 62) como forma de acceso a la pretendida universalidad (Cfr. Marquínez: 1992: 51).

Nos interesa desentrañar la crítica a la universalidad que proviene de otras culturas, culturas en gran parte basadas o inseparables de la religión, como el islamismo, el hinduismo, el budismo, el confucianismo o las culturas africanas. Culturas en las que todavía no se ha conseguido disfrutar de los derechos humanos. Y nos acercamos a esas culturas sin ninguna prepotencia, con un gran deseo de comprender sus razones, sus críticas y ver lo positivo que nos ofrecen (Marina: 2000b, 232).

Al considerar que los distintos proyectos de humanización, en función de los cuales hombres y mujeres realizan sus decisiones, se construyen sobre la base de variables social e históricamente condicionadas, el logro de la universalidad en sistemas morales sólo es posible a partir de las distintas formas concretas en que el hombre se autocomprende como realizado en el marco de su propia cultura, partiendo de lo que estos sistemas tengan de

universalizable. Cada derecho ha de realizarse de manera diferente en función de las particularidades culturales, pero sin que ello implique una lectura tan amplia de su realizabilidad que pueda llegar a justificar el contradecir lo que se ha llegado a consensuar como derecho. En esta misma dirección apunta, desde la perspectiva de las capacidades humanas, Martha Nussbaum cuando en respuesta a lo que considera legítimos temores de universalismo, propone el criterio de “realizabilidad múltiple” (Nussbaum: 2002, 154).

La propuesta que venimos presentando, en la que la noción de universalidad actúa como aspiración reguladora, implica la necesaria apertura al diálogo como forma de confrontación, a la discusión racional como camino por el que, respetando las características particulares de cada propuesta ética y de la cultura que la ha gestado, sea posible ir conformando un cuerpo de derechos efectivamente reconocidos de manera universal. En el mutuo reconocimiento del otro en cuanto otro distinto a mí, que me posibilita el acceso a aspectos de la totalidad que desde mi esquema conceptual se escapan (De Sousa, 1997), se abre la oportunidad de establecer discusiones en las que cada uno ofrezca su aporte; negarme a la apertura al otro implica por tanto una forma de empobrecimiento de mi propia realidad.

Cada una de estas dimensiones de la dignidad humana corresponden a una particular “cosmología religiosa” o “cosmovisión global”. No estamos obligados a elegir entre éstas, pero debemos aprender a negociar los significados y valores que han inspirado con el fin de llegar a una construcción de lo humano que sea comunicable por encima de barreras

lingüísticas y culturales. Entonces estaremos menos inclinados a minimizar las dificultades que lleva consigo un diálogo acerca de la dignidad humana que no empieza con una visión previa unificada, sino que tiene en cuenta los puntos de partida fundamentales de las distintas tradiciones y los modos en que se presentan, tanto en el foro interno como en el ámbito público (Hogan y D'Arcy: 2003, 277-278).

Sólo a través del respeto mutuo será posible el reconocimiento universal de los derechos humanos por la vía del consenso construido a partir de los distintos procesos de los pueblos en función de los diversos aportes históricos, culturales y religiosos que las sociedades han hecho a lo largo de la historia al acervo común de la humanidad; lo que, dicho sea de paso, responde a una forma de universalidad ya contemplada en la Conferencia de Viena de 1993 al ocuparse de este tema (Cfr. Villán: 1995, 333).

Desde esta perspectiva, es necesario reconocer la universalidad de los derechos humanos no como punto de partida, como hecho dado, sino como meta, como horizonte hacia el cual caminar a través de diálogo intercultural. De esta manera, el lograr la aceptación universal de las normas del Derecho Internacional de los Derechos Humanos requiere ser asumido como un proceso histórico en cuyo seno, en lugar de pretender llegar a un todo homogéneo, las diversas normas tendrán también formas de expresión diferenciada en los distintos ámbitos culturales y sistemas jurídicos, siempre dentro del marco de valores y normas que se hayan consensuado.

Lo que sucede es que un nuevo universalismo no puede ya formularse siguiendo el modelo ilustrado, sino que –recogiendo la experiencia histórica- ha de buscar configurarse como no etnocéntrico, no parcial y no impositivo. Desde este punto de vista, un universalismo dialógico e igualitario, que reconoce a cada cual como sujeto de derechos en

función de su dignidad y de su calidad de interlocutor válido, es decir, como persona, es un buen candidato para la macro-ética o ética global que requerimos (Salvat: 2001, 31-32).

Martha Nussbaum, quien desde la perspectiva de las capacidades humanas se ha dedicado a reflexionar en torno a la posibilidad de afirmar valores universales haciendo para ello estudios de diversas culturas, particularmente en el continente asiático, afirma que “a pesar de que el término ‘derechos’ está asociado con el iluminismo europeo, las ideas que lo componen tienen profundas raíces en muchas tradiciones” (2002, 146). *En* ese mismo sentido, sostiene que los derechos humanos no son una exclusividad de occidente, pudiéndoseles respaldar desde varias perspectivas culturales (Cfr. Nussbaum: 2002, 147). Sin embargo, es necesario atender al hecho de que aun cuando las distintas culturas a lo largo de la historia han formulado de diferente manera la necesidad de brindar una forma particular de respeto y resguardo por el ser humano, no todas han expresado ese reconocimiento bajo la institución de los que hoy conocemos como derechos humanos.

Si bien la formulación actual de lo que se conoce como derechos humanos obedece al marco cultural de las revoluciones liberales del siglo XVIII, el desarrollo de una propuesta que busque su universalización no está necesariamente restringida al horizonte cultural occidental. El diálogo intercultural que pretenda concretar dicha propuesta ha de consistir, entre otras cosas, en la interpelación de unas tradiciones por otras, sin escamotear los presupuestos antropológicos subyacentes a cada tradición, ni los méritos

o las responsabilidades históricas que cada una ha tenido en este campo, desde la autocrítica sincera en cuanto su contribución al respeto y promoción de los derechos humanos (Cfr. Monzon: 1992, 119). Por su parte Xavier Etxeberría se refiere a este proceso de diálogo apelando a...

La necesidad de estimular interculturalmente las notas más humanizantes de las dimensiones ético-simbólicas de las diversas culturas, algo que puede tener diversos nombres (expresarse desde diversas ideologías), y que en la cultura occidental hemos llamado dignidad. El lenguaje y los símbolos, y con ello la "coloración" del sentido al que apuntan, así como determinados elementos específicos, pueden variar, pero esbozando a la vez –con riquezas y límites propios- el núcleo en el que fundar la universalidad de los derechos humanos (2002, 318).

Sobre este hecho y la manera como ha de ser entendido de cara a la posibilidad de afirmar la universalidad de los derechos humanos, resulta de interés la advertencia hecha por Otfried Höffe en su libro "*Derecho intercultural*" (2000):

Nuestra institución jurídica podrá reclamar una validez intercultural, e incluso universal, sólo si desliga la legitimación de las condiciones de su génesis. Si la persona ha de disponer de ciertos derechos realmente sólo en cuanto persona, las experiencias occidentales pueden tener sin duda un significado heurístico. Sin embargo, la fuerza de la argumentación radica exclusivamente en argumentos interculturalmente válidos, independientes de Occidente (181-182).

Reconociendo que la formulación en que se han expresado los derechos humanos obedece a la cultura occidental moderna, hacerlos aplicables a las distintas tradiciones socio-culturales que conforman la comunidad internacional exige que los mismos puedan ser traducidos a las diversas culturas, reformulando o complementando las Declaraciones y Convenciones que hacen parte del Derecho Internacional de los Derechos

Humanos para legitimarlos ante todas ellas, lo que sin duda no está exento de grandes complejidades. Sin embargo, no hacerlo implicaría pretender universalizar no sólo el espíritu de los mismos, sino también su forma de expresión desde los cánones y categorías bajo las cuales occidente les ha dado forma, con lo que la propuesta universalista incurriría en una forma de globalización hegemónica de una muy concreta cultura local. Un camino diverso lo constituye la propuesta por una concepción multicultural de los derechos humanos, organizada a partir de la interrelación de sentidos locales mutuamente inteligibles y en permanente diálogo (Cfr. De Sousa: 1997, 46), lo que permitirá llegar a un consenso realmente universal sobre principios-valores, pero también sobre normas que protejan la dignidad humana y que tengan legitimidad cultural en los distintos contextos. Dichas normas han de ser pluralmente inculcadas y han de estar basadas, por tanto, en justificaciones legales ampliamente aceptadas y reconocidas y susceptibles de ser implementadas desde formas legales también universales. En este sentido, el diálogo entre las diversas tradiciones culturales y sus formas de proteger la dignidad humana llega a exigir la reformulación tanto de la forma actual en que los derechos humanos están expresados en el marco del Derecho Internacional como de las justificaciones filosóficas que les han servido de fundamento, en la medida en que las mismas han pretendido ser absolutas. Nuevamente conviene atender a Höffe:

La filosofía sigue transformando el reproche del imperialismo cultural en una tarea filosófica, es decir, en una pregunta a la que todavía está faltando una verdadera respuesta. Se trata de la doble cuestión

fundamental que plantea todo discurso jurídico intercultural: ¿cómo se puede exigir a cada cultura y a cada época distinta una institución jurídica surgida en Occidente y, además, muy tarde? En primer lugar, ¿cómo habrá que concebir tal institución y, en segundo lugar, cómo realizarla, de manera que ella escape a la temida tiranía de lo general y reconozca lo particular en su propia particularidad, en lugar de dejarlo diluirse en lo general?... Sin duda que se podrán exigir los derechos humanos a todas las culturas sólo en el caso de que no exista una institución jurídica válida sólo en lo particular (Höffe: 2000, 180).

Se hace, pues, necesario que a partir de un proceso de diálogo intercultural se vaya construyendo una formulación que traduzca e interprete la idea de derechos humanos a partir de los valores de cada cultura; ello constituye, sin duda, una tarea compleja a ser enfrentada desde diversos espacios: la academia, los Estados, los organismos internacionales, entre otros. No puede dejarse de lado, además, que “las normas jurídicas no pueden concebirse ni explicarse sino con referencia a las sociedades históricas que las producen y a cuya regulación se orientan” (Pérez-Luño: 1995, 577). Por supuesto, en dicho proceso occidente también se enriquecerá de la propuesta cultural de otras tradiciones, y dicha riqueza a su vez redundará en una mejora en su propio cuerpo de legislaciones orientadas a brindar protección a la dignidad humana (Cfr. Carracedo: 2000, 155-156). Por otra parte, como consecuencia de lo afirmado se exige que la formulación de los derechos humanos que pretenda tener carácter universal ha de ser necesariamente abierta y no exhaustiva, en permanente construcción y revisión. A juicio de Norberto Bobbio, tal variabilidad ha sido una constante en la historia de los derechos humanos:

Respecto del contenido, es decir la cantidad y calidad de los derechos que enumera, la Declaración no puede exhibir ninguna pretensión

definitiva. También los derechos del hombre son derechos históricos, que emergen gradualmente de las luchas que el hombre lleva a cabo por su emancipación y de la transformación de las condiciones de vida que esas luchas producen. La expresión “derechos del hombre”, que es ciertamente enfática, puede inducir a error, porque hace pensar en la existencia de derechos pertenecientes a un hombre abstracto y como tal abstraído al flujo de la historia, a un hombre esencial y eterno de cuya contemplación derivamos el conocimiento infalible de sus derechos y deberes. Hoy sabemos que los derechos que denominamos humanos son el producto no de la naturaleza sino de la civilización humana; en cuanto derechos históricos son cambiantes, o sea susceptibles de transformación y expansión (Bobbio: 1982, 138).

Dado que los derechos humanos son un producto cultural, sometido a los procesos históricos, su configuración permanece necesariamente abierta y en constante cambio. No se trata por tanto de entidades puras e inmutables, sino sometidas a los vaivenes de la civilización humana. Así mismo, la formulación concreta del cuerpo de derechos consagrado universalmente ha de estar sometida a la diversidad en sus formas de expresión, a la vez que preocupada por el resguardo de las normas básicas consensuadas en orden a la protección de la dignidad humana. A partir de dichas normas generales, cada contexto formulará una expresión positiva del derecho en el marco del sistema de jurídico que le es propio.

Los intentos de síntesis, aunque necesarios, habrán de ser siempre provisionales, y respetando la realidad específica de cada tradición (so pena de incurrir de nuevo en el universalismo abstracto y uniformador) (Monzon: 1992, 126).

De esta manera, un universalismo contextualizado culturalmente se ofrece como salida al debate entre universalistas y culturalistas; el mismo es producto del proceso de intercambio entre tradiciones, en el que cada una presenta ante la otra las expresiones humanizantes desde las que dota de

sentido su propia realidad. Este es un proceso que se efectúa a partir de la aproximación fáctica a que están sometidas las diversas culturas a través de tanteos y varias formas de negociación. Una aproximación que, por lo demás, se lleva adelante a pesar de que a los grupos culturalmente diversos no les sea posible compartir las evaluaciones que motivan el sistema de valores que pueden llegar a compartir. Sin embargo, el reconocimiento de la no totalidad de la propia cultura de cara a los procesos y manifestaciones humanizantes, y por tanto el reconocimiento de la necesaria y provechosa apertura a otras formas culturales, sí parece ser una condición necesaria para que este proceso de intercambio sea posible (Cfr. De Sousa: 1997, 49). Cada cultura desarrolla unas potencialidades en el ser humano y deja otras en ciernes con las que entramos en contacto a través del diálogo intercultural. Si bien todas las culturas presentan alguna forma de expresar y reconocer la dignidad humana, y algunas lo hacen bajo la forma de los derechos humanos, al mismo tiempo, todas ellas son incompletas dado que no agotan el fenómeno humano en su diversidad de desarrollos posible; se hace necesario crecer en el reconocimiento de tal condición de incompletitud inherente a toda cultura, incluida la propia, como condición de posibilidad para la apertura a lo diverso en el diálogo intercultural y la superación de la fragmentación localista. Ésta ha de ser una de las tareas que debe enfrentar una educación sentimental –como la propuesta por Marina– orientada a favorecer el diálogo intercultural. Desde esta perspectiva, la diversidad cultural en lugar de atentar contra la consagración de los derechos humanos,

puede llegar a ser considerada como elemento a su favor (Cfr. Ferreira: 2001, 50).

### **III.2.- Los derechos humanos como proyecto en construcción permanente:**

Marina propone una afirmación creativa de los derechos humanos (Cfr. Marina, 1999); su construcción dinámica en el proceso histórico, tal y como había sido ya afirmado en la Declaración de Bangkok antes citada (Cfr. Supra, 20). Dicha construcción es producto de las demandas sociales que logran expresarse en el derecho a través de la acción política. Se entienden, por tanto, los derechos humanos como producto de batallas libradas por comunidades concretas en el campo político y jurídico.

Los derechos humanos no son categorías normativas que existen en un mundo ideal que espera ser puesto en práctica por la acción social. Los derechos humanos se van creando y recreando a medida que vamos actuando en el proceso de construcción social de la realidad (Herrera: 2000, 27).

Esta afirmación creativa de los derechos es posible por la concepción que José A. Marina sostiene de la especie humana no como meramente dada, sino en un permanente proceso de autodeterminación: se entiende al ser humano como un sujeto que, dentro de los límites de su situación, remodela su entorno, cambia las condiciones, se va haciendo co-creador suyo.

Los derechos humanos... vienen determinados y determinan el conjunto de las ideas, instituciones, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción que predominan en un momento histórico, en un contexto

espacio-temporal concreto y que son justificadas o criticadas por un conjunto de discursos y narraciones que constituyen el universo simbólico de legitimación (Herrera: 2000, 41).

En este mismo sentido, más que sobre máximas absolutas, el dinamismo moral avanza sobre la base de razones probables; razones que a su vez son resultado de las experiencias de los diversos grupos culturales y de su sabiduría práctica acumulada, transmitida, recibida y llevada adelante esbozándose en proyectos morales; formas históricas por las que los pueblos, y cada hombre y mujer como parte de ellos, buscan el logro de su plena realización; proyectos éticos en los que son sancionadas determinadas conductas y aseguradas ciertas condiciones que hagan posible la vida de forma humana, digna, a la altura de lo que el ser humano autocomprende de sí. Proyectos que, producto de fenómenos tales como las migraciones o las telecomunicaciones, van siendo, cada vez más, sometidos a intercambio con otros proyectos, arrojando nuevas posibilidades humanizadoras y deviniendo de dicho encuentro los retos correspondientes como nuevos deberes.

Hoy, como nunca antes, se da una comunicación real en medio de un innegable multiculturalismo. Decisiones tomadas en un determinado grupo humano tienen, o pueden tener, un efecto de onda expansiva sobre los otros. Este proceso, entre otros, ha ido generando una conciencia de lo múltiple y lo diverso que nos exige reconsiderar concepciones que, elaboradas desde marcos locales, son asumidas con pretensión de universalidad. Desde aquí, es necesario repensar el modo de enfrentar el pensamiento ético de manera que asuma esta nueva conciencia.

Hoy es posible poner en contacto a cada sociedad con lo mejor -lo más humanizante- y lo peor -lo más deshumanizante- de las demás. Este fenómeno acelera el proceso de transformación de la autocomprensión del ser humano en sus posibilidades de realización, por la confrontación con el proceso desarrollado en contextos diferentes al suyo, y la comprobación de los frutos consecuentes.

Adviértase que no se trata de un mecanismo de mera copia de condiciones de vida; el acceso a una determinada propuesta de humanidad realizada sólo es posible a partir del desarrollo de las posibilidades que constituyen a cada ser humano y a cada colectivo, y desde las decisiones asumidas en función de ellas. Por esto, cada uno participará desde lo que es y “va siendo” junto con los demás en un proceso de permanente construcción gracias al intercambio. Son previsibles las consecuencias que de este proceso devendrán: exigencias de transformación de las condiciones propias de cada contexto en orden al logro de aquello “nuevo” que se reconoce como mejor, como más digno y que se decide incorporar al propio mundo de vida.

Como dice Angelo Papacchini:

Ante la imposibilidad de apelar a un orden eterno, suprahistórico y absoluto, las reivindicaciones de derechos se legitiman a partir de su articulación con el horizonte cultural de una época y con el ethos propio de naciones y pueblos, en los que se materializan y especifican las aspiraciones y demandas del ser humano en general: la racionalidad, pertinencia y razón de ser de un derecho quedarán justificadas una vez que logremos demostrar su conexión con la toma de conciencia generalizada y la consolidación de valores humanos universalmente reconocidos, al igual que su inserción orgánica en el universo cultural más específico de un pueblo o de una época (1994, 314).

Es en este sentido que se afirma que toda noción de derechos humanos que no pretenda hacer de los mismos meras abstracciones ha de considerar la dimensión histórica que les es constitutiva. Dado el carácter permanente de avance de la conciencia humana en torno a las exigencias de su dignidad, todo cuerpo ético y toda enunciación de derechos humanos se ha de mantener abierta a nuevas formulaciones que respondan a nuevas formas de realización y a nuevas necesidades. El sistema de posibilidades que representa para cualquier hombre o mujer su idea de realización, sistema por tanto que le sirve de referencia a la hora de decidir, está determinado por el hecho de que su realidad moral es una realidad social e históricamente situada (Cfr. Zubiri, 1986: 422).

La justificación racional de los derechos humanos como moralidad no puede ser ahistórica, como no lo es tampoco la razón... Esta es siempre la razón del hombre, y el hombre es un ser situado en un momento concreto de la historia. La razón... es siempre razón que piensa en unas condiciones culturales, económicas, sociales y políticas dadas, y por unos hombres que viven en medio de esas condiciones (Peces-Barba: 1988, 262).

Ahora bien, la construcción de propuestas éticas que vayan determinando en la historia qué es lo más humanizante se da a través del tanteo de posibilidades. El proceso se va dando dentro de los límites de las posibilidades históricas que ofrecen las condiciones sociales, políticas, culturales, económicas, etc.; a partir de éstas se verifican formas viables de humanidad, bien desarrollándolas hasta agotarlas, bien desechándolas o enriqueciéndolas.

La razón no posee la verdad desde el inicio, sino que la descubre progresivamente y se aproxima a ella por tanteos... La historicidad de que está dotada la razón humana, se proyecta en uno de sus grandes logros, que es el conocimiento de lo que es justo en la vida social en razón de la dignidad de toda persona (Osuna: 2001, 191).

La verdad se establece, por tanto, a partir de la búsqueda de caminos que hagan posible la justicia; definiéndose a partir de aquello que favorece la concreción de condiciones de vida digna, de lo que se va entendiendo a lo largo de la misma historia como vida humana. En este sentido, la verdad se encuentra en continuo movimiento, sometida a cambios sociales, políticos, e incluso ambientales.

### **III.3.- Exigencias del diálogo intercultural:**

El diálogo intercultural al que nos conduce la propuesta que venimos desarrollando, sin embargo, es un proceso complejo, no exento de grandes retos y complicaciones.

Lo que necesitamos es la interfecundación de las culturas... Debemos conocer sus propuestas y estudiarlas... Este diálogo puede conducir a la fecundación mutua. Pero la interfecundación exige algo más que un conocimiento superficial de las demás culturas... Hay que superar la inercia cultural y reconocer que para resolver los problemas humanos, hoy en día, ninguna cultura, religión, ideología, tradición es suficiente... El diálogo, la colaboración, la confianza mutua, son imperativos de la humanidad contemporánea (Panikkar: 1999, 133-134).

Alcanzar a través de la construcción de consensos el reconocimiento universal de un cuerpo de derechos para todos y cada uno de los seres humanos exige asegurar las condiciones para un intercambio cultural en el que cada colectivo pueda ofrecer su experiencia concreta, y disponer como

posibilidad de la experiencia ofrecida por los otros colectivos; ello implica la creación de condiciones tanto subjetivas (creación de confianza, reconocimiento de la propia limitación, etc.) como objetivas (materiales, económicas).

La creciente interdependencia mundial hace que el diálogo pueda plantearse hoy sobre bases más auténticas y justas. En primer lugar, se hace necesario para cada tradición superar actitudes unilateralmente defensivas y apologéticas y abrirse a la verdad de los otros... Por otro lado, el diálogo, para serlo realmente, debe partir de la especificidad de la propia herencia cultural: de lo contrario, deviene imposible para tal diálogo y da lugar a un sincretismo vago, que constituye no la integración, sino la confusión y la abolición de las diferencias (Monzon: 1992, 124).

El diálogo no implica la negación de las propias ideas, concepciones, estilos de vida, sino, por el contrario, desde el reconocimiento y valoración de lo propio, estar dispuesto a reconocer lo diverso que el otro puede aportar y con lo que nos puede enriquecer. En este sentido, nos parece particularmente iluminadora la sentencia de Boaventura De Sousa Santos: "Las personas y los grupos sociales tienen derecho a ser iguales cuando la diferencia los inferioriza, y el derecho a ser diferentes cuando la igualdad los descaracteriza" (1997, 52). Sólo a partir de estas condiciones será posible que lo que aparezca como producto del diálogo tenga legitimidad para las partes que han participado, reconociéndose en él y no sea percibido como negación de sí o como imposición.

Es necesario atender a las condiciones materiales de los pueblos, y a sus reales niveles de autodeterminación económica, política, militar, etc. El diálogo intercultural exige, pues, la atención sobre las relaciones de poder

que condicionan un intercambio abierto, en el que cada parte es capaz de ofrecer y sostener justificadamente su sistema de valores y sentidos (Cfr. Cortina, 1999).

La primera exigencia de las exigencias reales del diálogo de las culturas es ésta que pide y reclama la revisión radical de las reglas del juego vigentes para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad (Fornet-Betancourt: 1997, 370).

En la misma línea apunta Antonio Pérez-Luño cuando afirma:

Las más recientes y estimulantes reivindicaciones del procedimentalismo no pretenden un retorno a los viejos postulados formalistas, sino garantizar por vía del procedimiento la imparcialidad y la simetría de posiciones de la participación intersubjetiva en la consecución de los grandes valores éticos, jurídicos y políticos (1995, 567).

Ambas citas apuntan a la necesidad de que todo diálogo que pretenda realmente ser tal parte de condiciones mínimas de simetría que aseguren a todos aquellos que participan en él no sólo la capacidad para presentar sus propuestas sin verse amenazados por ello; que no se vean coaccionados por intereses ajenos.

Ningún intento por acceder a la universalización de un determinado sistema normativo con legitimidad cultural puede lograrse por imposición. El acceso a la universalidad de un sistema ético ha de darse a partir de lo concreto de las diversas propuestas, en función de lo que las mismas tengan de universalizable; de su posibilidad de ser asumido por los otros como recurso para su proyecto.

En este mismo proceso es importante reconocer que las culturas no son bloques monolíticos que responden a desarrollos de una única tradición

gestada sin conflictos; a lo interno de ellas se encuentran en tensión diversas apuestas entre tradiciones distintas que en su interacción van definiendo metas y sentidos (Cfr. Fonet-Betancourt: 1997, 378). Ello exige que la tarea que queremos emprender no incurra en la sacralización de ninguna propuesta cultural específica, permitiendo la propia crítica de las formas en que las diversas culturas se han estabilizado, por lo que cada miembro de esa cultura puede hacer parte de ella interviniendo en su proceso de permanente configuración, haciéndola propia a la vez que entendiéndola como modificable (Cfr. Fonet-Betancourt: 1997, 379). En el mismo orden de ideas se presenta Xavier Etxeberría, cuando dice:

Las culturas ni son monolíticas ni son estáticas; por eso reconocer los derechos de una cultura a encarnaciones específicas y a participar en el diálogo intercultural para afinar la universalidad de recorrido es reconocer que también las expresiones disidentes de las mismas tienen que tomar parte (2002, 313).

No faltará quien desde una postura relativista alegue que esta propuesta atenta contra las particularidades culturales. Contra tal argumento es importante atender a si tales críticas ocultan una noción estática de cultura, cuando, por el contrario, las culturas son dinámicas y en ellas el cambio y la crítica son un elemento básico. Por otra parte, tales posturas parecen desconocer las condiciones reales en que de hecho se está desarrollando la historia donde la interpenetración de las ideas de las distintas culturas es un fenómeno absolutamente central (Cfr. Nussbaum: 2002, 84-85). Al respecto, nos dice Adela Cortina, en su artículo "*Multiculturalismo y Universalismo*" (2000):

Las diversas culturas han ido conformando verdaderas confluencias a lo largo de la historia, y se han adaptado entre ellas de manera dinámica, en la perspectiva de la “fusión de horizontes” de la que habla Gadamer. Por ello la razón humana... no es pura, sino impura. Es la razón de la experiencia (2000, 135).

No existe, pues, una razón pura, que no responda a la experiencia, que no dé cuenta del marco cultural concreto en que dicha razón se ha fraguado. Y dado que toda cultura es a la vez producto de la confluencia, de encuentros y desencuentros con otras culturas, todo ese proceso se haya reflejado, también, en la razón que en él se ha decantado.

Así mismo, todo ello implica la permanente atención contra la posibilidad de una práctica retórica que más que la búsqueda dialogada de la verdad pretenda el mero convencimiento del otro sin atenerse a mínimos principios éticos. Al respecto, José Antonio Marina sostiene que el mismo acto comunicativo presupone para ser viable una serie de valores de carácter ético:

El acto de argumentar afirma implícitamente la confianza del hablante en el poder de la razón, en la capacidad del lenguaje para comunicarnos, en la permanencia de las realidades. El sujeto no afirma esas cosas explícitamente, incluso puede afirmar lo contrario, pero en vano: el acto es una afirmación de las condiciones necesarias para ese acto (Marina: 1995, 105).

En este mismo orden de ideas se encuentran los autores que promueven la ética discursiva, tales como Habermas, Apel y Cortina. Según ellos las acciones comunicativas logran tener éxito en nuestra vida cotidiana gracias a que quienes hablan, al realizar tales acciones, dan por supuestas unas condiciones de validez que quienes les escuchan también aceptan de manera implícita. Estas condiciones son: la pretensión de verdad de sus

proposiciones, de veracidad para sus expresiones, así como la inteligibilidad de lo dicho y la corrección de las normas de acción. Según Cortina, estas pretensiones otorgan racionalidad a las acciones comunicativas (Cfr. Cortina: 1992, 184).

Eduardo Piacenza, por su parte, entiende que el argumentar supone una discusión, llamando discusión crítica a aquella en la que dos partes en desacuerdo comparten el deseo por disminuir la discrepancia surgida entre ellas, sirviéndose del lenguaje como medio de disuasión, pero en el que “no todo recurso lingüístico eficaz para persuadir es legítimamente utilizable con esa finalidad” (Piacenza: 2000, 186). En este mismo sentido, afirma que “un medio persuasivo ilegítimo sería aquel que, independientemente de su eficacia actual, no tendría sentido utilizar en una discusión interiorizada” (Piacenza: 2000, 187), entendiendo por esta última, aquella discusión que podemos sostener con nosotros mismos en nuestro fuero interno, importándonos, por tanto, atender a las “razones” enfrentadas. A una discusión dada con estas características, señala, se le asigna una significación normativa especial: “Un argumento que de alguna manera desconoce esa dialogicidad no puede ser bueno como argumento, porque en tal caso estaría frustrando la intención constitutiva del argumentar” (Piacenza: 2000, 192).

De esta manera, la demanda de “escuchar a la otra parte” (Piacenza: 2000), si quiere ser asumida de modo coherente con los planteamientos sustentados por Piacenza para el logro de lo que el acto de argumentar se

propone, implica la necesidad de establecer algunas condiciones para el diálogo, de manera tal que éste se realice en condiciones de simetría. Desconocer tales condiciones sería incurrir en un formalismo del diálogo tal que nos arrojaría al absurdo. Se requieren, pues, ciertas condiciones de racionalidad del discurso, o, mejor, de la discusión. De estas condiciones ha dado cuenta por R. Alexy en su obra "*Teoría de la argumentación jurídica: La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*" (1989) a partir de investigaciones de otros autores, formulándolas como reglas del discurso práctico. Estos elementos de una "lógica del discurso práctico" (Cortina: 2000, 245) pueden ser agrupados, según Adela Cortina, en: 1- exigencias de consistencia en el nivel lógico-semántico; 2- presupuestos pragmáticos, que reglan las argumentaciones en tanto que procesos de acuerdo en la búsqueda cooperativa de la verdad; 3- reglas de una estructura de situación ideal de habla, dado que la argumentación es entendida como un proceso de comunicación bajo ciertas condiciones que permiten alcanzar acuerdos motivados racionalmente. Como vemos, en este listado aparecen reglas de contenido ético, suponiendo relaciones de reconocimiento recíproco (Cfr. Cortina: 2000, 245).

#### **III.4.- Racionalidad intersubjetiva:**

¿Sobre qué tipo de racionalidad descansa la propuesta de universalización de los derechos humanos que hemos venido esbozando y

que creemos surge como camino posible a ser transitado a partir de la noción que de dichos derechos presenta José Antonio Marina? A responder esta pregunta dedicaremos este apartado, queriendo con ello dar cuenta de la consistencia teórica de lo que hemos venido esbozando hasta ahora.

Ya en el capítulo dedicado a presentar la noción de derechos humanos en José Antonio Marina se había visto que este autor llama uso racional de la inteligencia a la búsqueda cooperativa de la verdad: “la razón es un proyecto de la inteligencia, que aparece cuando la inteligencia decide dejarse controlar por evidencias universales, que puedan ser compartidas por todos los sujetos que usen su inteligencia” (Marina: 1998, 229).

Sólo el uso racional de la inteligencia, la búsqueda de verdades que salgan de los límites de la privacidad y puedan considerarse universales, nos pone a salvo del enfrentamiento... El atenerse a razones, el debatir, el rendirse a las evidencias más fuertes, es lo mejor que ha inventado la inteligencia para conseguir la felicidad personal y la felicidad política (Marina: 2001a, 121).

Para este autor, usar racionalmente la inteligencia supone entonces dar y recibir explicaciones; el proceso de ir comprendiendo y aclarando ateniéndose a razones, vengan éstas de donde vengan. Todo ello orientado por la búsqueda de la felicidad tanto individual como colectiva (no se pueden separar), por la satisfacción de nuestras metas y por la construcción conjunta de las condiciones que hagan posible el que toda persona pueda satisfacer las suyas.

También Eduardo Piacenza en su artículo "*Audiat et altera pars*", afirma claramente la necesidad del contraste de las ideas, al menos cuando las mismas se refieren a la materia ética:

No puede haber ciencia demostrativa... a propósito de asuntos ético-políticos, pues aquí las proposiciones que oficiarían de principios no tienen validez estrictamente universal sino *epi to poly*, en la mayoría de los casos. Por eso la argumentación ético-política es siempre... no-monótona (2000, 200).

En la primera parte del mismo artículo este autor había establecido el carácter dialógico de este tipo de argumentos:

En el caso de las inferencias no-monótonas, donde no hay garantía de que un aumento de información no las invalide, la conclusión avanzada será tanto más segura cuanto mayor oportunidad de manifestarse hayan tenido esas informaciones que obligarían a cancelarla (2000: 183).

En debates de carácter ético-político, y está claro que ese es el caso de la discusión en torno a los derechos humanos, no podemos dar por concluida la discusión cerrándonos a nuevos aportes y oportunidades de que nuestra posición, sea la que sea, se vea sometida a confrontación y enriquecimiento. Cuanto más sometida a debate sea nuestra propuesta, mayor certeza tendremos de ella.

En apoyo de esta posición también se encuentran las palabras de Carlos Santiago Nino al desarrollar los fundamentos del constructivismo epistemológico de cara al discurso moral:

Debido al efecto positivo que tiene la discusión para detectar fallas en el conocimiento y en la racionalidad y, sobre todo, en la equivalencia funcional que, bajo el presupuesto de que nadie es mejor juez de sus intereses que uno mismo, hay entre consenso unánime entre todos los interesados e imparcialidad, se puede presumir que el resultado del discurso se aproxima a una solución correcta, o sea, consiste en un principio que habría sido aceptado en condiciones de racionalidad,

conocimiento e imparcialidad. La discusión es un buen método, aunque falible, para acercarse a la verdad moral (Nino: 1989, 390).

Para Nino no cabe duda que acercarse a la verdad, particularmente en el campo de la ética y la política, implica ahondar en el acto de argumentar, de discutir, como camino para la detección de las propias fallas y para la construcción del consenso. Ese camino nos acerca a la solución correcta en la medida en que es posible conocer tal solución.

En un mundo donde han de convivir múltiples culturas, toda propuesta moral con pretensiones de universalidad, como es el caso de los derechos humanos, debe, por lo tanto, ser capaz de enfrentar la confrontación en un diálogo que mida su racionalidad: la búsqueda dialogada de lo racionalmente mejor es el camino que se abre para la asunción de proyectos colectivos.

La experiencia del error muestra la inseguridad de las evidencias privadas... La necesidad de ponerse a salvo del error obliga al hombre a buscar evidencias más fuertes, por lo que tiene que abandonar su confortable mundo y salir a la intemperie para tratar de encontrar "verdades reales", que sean válidas en todos los demás mundos personales, o, lo que es igual, que puedan ser captadas y corroboradas por una evidencia compartida... cuando se esfuerza por conseguir verdades universales –es decir, que puedan ser percibidas por cualquier sujeto inteligente-, la inteligencia se convierte en razón (Marina: 1998, 230).

De la misma manera como postula la teoría consensual de lo justo en el derecho, nos encontramos ante un concepto que pretende guardar distancia de todo fundamento objetivo y acercarse a una forma de verdad práctica socializada y comunitaria. En este sentido, la razón es capaz de prestar un fundamento racional a los derechos humanos, presentándolos como término de un consenso. La universalidad no es, por tanto, un mero resultado fáctico

o histórico de fuerzas incontrolables o fortuitas dado que la conciencia común de los derechos humanos habrá de ser producto de un consenso racional y, consiguientemente, ético (Cfr. Osuna: 2001,157-158). Se trata por tanto, de un proceso conscientemente elegido en el que el pleno reconocimiento de los derechos consensuados sirve como horizonte que orienta nuestras decisiones y guía nuestras acciones.

También a favor de esta vía del consenso se encuentra Antonio Pérez-Luño, quien defiende lo que él llama una “fundamentación intersubjetiva de los derechos humanos”, la cual “representa un esfuerzo por concebirllos como valores intrínsecamente comunicables, es decir, como categorías que, por expresar necesidades social e históricamente compartidas, permiten suscitar un consenso generalizado sobre su justificación” (1995, 162). Según Pérez-Luño el consenso “tiene como presupuesto un ‘contenido experiencial’ que garantiza la objetividad de las normas y valoraciones en la medida en que las necesidades y valoraciones que las justifican pueden ser generalizadas” (1995, 167). En el caso de Marina, en lugar de tomar como base antropológica las necesidades humanas, parte de las construcciones morales concretas que los distintos pueblos han ido fraguando a lo largo de su historia.

Se conjugan en este tipo de propuesta racionalidad e historia, sustituyendo el monólogo por el consenso alcanzado argumentativamente, y superando una noción abstracta de humanidad puesto que los interlocutores

en dicho consenso participan desde sus necesidades e intereses (Cfr. Prieto: 2000, 506).

Es un error hacer una construcción ética abstracta y racional que prescinda de la historia, de la realidad social y del hombre de cada momento. La fundamentación ética racional no es sinónimo de rechazo de la historia y de la realidad social. Debe, por el contrario, insertar, interiorizar en su argumentación las razones y los hechos históricos que forman parte de su entramado (Peces-Barba: 1998, 238).

Se subsana así el límite para reconocer al ser humano en su especificidad, límite que presentan las ideas de racionalidad y universalidad en el pensamiento moderno occidental que consideran al ser humano como un individuo abstracto y sin raíces ni relaciones constitutivas. Por otra parte, la vía del consenso permite superar un “decisionismo” abandonado a la mera voluntad de cada sujeto, dado que descansa sobre una concepción intersubjetivista de los valores a partir de los sistemas de valores y normas propios de los diversos horizontes culturales fraguados en los procesos históricos de los distintos pueblos (Cfr. Belloso: 1996, 139).

Los valores que informan el contenido de los derechos humanos, no pueden concebirse como un sistema cerrado y estático de principios y valores absolutos situados en la esfera ideal anterior e independiente de la experiencia, como pretende el objetivismo; ni pueden reducirse tampoco al plano de los deseos e intereses de los individuos, como propugna el subjetivismo. La fundamentación intersubjetivista... parte de la posibilidad de llegar a establecer las condiciones de las que la actividad discursiva de la razón práctica permite llegar a un cierto consenso, abierto y revisable, sobre el fundamento de los derechos humanos (Pérez-Luño: 1995, 181).

No todo valor individualmente defendido ha de ser considerado derecho humano; el mismo proceso de construcción de consenso deberá establecer, a partir de las diversas posturas en diálogo, cuáles de los valores que sean

propuestos por las partes son de tal calibre que merezcan ser considerados como fundamentales para el ser humano y por tanto, establecer mecanismos que permitan que tales valores sean protegidos.

En respuesta a los que apuestan a la consecución de un fundamento único y absoluto, racionalmente irrefutable, como salida al dilema que plantean la multiculturalidad y la universalidad de los derechos, Marina afirma, al igual que Norberto Bobbio, que no hay ni es posible que haya un fundamento absoluto para los derechos humanos. Por el contrario, pretender tal fundamento para afirmar así su necesario reconocimiento universal no hace más que alejarnos de esa meta, ya que implicaría la absolutización de un determinado tipo de racionalidad y de la cosmovisión que le da origen, con el consiguiente rechazo de las otras visiones.

Para Bobbio, y los que comparten su punto de vista, no se trata, pues, de encontrar el fundamento absoluto de los derechos humanos sino, más modestamente, de encontrar los varios fundamentos posibles. Se rechazan sólo las fundamentaciones absolutas, no las varias posibles, es decir, las que motivan y convencen unas veces sí otras no; éstas son las que sirven de verdad en la praxis (Vicente García: 1998, 163).

Recordemos que para Bobbio, resulta ilusorio pretender un fundamento absoluto de los derechos humanos dado que no existe un argumento con capacidad irrefutable para lograr su adhesión; además, todo intento de formular tal fundamento en el campo de los derechos humanos es infundado dado que los mismos son indefinibles, variables, heterogéneos y antinómicos; por último la consecución del fundamento absoluto no es siquiera deseable dadas las consecuencias históricas que tales pretensiones

han tenido. Por todo ello, luego de advertir contra la ingenuidad que supone por parte del racionalismo ético el creer que lograr demostrar la racionalidad de un valor (en este caso aquellos que buscan un fundamento absoluto como solución al debate en torno a los derechos humanos) es condición suficiente para lograr su realización, Bobbio propone que la tarea consistirá, por tanto, en poner las condiciones para lograr su más amplia realización (Cfr. Bobbio: 2000).

En el caso de Marina la búsqueda de un fundamento absoluto, que pretende ser definitivo e irrefutable es simplemente innecesaria; lo que para él resulta relevante es la posibilidad de llegar a través de un acto creativo de los derechos a un acuerdo práctico en torno a su reconocimiento y protección; acuerdo al que se puede concurrir desde diversas formas de fundamentar los derechos.

En respuesta a la posible objeción según la cual un acuerdo fáctico no puede fungir como fundamento de las normas, la respuesta pasa por asumir lo provisorio del acuerdo dada la misma provisionalidad en las normas. Los derechos humanos han evolucionado a lo largo de la historia, su formulación está sometida a permanente revisión, ajuste y aclaración; este es un hecho que no puede ser dejado de lado a la hora de preguntarnos por el fundamento de tales derechos. No se pretende un fundamento absoluto de las normas; se reconoce el carácter transitorio de dicho fundamento y se invita a que así sea aceptado como un acto de realismo. El consenso, ciertamente no funda con carácter absoluto la ética; por el contrario, es la

ética la que exige el consenso (Cfr. Ollero: 1989, 244). En eso parece coincidir Gregorio Peces-Barba cuando afirma:

En cada momento histórico del mundo moderno ha existido una explicación de los derechos humanos y una justificación que parecía definitiva o que nació con la pretensión de serlo. Han sido plurales y a veces contradictorios. Probablemente todas ellas, en el momento histórico en que se formularon, expresaban elementos correctos y explicaciones plausibles. Quizá un error fue, como dice Ortega, pretender cada una de ellas ser la explicación definitiva. Desde la perspectiva actual han contribuido al progreso y al esclarecimiento de la idea y del fundamento de los derechos humanos. Sería un error de nuestro tiempo pretender hacer de una razón ahistórica el instrumento de una fundamentación con vocación de eternidad (1988, 264).

De esta manera, se tiene como presupuesto que todo intento de justificación racional de los derechos humanos debe ser susceptible de ser sometido a contrastación, debe considerarse “falsable”, ha de estar abierto a nuevos procesos de revisión. Con ello, dichas justificaciones racionales dan cuenta de su aptitud para hacer parte de posteriores argumentaciones discursivas que las perfeccionen o, incluso, las convaliden (Cfr. Pérez-Luño: 1995, 180-181).

Si bien es verdad que al negar la búsqueda de un fundamento absoluto basado en la concepción moderna e ilustrada de razón se abandona la posibilidad de dar con una supuesta instancia neutral que hiciera posible llegar sin mediaciones a un acuerdo con carácter definitivo en torno a los derechos humanos, la propuesta de una universalidad contextualizada lograda por la vía del consenso hace posible sostener los derechos humanos a través de un diálogo efectivo entre formas de vida diferentes, superando a la vez toda crítica a tales derechos como imposición cultural (Cfr. Camio: S/F).

S/P). En la misma línea propuesta por Habermas en su libro "*Teoría y praxis. Estudios de Filosofía Social*" (2000), no se trata por tanto de postular los derechos humanos como un ideal abstracto al cual someter las realidades divergentes entendiéndolas como "desviación de la norma", sino de una construcción permanente en la cual estamos absolutamente implicados y en la que nos toca formular las categorías que nos han de permitir su comprensión y definición.

El peligro más grave hoy es –siguiendo el ejemplo de la Ilustración europea y de sus pretensiones- dar el monopolio a la razón, monopolio que implicaría un falso dilema: o la razón (pura, dialéctica, instrumental, comunicativa, histórica, científica, tecnológica...) o el irracionalismo (fanatismo, sentimentalismo, superstición, fundamentalismo...), olvidando que esta misma razón está situada culturalmente (Panikkar: 1999, 138).

Ciertamente, para Marina es más importante alcanzar el reconocimiento común que logre proteger los derechos humanos que llegar a una fundamentación absoluta universalmente aceptada; por ello presenta el consenso entre las diversas posturas como el mejor camino a seguir. Recordemos que para Marina la inteligencia humana "no alcanza ningún grado de 'absoluteidad'. Ni en la ciencia ni en la ética. A lo más que llega es a posiciones mejor justificadas que otras, más profundamente corroboradas" (Marina: 2002, 14), lo que obliga a que las posiciones deban permanecer abiertas a corroboración o contraste, nunca pudiendo llegar a una conclusión absoluta y definitiva. Pero, más allá de su postura epistemológica al respecto, lo que le interesa es poder brindar un argumento razonable que permita que los derechos humanos sean reconocidos como el mejor proyecto a ser

puesto en marcha por la humanidad como un todo con el fin de lograr la felicidad de todos y cada uno de los seres humanos; son la manera más inteligente de ser inteligentes, de vivir como humanos.

Para José A. Marina la razón ha de ser universal al igual que para Kant, pero, a diferencia de éste, no se trata de una universalidad postulada desde la forma de la razón a la manera trascendental, sino una universalidad construida a partir del diálogo en la búsqueda de un consenso que permita que el proyecto que nos ofrece, el universal reconocimiento y respeto a los derechos humanos, pueda ser pensado y sentido por todos, y de esta manera llegar a alcanzar el ser querido por todos los que haciendo uso de su inteligencia afectiva han reconocido en él la mejor de las propuestas.

La razón trascendental, aquella situada al margen de la experiencia, sea desde el paradigma de la consciencia individual (Kant), de la razón histórica (Hegel), del discurso social (Habermas) o de la razón pública (Rawls), está demasiado replegada sobre las facultades del entendimiento lógico-verbal, por un lado, y ceñida a los valores de la cultura occidental, por otro lado, como para ser aceptada, en la teoría y en la práctica, desde un punto de vista intercultural (Bilbeny: 2004, 49).

La razón trascendental no es, pues, capaz de ofrecer una respuesta a la universalidad de los derechos humanos construida desde el diálogo intercultural. La pregunta en torno a la posibilidad de superar el multiculturalismo intentando postular el necesario reconocimiento de una determinada concepción de los derechos humanos fundamentada de manera absoluta e irrefutable en la racionalidad, termina cuestionando la pretensión misma de erigir un modelo único de racionalidad como universal, necesario y libre de presupuestos culturales. La opción por el consenso permite

redimensionar la propuesta de Kant, quien pretendió lograr a través del conocimiento del yo trascendental y por la vía del monólogo interior “lo que sólo puede hacerse por la continua recreación del yo, a través de la interacción con otros yoes tan diferentes del yo como fuese posible” (Rorty: 1998, 134).

La razón humana, diga lo que diga Kant, no es una razón pura. Ella es impura. Se forja a lo largo de la historia, a través del diálogo entre las culturas y las tradiciones, entre los argumentos y la experiencia, a través de la fusión de horizontes. Esta razón pide continuar y aumentar el nivel de “impureza”, porque los materiales útiles a la construcción de una sociedad justa, desde un punto de vista político tanto como mundial, no pueden surgir sino de un diálogo intercultural y de la comprensión profunda de los intereses de los individuos que tienen bagajes culturales diferentes (Cortina: 2000, 143).

La razón humana es siempre una razón históricamente situada, relacionalmente constituida, experiencialmente condicionada; no un ente puro, aislado, abstracto. Desde esta manera de concebir la razón se postula el diálogo, el intercambio de experiencias y propuestas, como camino para hacer posible la universalidad de los derechos humanos.

Por otra parte, asumir como lo hace Marina una concepción de los derechos humanos que lleve implícita como forma de universalización la construcción de consensos, alejándose de toda pretensión de una fundamentación que quiera tornar irrefutable su propuesta, permite que la misma supere los problemas de carácter epistemológico que se habían enunciado en el primer capítulo de este trabajo como propios de todo intento por formular un fundamento absoluto (Cfr. Supra, 46), dado que la misma en tanto que propuesta ética no pretende realizar una tarea demostrativa de la

existencia de los derechos humanos, sino justificativa de ellos (Cfr. Papacchini: 1994, 356); al mismo tiempo, permite que los cuestionamientos de carácter antropológico-culturales sean superados pues da por supuesto el encuentro e intercambio de diferentes concepciones sin postular a una como modelo a seguir. Con respecto a los cuestionamientos de carácter histórico, la concepción manejada por Marina es coherente con el postulado de que tanto el contenido como la justificación de los derechos humanos estén sometidos a cambios a lo largo de la historia. La concepción de derechos humanos que presenta José A. Marina pretende ofrecer un basamento razonablemente confiable para justificar el compromiso con los derechos humanos. Dicho en los términos de Angelo Papacchini:

Lo razonable se diferencia de la racional, puesto que remite al debate entre opiniones en el terreno ético, jurídico y político, en el que se recurre a argumentos para demostrar la viabilidad y pertinencia de una opinión, mientras que resulta problemático aventurarse a verdades de carácter absoluto y principios irrefutables (1994, 357).

Esta tesis resume muy bien lo que hemos venido diciendo: en el campo de la ética, de lo jurídico y de lo político, por tanto, en el campo de los derechos humanos, es ineludible el sometimiento al diálogo, al debate, a la discusión entre las diversas opiniones, en la búsqueda de la propuesta más viable y pertinente, más racional.

### **III.5.- Debilidad y fortaleza de un proyecto abierto:**

Más que un proceso de actualización en la conciencia de la propia dignidad humana, se trata de un proceso individual y colectivo de

autocomprensión y autodefinición, a partir de las concretas decisiones y realizaciones, desde lo que la realidad ofrece como posibilidad. Teniendo como criterio moral fundamental la plena realización humana, se abandona la referencia a un ente suprahistórico e inmutable, realizándose lo humano en la relatividad misma de cada etapa del proceso histórico.

Contra la tesis determinista, a menos que se parta de posturas religiosas que responden a relatos sostenidos por las distintas confesiones, la historia no tiene un sentido prefijado como tal; lo nuclear de su dinámica consiste en irse definiendo en cada decisión del ser humano (historia personal) y de la colectividad humana (proyecto político), en el proceso de proyección y apropiación de posibilidades. Cada decisión tomada pone en marcha el desarrollo de un conjunto de posibilidades y frustra otras; con ello se reconfigura el campo de posibilidades entre las cuales elegir. El sentido de la historia consiste en no tenerlo; sólo así, todo el dinamismo llevado adelante por el ser humano en sus diversas luchas cobra sentido, significado y relevancia.

Desde esta perspectiva, la defensa y promoción de los derechos humanos pasa por reconocer su vulnerabilidad, como vulnerable es también el ser humano, y asumir la necesidad de un esfuerzo constante por mantener en alto una cultura de respeto a dichos derechos por parte de los distintos actores sociales (Cfr. Marina: 2000b), y porque esa voluntad de respeto se exprese en su reconocimiento jurídico en distintos instrumentos legales. Todo ello ha de lograrse a través de un proceso de efectiva legitimación cultural

que permita que los derechos humanos puedan ser valorados en su justa medida por todos y cada uno de los seres humanos a partir de los marcos culturales que le son propios y desde los que comprende y dota de sentido su realidad (Cfr. Correas: 2003, 142-143).

No veo ventajas y cerrar los ojos a la realidad y postular un terreno firme donde no lo hay... es políticamente peligroso crear la ilusión de seguridad, cuando la realidad es muy otra. Si no existe un derecho natural o una moral absoluta, entonces los derechos humanos son efectivamente frágiles, pero la actitud correcta no es sustitutos ficticios para tranquilidad de los débiles, sino afrontar la decisión y coraje: si se quiere que los derechos humanos tengan vigencia efectiva hay que lograr que el legislador positivo los asegure a través de las disposiciones constitucionales correspondientes y que los hombres respeten efectivamente la constitución (Bulygin: S/F, 83).

En la construcción de la comunidad política los seres humanos nos encontramos permanentemente sometidos a la tentación de pretender encontrar soportes más allá del ser humano mismo, para escapar así del vértigo de la tarea y de la responsabilidad que implica. La vacuidad y el absurdo son fantasmas que nos acompañan. Ciertamente, en la aventura de hacer posible una "comunidad feliz" no han faltado errores que nos han puesto frente a nuestros límites, pero ha sido acudiendo a nuestra propia humanidad como hemos ido logrando salir de los atolladeros, aunque ello se nos parezca mucho a aquel personaje del cuento que logró salir de un pozo halando de su propio cabello. Así de frágiles y de grandes somos.

## **CONCLUSIONES**

Para culminar, queremos recoger los aspectos más resaltantes de lo desarrollado a lo largo de este trabajo, lo que nos permitirá presentar de manera más sucinta el camino que hemos seguido en él; ello hará posible poner en relación de manera más clara las distintas partes de este trabajo y evidenciar así sus alcances.

### **1.- Formulación de la cuestión. El problema:**

Una pregunta ha orientado nuestra búsqueda: ¿Es posible afirmar la universalidad de los derechos humanos dada la diversidad de culturas que constituyen nuestro mundo contemporáneo?

Para dar respuesta a este cuestionamiento hemos querido acercarnos a la forma en que tal universalidad de los derechos ha sido formulada por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, atendiendo a las tensiones y salidas que en ese marco se han generado. En ese mismo sentido, hemos dado cuenta de algunos de los debates teóricos que en los intentos por dar respuesta a esta pregunta se han suscitado.

Como hemos visto, la universalidad de los derechos humanos ha sido cuestionada tanto desde el ámbito filosófico, criticándose su carácter abstracto e ideal, como desde el ámbito político, por su supuesto desconocimiento de la diversidad de culturas y tradiciones, y desde el ámbito jurídico, cuestionándosele el hacer caso omiso de las condiciones

socioeconómicas que es necesario satisfacer para posibilitar el disfrute de los derechos de manera universal (Cfr. Pérez-Luño: 2002, 36). A su vez los culturalistas han denunciado el intento de proclamar un cuerpo único de derechos de obligatorio cumplimiento por todos los Estados como una imposición cultural de occidente.

Sin embargo, frente a lo planteado por estas críticas, y reconociendo lo que de valioso hay en las mismas como elementos a ser tomados en cuenta en la búsqueda de una solución, compartimos la opinión de quienes afirman que los derechos humanos son algo nuclear en nuestra cultura, reflejando en el terreno político y legal nuestra concepción de la persona humana y su dignidad. De ahí el compromiso que nos alienta a la búsqueda de alternativas a favor de su universal reconocimiento.

Al dar cuenta del debate en torno a la universalidad de los derechos humanos no pretendemos negarla; por el contrario, nos mueve el deseo de poder asegurar tal universalidad sobre una base firme y realista, por lo que consideramos fundamental encontrar una forma de concebirla que sea no sólo viable históricamente, sino que además responda a los mismos principios de los derechos humanos.

En la búsqueda de respuestas al debate planteado entre universalidad de los derechos y multiculturalidad, la universalidad no puede quedar reducida a formulaciones ideales ni ser convertida en un dogma vacío de contenido concreto. La misma reclama un esfuerzo constructivo tendente a su realización. En ese empeño, entendemos que hacer posible la

universalidad de los derechos humanos constituye una tarea a ser enfrentada en diversos ámbitos de debate, incluidos los de carácter multinacional y multicultural.

## **2.- Soluciones propuestas:**

### **2.1.- La búsqueda de fundamento:**

Si bien los derechos humanos se nos presentan como deseables, es decir, como fines a ser perseguidos, al mismo tiempo la situación mundial obliga a tener que constatar que ellos no han sido reconocidos aún en todas las sociedades en igual medida. Esta situación hace que al menos una parte de la reflexión ética se plantee como una salida para obtener el universal reconocimiento de los derechos humanos la búsqueda de un fundamento. Es decir, se esfuerza en encontrar motivos que logren justificar nuestra elección por tales derechos y la pretensión de que esa elección sea también hecha por los otros.

Puestos a la tarea de brindar un fundamento a los derechos humanos, nos encontramos con dos líneas de acción referidas por Norberto Bobbio. Desde una primera perspectiva se propone que tal fundamento ha de ser absoluto; es decir, plantea que a fuerza de discutir razones, es posible encontrar un argumento irresistible al que nadie podrá negarse, debiendo todo ser humano, independientemente de sus particularidades culturales, históricas, personales, doblegarse necesariamente ante él. Esta búsqueda de

un fundamento absoluto se sostiene sobre el supuesto de que los valores últimos son susceptibles de ser demostrados a la manera de teoremas matemáticos; y, además, de que tal demostración será suficiente para asegurar la realización de dichos valores.

Un segundo modo de justificar los derechos humanos es plantear que los mismos se asientan en el consenso, estando por tanto más fundamentados cuantos más adeptos los apoyaran. Este argumento, en lugar de descansar sobre una supuesta objetividad de los valores últimos, acude a la prueba de la intersubjetividad. El consenso no pretende tener carácter último ni absoluto toda vez que se trata de un fundamento histórico, pero tiene a su favor que puede ser probado de manera táctica. Ciertamente, todo intento de fundamentación de los derechos humanos a partir del consenso tiene un valor histórico; es válido mientras la historia no diga lo contrario, es decir, mientras no aparezca otro consenso, también histórico, que lo invalide contradiciéndolo en su conjunto o en alguna de sus partes. A favor de esta propuesta está el hecho de que la misma no exija un modo único de concebir los derechos, postulando la necesidad de establecer puentes de diálogo entre las diversas formas de comprenderlos. Con todo, dado el carácter específico de estos derechos, como aquellos debidos a todo ser humano por su calidad de tal, independientemente de otra característica, mantiene como horizonte la búsqueda de acuerdos en torno a valores y normas fundamentales a ser compartidas desde las diversas posturas.

Entre quienes se apuntan por una universalidad de los derechos humanos construida a partir de la capacidad creativa y dialógica de los seres humanos, se encuentra José Antonio Marina, autor en el que nos hemos querido detener de manera particular en esta investigación, y cuya propuesta presentamos a continuación de manera sucinta.

## **2.2.- La propuesta de Marina:**

El planteamiento ético de José Antonio Marina tiene como presupuesto teórico su teoría de la inteligencia creadora, según la cual la inteligencia humana puede ser entendida como una inteligencia computacional que se autodetermina. En su libro *“Ética para náufragos”* (1995) habla de una inteligencia animal transfigurada por la libertad y presenta la razón como un proyecto de la inteligencia, aparecido a partir de la decisión de ésta por dejarse controlar por evidencias universales, es decir, evidencias que puedan ser compartidas por todos los sujetos inteligentes. Así mismo nuestro autor plantea que el conocimiento de la realidad no es la única función de la inteligencia humana, siendo también su tarea el inventar nuevas posibilidades. De esta manera, la inteligencia se define por sus proyectos, postulando como el de mayor envergadura, el proyecto de un sujeto universalizado por la razón, dispuesto por tanto a asumir como propio el argumento más poderoso o el valor más universal y benéfico.

Para este autor el problema no se plantea en términos de la existencia o no de un valor absoluto, sino de la posibilidad de inventarlo. Así, encuentra en la dignidad humana ese valor supremo elegido por la inteligencia racional, encontrado por la especie humana en su capacidad para elegir sus caminos en la historia y proyectar su evolución consciente. La dignidad humana es, a su entender, un modelo de humanidad que resulta irremediabilmente atractivo para todo sujeto inteligente. Se trata de un valor absoluto por definición, no por otra cosa.

Y... ¿en qué consiste la dignidad? Ésta es una condición del hombre que le hace acreedor de algo por el mero hecho de ser hombre, no como consecuencia de ningún otro tipo de atributo, situación o mérito. Marina plantea que la dignidad deriva del dinamismo creador de la inteligencia, capaz de recrear su propia naturaleza y encontrar en ella posibilidades nuevas. La inteligencia creadora postula la constitución, el reconocimiento del ser humano como una especie con derechos. A esa capacidad de afirmarnos como seres valiosos, al mismo tiempo que a lo afirmado, lo llama Marina dignidad. Dignidad es, por tanto, posesión de derechos.

Con la postulación del proyecto de una humanidad dignificada por la posesión de derechos nos seducimos desde el futuro, actuando dicho proyecto como una forma de profecía que espera ser cumplida; se pone en práctica la lógica arquitectónica que Marina propone en lugar de la lógica deductiva (Cfr Supra, 79). Se retrocede entonces hasta la formulación y el cumplimiento de las condiciones necesarias para lograr el cumplimiento de la

propuesta postulada. A esta autoconstitución de la dignidad humana como un valor absoluto fundado en la propia necesidad de tener derechos, la entiende nuestro autor como una afirmación constituyente realizada por el ser humano. El hombre, por tanto, se funda a sí mismo como poseedor de derechos que le han de ser reconocidos.

Para Marina los derechos son un poder moral, dado que se trata de un poder no fundado en la propia fuerza del sujeto. Habla de los mismos como un poder simbólico, puesto que dicho poder se posee como representación, signo de un poder efectivo. Hacer posible todo lo que garantizan los derechos humanos no es viable con el poder real de cada sujeto; ello se posibilita gracias al acuerdo por reconocerles tales derechos; acuerdo, por tanto, que le otorga un poder que por sí mismo no tiene. El orbe ético es aquel que construye la inteligencia creadora sustituyendo los poderes reales por los poderes simbólicos, alterando radicalmente el régimen de fuerzas propio de la naturaleza. Los derechos, por tanto, no son naturales, sino extranaturales; creación humana para posibilitar la vida digna.

Más que de propiedades reales, cuando hablamos de derechos nos referimos a posibilidades reales del ser humano; son un proyecto. Marina insiste en la necesidad de atender a esta diferencia, pues si los dejamos de considerar como proyectos a realizar por entenderlos como realidades preexistentes, podemos vernos sometidos a lógicas degradadas y degradantes.

Pero, si los derechos son un poder de actuar no fundado en la propia fuerza del sujeto, ¿de dónde surge esa fuerza capaz de ampliar la capacidad de actuación? Del reconocimiento activo de la comunidad. La afirmación de los derechos obliga a una integración en un sistema interminable de reciprocidades. Sistema de reciprocidades que debe ser universal e incondicionado para que cumpla su cometido. De haber algún tipo de selección de los beneficiarios, ello implicaría un sectarismo, una exclusión injustificada, con lo que se quebraría la coherencia del sistema. Se trata, por tanto de derechos universales.

¿Y los deberes? Un deber, propone el autor, es una exigencia que procede bien de una orden, de un compromiso, o de un proyecto. Al hablar de los deberes en el marco de la noción de derechos humanos, nos estamos refiriendo al último caso. Los deberes son la consecuencia necesaria del colosal proyecto de los derechos, dado que son el medio fundamental para realizarlo. Los deberes, pues, se fundan en los derechos y no al revés. Son una tarea constructiva indispensable, la deuda contraída al decidir vivir en el orbe de los derechos. Para hacer posible el disfrute de los derechos que hemos decidido reconocerle a cada ser humano, es condición necesaria el cumplimiento de los deberes. Afirmamos los deberes y nos comprometemos con ellos para poder disfrutar de los derechos.

Para José A. Marina la dignidad de la persona es una afirmación incondicionada. Su argumento sobre los derechos humanos asume que todo ser humano quiere tener derechos y que dichos derechos para poder

sostenerse implican la colaboración de las demás personas y las relaciones de reciprocidad, que llamamos deberes; por ello el orbe de los derechos exige su universalidad.

Esta propuesta de justificación de los derechos humanos puede entenderse como la apuesta por un nuevo tipo de contrato social en una sociedad mundializada. En este nuevo contrato, los sujetos (poseedores de inteligencia racional) para lograr el disfrute de sus derechos no recurren en un primer momento a la concentración de poder en una cierta figura de gobierno, sino a su mutuo reconocimiento como personas y al compromiso con tales derechos. El poder que hace posible el sostenimiento del contrato es un poder simbólico, ciertamente, pero que responde al universal deseo de ser reconocido como digno. La fortaleza y debilidad de dicho contrato, más allá de las medidas coactivas que luego se desarrollen para su implementación, consiste en que el mismo se establece en un orbe ético; es la fortaleza y debilidad del ser humano mismo en su intento por superar la medida de lo meramente natural-biológico.

### **3.- Argumentos a favor y en contra de las soluciones:**

Estamos convencidos de que los derechos humanos sólo llegarán a tener valor universal en la medida en que los mismos respondan a una idea de justicia que sea válida para todos los pueblos, más allá de sus tradiciones culturales y de sus ordenamientos legales particulares.

Sin embargo, las legítimas preocupaciones acerca de la diversidad cultural y la necesidad de respetar el pluralismo cultural que nos caracteriza no son necesariamente incompatibles con el reconocimiento de normas universales, dependiendo, por supuesto, de la manera como dichas normas sean concebidas y llevadas a la práctica. Por el contrario, como hemos afirmado, para hacer posible la protección de las diversas tradiciones culturales se necesitan normas universales que garanticen a cada ser humano el ser tratado de manera digna. Un universalismo que sea producto del consenso, en lugar de atentar contra las identidades particulares, es requerido por las mismas para su sostenimiento.

En este sentido, lo que se precisa es una fundamentación de los derechos humanos basada en un ethos que logre expresar valores multiculturales. Dicho ethos será posible a través de un proceso de comunicación supra e intersubjetiva a diversos niveles: entre sujetos, entre grupos humanos, entre pueblos y Estados, implicando cada nivel retos y compromisos distintos. Es necesario un proceso que permita superar el etnocentrismo a través de la autorrelativización de la propia cultura, lo que a su vez exige un acercamiento previo a otras experiencias que permita descubrir tal apertura a lo diverso como ganancia. Todo ello de cara a configurar un consenso intercultural en torno a una nueva comprensión de aquello que ha de ser reconocido como derechos para todo hombre y mujer, y de la manera como dichos derechos habrán de ser operativizados tanto en el marco nacional como en el internacional.

En este contexto, surge la pregunta: ¿logra la propuesta de Marina superar el cuestionamiento al “occidentalismo” de los derechos humanos? Creemos que en la medida en que descansa sobre un uso específico de la inteligencia, una facultad propia de todo ser humano, la tesis de Marina permite romper “claustros culturales” invitando, por el contrario, a la exigente tarea del diálogo intercultural. A esta búsqueda cooperativa, el autor la ha llamado uso racional de la inteligencia. Usar racionalmente la inteligencia supone dar y recibir explicaciones; el proceso de ir comprendiendo y aclarando ateniéndose a razones, vengan éstas de donde vengan. La construcción histórica de la postulación, el reconocimiento, el resguardo y el disfrute de los derechos, se realiza en un arduo proceso en el que cada grupo cultural ofrece el producto de su historia, sus invenciones culturales y lo somete a la consideración del resto.

En el caso del autor que nos ocupa, nos encontramos con la curiosa paradoja de que el mismo acude a la razón, icono de la modernidad, de la historia occidental, pero para fundar desde ella la necesidad de un diálogo abierto con otros horizontes culturales, e ir así creando lo que Marina llama un orbe ético dirigido por la noción de dignidad como disfrute de derechos. Con los derechos humanos, la inteligencia creadora ha postulado un proyecto que busca resguardar al hombre del ejercicio arbitrario del poder que podría ejercerse desde otras creaciones de esa misma razón. Es la inteligencia racional en una suerte de dinamismo homeostático regulando sus propias creaciones. El poder simbólico de los derechos humanos pone

límites, por ejemplo, al poder del Estado moderno sobre el individuo, estableciendo garantías para su libre desarrollo sin la interferencia de dicho Estado. Así mismo, funciona como catalizador en la búsqueda de nuevos horizontes humanizadores y como criterio de discernimiento de los diversos productos del proceso histórico, tan marcados en la modernidad por el sesgo reduccionista a lógicas instrumentales, economicistas. Si la racionalidad moderna conlleva una lógica del poder, del control sobre el individuo, los derechos humanos intentan poner ciertos límites a dicha lógica y ampliar sus posibilidades en el marco del proyecto del universal reconocimiento de la dignidad humana. Al mismo tiempo, es necesario reconocer que los derechos humanos no están exentos ellos mismos, según el uso que se haga de su discurso, de incurrir en nuevas prácticas de imposición y control, cuando los mismos pretenden ser “extendidos” desde dinámicas contrarias a sus propios principios.

Creemos que esta aproximación logra efectivamente formular una comprensión de los derechos humanos en la que partiendo de la diversidad que nos constituye como mundo, pero sin absolutizar ninguna particularidad histórica, se reconoce el carácter universal de tales derechos. A partir de la condición de individuos poseedores de una inteligencia capaz de acordar y movidos por la búsqueda fruitiva de las mejores posibilidades, nos propone el desafío de un verdadero diálogo como proceso histórico de construcción de una ética universal fundada en los derechos humanos.

Logra, además, enfrentar esa tarea sin acudir al engorroso recurso de una determinada comprensión de la “naturaleza” humana, previa a la formulación de dichos derechos y sobre la que los mismos se soportarían. Los intentos hasta ahora basados en esta noción no han sido capaces de superar las barreras impuestas por las distintas concepciones de hombre en el marco de cosmovisiones diversas. Así sucede, en general, con las posiciones iusnaturalistas; Marina reconoce en el caso de Santo Tomás una excepción, dado que este autor entendió el iusnaturalismo como *Opus Rationis*.

Sin duda, la propuesta de José Antonio Marina entronca con diversas corrientes de la tradición occidental, y, al igual que éstas, presenta una serie de posibles cuestionamientos de los que deberá dar cuenta: ¿No se incurre acaso en una exagerada confianza en las capacidades del ser humano al hacer descansar todo el sistema en un “decisionismo” como el que parece plantearse? Al respecto habría que decir que en la construcción de la comunidad política los seres humanos nos encontramos permanentemente sometidos a la tentación de querer encontrar soportes más allá del hombre mismo, para escapar así del vértigo de la tarea y de la responsabilidad que ella implica. Ciertamente, en la aventura de hacer posible una “comunidad feliz” no han faltado errores que nos han puesto frente a nuestros límites, pero ha sido acudiendo a lo más propio de nuestra humanidad como hemos ido logrando salir de los atolladeros. Así de frágiles y de grandes somos; así ha de ir siendo, también, la construcción de un mundo más digno y justo.

Más allá de que sea posible un fundamento absoluto de los derechos humanos, Marina insiste en que es posible afirmar su reconocimiento universal dado que los mismos se presentan como una posibilidad deseable para todo ser inteligente. Para prestar su apoyo a dicha posibilidad, y desde el ámbito propio de la reflexión ética, desarrolla su teoría convencido de que para la creación de las condiciones que posibiliten el pleno disfrute de los derechos humanos es necesario estar convencidos de la viabilidad de la realización de tales derechos a partir de su afirmación creativa. Lo que preocupa a Marina es asegurar las condiciones para una más amplia y escrupulosa realización de los derechos proclamados.

#### **4.- Criterios de valoración de las soluciones y de los argumentos esgrimidos a favor y en contra:**

Sólo podremos afirmar el universalismo de los derechos humanos en la medida en que el mismo se construye no desde la imposición de una determinada concepción particular de los derechos, sino desde un proceso que parte tanto del reconocimiento de que todas las culturas poseen concepciones de dignidad humana, como de la constatación de que no todas conciben dicha dignidad bajo la figura de derechos humanos. Por ello, se hace necesario asumir la incompletitud de las culturas y complementar entre sí las distintas concepciones de dignidad. Con todo ello se lograría superar la tensión universalismo-relativismo, siendo posible afirmar una forma de

universalismo que, superando los localismos, no implique el desconocimiento de las culturas particulares.

En la confrontación surgida entre la necesidad de respetar las particularidades culturales y al mismo tiempo afirmar el igual respeto a los derechos humanos en todo el mundo, nos sumamos al criterio aportado por Boaventura De Sousa Santos, según el cual, la igualdad no ha de descaracterizar a las personas o los grupos, y la diferencia no ha de justificar condiciones de inferioridad (Cfr. Supra, 122).

En el caso tanto de la moral como del derecho, carecemos de axiomas universalmente aceptados. De ahí que el único camino que nos queda es sopesar el valor de las opiniones y los argumentos esgrimidos en torno a los derechos. La forma de justificación propuesta parte de las opiniones y certezas compartidas y no de axiomas irrefutables; en caso de presentarse conflictos, se procederá a evaluar de manera crítica y a través del diálogo los argumentos que las partes involucradas presentan. No se trata, pues, de pretender fundar el criterio de legitimidad de los derechos humanos en valores absolutos e intemporales captados por medio de la lógica demostrativa, sino de indagar, a partir del examen de la realidad social propia de cada contexto particular, las diversas premisas axiológicas sobre las que se sustentan los derechos humanos en ese contexto. Ello exige poner en práctica una lógica argumentativa que tome en cuenta tanto el sentido común como la experiencia histórica de los individuos y grupos que forman parte de la discusión. A través de esta lógica argumentativa se hace posible llegar a

una fundamentación intersubjetiva de los derechos humanos sin necesidad de afirmar para ello una posición metafísica ni de recurrir a profesiones de fe que los avalen; elementos estos que, sin duda, constituirían un obstáculo para el universal reconocimiento de estos derechos.

De esta manera, la universalidad de los derechos humanos debe ser defendida desde la articulación dialéctica de la conciencia crítica de la historicidad de los derechos y de sus contingencias y dependencias contextuales y culturales -lo que exige su apertura al cambio y a la pluralidad entendida como riqueza-, con la afirmación de su transculturalidad. Esta forma de concebir la universalidad a partir de las particularidades culturales, se plantea por tanto como una universalidad dialógica. Se trata de una universalidad “de recorrido”, mediada por el diálogo intercultural en un proceso permanente abierto. Así, lo nuclear de los derechos humanos no resulta una decisión arbitraria, convirtiéndose, por el contrario, en referente inspirador y crítico de las distintas expresiones históricas en que dichos derechos se van concretando en los distintos contextos locales a lo largo de la historia; al mismo tiempo se afirma un universalismo que se va descubriendo y posibilitando progresivamente a partir de la convivencia tanto interpersonal como intercultural.

Sólo este proceso permite llegar a hablar de un cuerpo de derechos humanos legitimados culturalmente en los diversos contextos; lo que es insustituible para establecer el vínculo necesario entre Derecho y Poder, entendido este último en sentido amplio no sólo como el conjunto de

instituciones públicas, sino también de funcionarios y de ciudadanos que aceptando un determinado orden jurídico lo ponen en práctica, lo validan y lo hacen posible. Todo ello es sin duda fundamental para asegurar la validez y eficacia del derecho. El derecho, para cumplir su cometido, requiere de instancias de poder que lo apliquen; instancias que a su vez han de estar legitimadas para que les sea posible perdurar.

Optamos por la noción de Marina, dado que la misma supera las críticas a la pretensión de fundamento absoluto y hace una propuesta que permite llegar a la universalidad, formulando para ello una propuesta orientada a la construcción del consenso. Marina formula una noción de derechos humanos que permite a los actores de distintos contextos encontrarse en la búsqueda práctica por el respeto a los derechos humanos sin necesidad de afirmar una instancia metafísica o supranatural vinculada a alguna cosmovisión particular, pudiendo por tanto servir de base teórica para la puesta en marcha del diálogo intercultural que posibilite una universalidad contextualizada de los derechos humanos.

Por otra parte, consideramos como una fortaleza de la concepción de derechos humanos desarrollada por José A. Marina, el que la misma presente la construcción de tales derechos como un proceso abierto y necesariamente inacabado. En este sentido, es necesario afirmar, como hace Bobbio, que si bien el Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha consagrado la universalidad de éstos, la tarea por delante es todavía grande para alcanzar el universal respeto a los mismos. Entender la

afirmación de los derechos humanos como una construcción permanente exige estar abiertos al permanente perfeccionamiento del contenido de los tratados de tales derechos, su articulación y actualización, especificándolos desde las distintas y cambiantes realidades. Sólo ello permitirá que los mismos no se anquilosen y pierdan su vigencia reduciéndose a solemnes fórmulas vacías de realidad.

El proceso de "universalización" no puede significar la imposición sobre otras concepciones de un modelo único de concebir los derechos humanos, ni tampoco la mera superposición fragmentada de las concepciones manejadas desde los distintos localismos. Se exige la necesidad de conjugar las distintas formas de justificar estos derechos, logrando un acuerdo práctico entre todas ellas a favor de su defensa y promoción. Como ya hemos afirmado, dado que todas las sociedades expresan de formas diversas su preocupación por resguardar la dignidad humana, el reto consiste en lograr acercar estas diferentes formas de manera tal que se interpenetren y se enriquezcan mutuamente.

En todo caso, cualquier decisión de cambio y la voluntad de aceptar las normas de los derechos humanos no pueden ser impuestas por factores externos; sin que ello niegue la posibilidad de influir a través del intercambio cultural. En este sentido, los Estados que comparten elementos tales como historia, idioma, geografía, religión o cultura similares tienen, sin duda, mayor capacidad de influencia sobre los Estados que no respetan los derechos humanos, que aquellos otros Estados que no tienen este tipo de lazos.

En último término, se trata de no concebir la universalidad de los derechos humanos desde la sujeción de la diversidad que constituye nuestro mundo a una concepción particular, siempre cultural y contextualmente determinada, que funja como ideal regulativo de la realidad para los otros contextos locales. Se trata, por el contrario, de ir construyendo tal universalidad partiendo de la diversidad cultural misma. En el proceso de intercambio cultural orientado a la construcción del consenso en torno al respeto de los derechos humanos, se han de formular las categorías que permitan abordar la tarea de la pretendida universalidad. La universalidad de los derechos humanos actúa como horizonte hacia el cual caminar y que orienta las decisiones, pero en él, asumiendo la historicidad que es propia de estos derechos, no se puede pretender negar las particularidades de la realidad. Los derechos humanos, lejos de ser concebidos como un ideal abstracto producto de la razón pura al cual han de someterse las realidades particulares, son entendidos como una construcción permanente en la cual estamos implicados con todos nuestros condicionamientos históricos.

#### **5.- Límites de la investigación:**

Luego de haber planteado los aportes que hace José Antonio Marina a la universalidad de los derechos humanos, es necesario señalar también algunos aspectos que a nuestro juicio han quedado sin respuesta en la obra de Marina de la que nos hemos ocupado en esta investigación.

Si bien Marina hace sus aportes desde el campo ético, quedan pendientes aspectos de carácter operativo que no sólo no son desarrollados por el autor, sino que, además, se presentan como interrogantes en cuanto a la factibilidad de su propuesta a partir de los presupuestos que éste ha manejado.

Algunos interrogantes están vinculados al proceso mismo desde el cual hacer posible el universal reconocimiento de los derechos humanos: ¿Qué pasos previos se requieren para llegar al diálogo intersubjetivo e intercultural necesario para construir el consenso en torno a los derechos humanos que propone Marina? ¿Cómo se ha de dar el diálogo intercultural? ¿Qué procedimientos han de regirlo? ¿Qué actores son responsables de posibilitarlo y de su puesta en práctica? ¿Cómo asegurar las condiciones de simetría necesarias para el diálogo intercultural? ¿Cómo generar los espacios necesarios para que este diálogo ocurra? ¿Quiénes necesitan del diálogo? ¿Qué hacer con quienes se niegan a participar en él o quienes no reconocen su necesidad?

Por otra parte, en el marco de la investigación Marina no establece el programa de la educación sentimental a la que apunta como parte de la respuesta para el universal reconocimiento de los derechos humanos. Ciertamente, el autor se encuentra en este momento desarrollando varios aspectos vinculados al campo de lo pedagógico, y en ellos está aportando mayores precisiones en la materia; pero, en todo caso, tales aportes quedan fuera de los límites de la presente investigación. En último término, la

pregunta es ¿Cómo hacer viable la conciencia mundial en torno al sistema de reciprocidades propuesto por Marina como necesario para el establecimiento de los derechos humanos?

Aun cuando consideramos que la concepción de derechos humanos propuesta por Marina supera la fractura entre el mundo de los valores y el de las normas jurídicas dado que asume la triple dimensión ético-político-jurídica, presentando a los derechos humanos como expresión histórica de una concepción moral que tiene como eje central la dignidad del hombre, y que para poder ser afirmada como derecho debe formar parte del derecho positivo, en el marco de nuestra investigación Marina no presenta una teoría del Derecho suficientemente desarrollada que nos permita establecer de manera acabada los vínculos entre lo ético y lo jurídico. Si bien el autor señala de manera clara la necesidad de un fundamento ético, extra-jurídico, para el derecho y desarrolla la relación desde la perspectiva ética, ese mismo nivel de desarrollo no está presente desde la perspectiva jurídica. Así mismo, Marina tampoco establece los límites entre el ámbito social y el político, sus especificidades y diferencias.

Entendiendo que los vacíos señalados tienen su justificación en el hecho de que la obra desarrollada por Marina no pretende ahondar en aspectos prácticos, sino que se presenta como una investigación de carácter teórico, la respuesta a los mismos es una exigencia de cara a conseguir una salida adecuada y satisfactoria al problema que nos ha ocupado en esta investigación. En este sentido las lagunas antes apuntadas se presentan

como posible campo de investigación a ser abordado en futuras investigaciones.

Más allá de los límites antes apuntados, creemos necesario reafirmar la importancia que tiene el actual debate sobre la universalidad de los derechos humanos. Gracias a discusiones de este tipo la noción misma de estos derechos es sometida a un proceso continuo de esclarecimiento en torno a su sentido y alcance. Además, ello obedece a la necesidad de dar respuesta en las actuales coordenadas históricas, con sus retos y particularidades, a la permanente búsqueda del hombre por vivir superándose a sí mismo, dotando así de sentido su existencia y haciéndose cargo de su realidad para transformarla, superando aquellas condiciones que percibe como contrarias a su ideal de realización y sentando las bases para alcanzar cotas cada vez más altas de humanización.

Hemos creado los derechos para recrearnos a nosotros mismos a imagen y semejanza de nuestra humanidad dignificada. No es poca la tarea, y, ciertamente, aún tenemos la mayor parte por hacer, pero vale la pena el intento.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:****BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA:**

- Marina, J. (1998). **Teoría de la inteligencia creadora** (9a. ed.). Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. (1995). **Ética para náufragos** (3a. ed.). Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. (1996). **El Laberinto sentimental** (6a. ed.). Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. y López, M. (1999). **El Diccionario de los sentimientos** (2a. ed.). Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. (2000a). **Crónicas de la ultramodernidad**. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. y Válgoma, M. (2000b). **La lucha por la dignidad: Teoría de la felicidad política**. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. (29/XII/2000). El progreso de la historia. En: **El Mundo** (En línea). Disponible: [http://www.interrogantes.net/includes/documento.php?IdDoc=173 &IdSec=234](http://www.interrogantes.net/includes/documento.php?IdDoc=173&IdSec=234) (2005, octubre 4).
- Marina, J. (2001a). **Dictamen sobre Dios** (2a. ed.). Barcelona: Anagrama.
- Marina, J. (2001b). **El vuelo de la inteligencia**. Barcelona: Plaza & Janés Editores, S.A.
- Marina, J. (julio-septiembre, 2002). Dictamen sobre Dios: Carta a José I. González Faus. En: **Revista Iglesia Viva**. Nº 211. Valencia, España.
- Marina, J. (2003). **Los sueños de la razón: Ensayo sobre la experiencia política**. Barcelona: Anagrama.

### BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- AA.VV. (1985). **Fundamentos filosóficos de los derechos humanos** (G. Baravalle, Trad.). Barcelona: Serbal.
- Alexy, R. (1989). **Teoría de la argumentación jurídica. La teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Atienza, M. (2001). **El sentido del Derecho**. Barcelona: Ariel.
- Ammicht-Quinn, R. (abril, 2003). ¿Es sagrada la dignidad? El ser humano, la máquina y el debate sobre la dignidad. En: **Revista Concilium**. N° 300.
- Bartolomei, M. (1996). Diversidad en la conceptualización de los Derechos Humanos: universalismo y diversidad cultural en América Latina. En: **Estudios Básicos de Derechos Humanos. Tomo VI**. San José de Costa Rica: Instituto interamericano de Derechos Humanos.
- Belloso, N. (1996). La fundamentación de los derechos humanos en la doctrina española actual. En: **Revista Estudios Filosóficos**. N° 128.
- Bilbeny, N. (2004). **Ética intercultural**. Barcelona: Ariel.
- Bobbio, N. (2000). El fundamento de los derechos humanos. En: **Diccionario Crítico de los Derechos Humanos**. Universidad Internacional de Andalucía.
- Bobbio, N. (1982). Presente y futuro de los derechos del hombre. En: **El problema de la guerra y las vías de la paz**. Barcelona: Gedisa.
- Bulygin, E. (1987). **Sobre el status ontológico de los derechos humanos** (En línea). Disponible: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837218659036051876657/cuaderno4/Doxa4\\_05.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837218659036051876657/cuaderno4/Doxa4_05.pdf) (2005, diciembre 6).
- Camio, G. (S/F). **Sobre la justificación post-liberal de los derechos humanos** (En línea). Disponible: [http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofiaperu/pdf/ensayos\\_filo/justificación\\_postliberal\\_gamio.pdf](http://www.pucp.edu.pe/ira/filosofiaperu/pdf/ensayos_filo/justificación_postliberal_gamio.pdf) (2005, nov. 12).
- Cançado, A. (2001). **El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en el siglo XXI**. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.

- Cerna, Ch. (1995). La universalidad de los derechos humanos y la diversidad cultural: La realización de los derechos humanos en diferentes contextos socio-culturales. En: **Estudios Básicos de Derechos Humanos. Tomo II**. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Colom, F. (1994). Dilemas de regulación moral en las sociedades democráticas. En: **Revista Internacional de Filosofía Política**. N° 4.
- Correas, O. (2003). **Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo**. Ciudad de México: Ediciones Coyoacán, S.A. de C.V.
- Cortina, A. (1990). **Ética sin moral** (4a. ed.). Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1992). Ética Comunicativa. En **Concepciones de Ética**. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (1996). **Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica** (5a. ed.). Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1997). **Ciudadanos del mundo: Hacia una teoría de la ciudadanía**. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. y Martínez, E. (1998). **Ética** (2a. ed.). Madrid: Akal.
- Cortina, A. (1999). Derechos humanos y discurso político. En: **Derechos humanos. La condición humana en la sociedad tecnológica**. (Coord. G. González ). Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (abril de 2000). Multiculturalismo y Universalismo. Cómo construir una ciudadanía cosmopolita. En: **Revista Persona y Sociedad**. Vol. XIV. N° 1. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado e Instituto Latinoamericano de Doctrina y estudios Sociales (ILADES).
- De Barros, R. (2003). **Diálogo intercultural dos Direitos Humanos** (En línea). Disponible: [http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachel memoir.pdf](http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/Rachel%20memoir.pdf) (2006, enero 12).
- De Dousa, B. (Julio 1997). Una concepción multicultural de los Derechos Humanos. En: **Revista Memoria**. N° 101.
- Delmas-Marty, M. (S/F). **Derechos humanos: Un ideal de universalidad** (En línea). Disponible: [http://www.diplomatie.gouv.fr/label\\_France/DUDH/espanol/ideal.html](http://www.diplomatie.gouv.fr/label_France/DUDH/espanol/ideal.html) (2005, dic. 17).

- Etxeberría, X. (2002). Universalismo ético y derechos humanos. En: **Retos pendientes en ética y política**. Madrid: Trotta.
- Ferreira, L. (2001). Uma Reflexão sobre a universalidades dos Directos Humanos e o Relativismo Cultural. En: **Directos Humanos Internacionais. Abanços e desafios no início do século XXI**. Programa dhINTERNACIONAL.
- Fornet-Betancourt, R. (septiembre-diciembre, 1997). Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas. En: **Revista de Filosofía**. Año XXX. Nº 90. México: Universidad Iberoamericana.
- García, V. (1998). Derechos Humanos sí, pero ¿por qué? En: **Revista Moralia**. Nº 21.
- Garzón Valdés, E. (1996). Derecho y Moral. En: **El Derecho y la Justicia**. AAVV. Madrid: Trotta.
- Giusti, M. (S/F). **Los derechos humanos en un contexto intercultural** (En línea). Disponible: <http://www.campus-oei.org/valores/giusti2.htm> (2005, diciembre 11).
- Gracia, J. (1998). **La filosofía y su historia: Cuestiones de historiografía de la filosofía**. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gros, H. (S/F). **Universalidad de los derechos humanos y diversidades culturales** (En línea). Disponible: <http://www.unesco.org/issj/rics158/grosespiellspa.html> (2005, dic. 17).
- Habermas, J. (2000). **Teoría y praxis. Estudios de filosofía social** (4a. ed.). Traducción: Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos.
- Herrera, J. (2000). La riqueza humana como criterio de valor. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Herrera, J. (2000). Hacia una visión compleja de los derechos humanos. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Höffe, O. (2000). **Derecho intercultural**. Barcelona: Gedisa.
- Hogan, L. y D'Arcy, J. (abril, 2003). La construcción de la dignidad humana en el diálogo interreligioso. En: **Revista Concilium**. Nº 300.

- Iepala. (S/F). **Curso Sistemático de Derechos Humanos** (En línea). Disponible: [www.iepala.es/curso\\_ddhh/](http://www.iepala.es/curso_ddhh/) (2005, oct. 25).
- Küng, H. (1991). **Proyecto de una ética mundial**. Madrid: Trotta.
- Laporta, F. (1987). **Sobre el concepto de los derechos humanos** (En línea). Disponible: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01306166433803728522202/cuaderno4/Doxa4\\_01.pdf](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01306166433803728522202/cuaderno4/Doxa4_01.pdf) (2005, dic. 17).
- MacIntyre, A. (2001). **Tras la virtud**. Barcelona: Crítica.
- Maritain, J. (1952). **El hombre y el Estado**. Buenos Aires: Guillermo Kraft.
- Marquínez, G. (enero-Junio 1992). Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación Zubiriana de la moral. En: **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**. Bogotá, N° 50-51.
- Martínez, E. (2000). Justicia. En: **10 palabras claves en ética** (3a. ed.). Madrid. Verbo Divino.
- Monzon, A. (1992). Derechos humanos y diálogo intercultural. En: **Derechos Humanos**. (Ed. Jesús Ballesteros). Madrid: Tecnos.
- Muguerza, J. (1989). La alternativa del disenso. En: **El fundamento de los derechos humanos**. Madrid: Debate.
- Nino, C. (1989). **Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación** (2a. ed.). Buenos Aires: Astrea.
- Nussbaum, M. (2002). **Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades**. Barcelona: Herder.
- Ollero, A. (1989). Consenso y disenso en la fundamentación de los derechos humanos. En: **El fundamento de los derechos humanos**. Madrid: Debate.
- Organización de Estados Americanos (1969). **Convención Americana Sobre Derechos Humanos**. San José de Costa Rica: Autor (En línea). Disponible: <http://www.oas.org/juridico/spanish/tratados/b-32.html> (2005, oct. 25).
- Organización de Naciones Unidas (1948). **Declaración Universal de los Derechos Humanos**. Ginebra: Autor (En línea). Disponible: <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm> (2005, octubre 25).

- Organización de Naciones Unidas (1968). **Conferencia de Teherán** (En línea). Disponible: [www.derechos.org/ve/que\\_son/Tratados/ProclamacionTeran](http://www.derechos.org/ve/que_son/Tratados/ProclamacionTeran) (2005, oct. 25).
- Organización de Naciones Unidas (1993). **Conferencia de Viena** (En línea). Disponible: [www.onu.org/documentos/confViena](http://www.onu.org/documentos/confViena) (2005, octubre25).
- Osuna, A. (2001). **Teoría de los Derechos Humanos. Conocer para practicar**. Salamanca-Madrid: San Esteban-Edibesa.
- Panikkar, R. (1999). **El espíritu de la política**. Barcelona: Península.
- Papacchini, A. (1994). **Filosofía y Derechos Humanos**. Santiago de Cali, Facultad de Humanidades.
- Peces-Barba, G. (1988). **Escritos sobre derechos fundamentales**. Madrid: Eudema.
- Peces-Barba, G. (1991). **Curso de Derechos Fundamentales (I). Teoría General**. Madrid: Eudema.
- Pérez-Luño, A. (1995). **Derechos Humanos: Estado de Derecho y Constitución**. Madrid: Tecnos.
- Pérez-Luño, A. (2002). **La universalidad de los derechos humanos y el Estado constitucional**. Serie de teoría jurídica y filosofía del derecho. Nº 23. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Pérez-Luño, A. (1989). Sobre los valores fundamentados de los derechos humanos. En: **El fundamento de los derechos humanos**. (Ed. Gregorio Peces-Barba). Madrid: Debate.
- Piacenza, E. (2000). Audiat et altera pars. En: **Revista de Derecho**. Nº 2. Tribunal Supremo de Justicia. Caracas.
- Prieto, L. (2000). Derechos fundamentales. En: **El derecho y la justicia** (2a. ed.). (Ed. Ernesto Garzón Valdés y Francisco Laporta). Madrid: Trotta.
- Rorty, R. (1998). Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. En: **De los Derechos Humanos. Conferencias de Oxford Amnesty**. Oxford 1993. Trad. Hernando Valencia. Madrid: Trotta.
- Rubio, J. (2000). ¿Derechos liberales o derechos humanos? En: **Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos**. Madrid: Trotta.

- Salmerón, F. (1996). *Ética y diversidad cultural*. En: **Cuestiones morales**. Madrid: Trotta.
- Salvat, P. (2001). Universalismo y contextualismo: ¿es posible y/o necesaria una ética universalista hoy? En: **Revista Novamérica**. Nº 91.
- Sanchez, D. (2000). Universalismo de confluencia, derechos humanos y procesos de inversión. En: **El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal**. (Ed. Joaquín Herrera Flores). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Taylor, Ch. (1985). Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Complemento a la relación del profesor Mathieu. En: **Los Fundamentos Filosóficos de los Derechos Humanos**. Barcelona: Serbal S.A. / Unesco.
- Valadier, P. (abril, 2003). La persona en su indignidad. En: **Revista Concilium**. Nº 300.
- Vidal, M. (1988). **Moral de Actitudes** (vol. 3). Madrid: Sígueme.
- Villán, C. (1995). Significado y alcance de la universalidad de los derechos humanos en la Declaración de Viena. En: **Estudios Básicos de Derechos Humanos. Tomo II**. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Villán, C. (2002). **Curso de Derecho Internacional de Derechos Humanos**. Madrid: Trotta.
- Villar, L. (1998). **Derechos humanos: responsabilidad y multiculturalismo**. Serie teoría jurídica y filosofía del derecho. Nº 9. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Zubiri, X. (1986). **Sobre el hombre**. Madrid, Alianza.

## ÍNDICE

**Página:**

INTRODUCCIÓN .....	5
CAPÍTULO I:	
EN TORNO A LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS.....	15
I.1.- El proceso histórico de consagración formal de los derechos humanos como derechos universales.....	15
I.2.- Las razones tras las posiciones.....	27
I.3.- Universalismo Vs. Relativismo.....	33
I.4.- La búsqueda de fundamento como intento de superación del debate.....	43
I.5.- Relación entre concepción y fundamentación de los derechos Humanos.....	52
CAPÍTULO II:	
NOCIÓN DE DERECHOS HUMANOS EN JOSÉ ANTONIO MARINA.....	58
II.1.- Antropología subyacente.....	69
II.2.- Concepción de ética.....	64
II.3.- ¿Qué son los derechos humanos?.....	70
II.4.- Dando razón de los derechos.....	76
II.5.- Algunos elementos a favor de esta propuesta.....	83
II.6.- Un proyecto histórico.....	87
II.7.- Sobre la universalidad de los derechos humanos.....	89
CAPÍTULO III:	
APORTES DE LA NOCIÓN DE DERECHOS HUMANOS DE JOSÉ ANTONIO MARINA.....	93

III.1.- Una concepción común pero plural de derechos humanos.....	106
III.2.- Los derechos humanos como proyecto en construcción permanente.....	118
III.3.- Exigencias del diálogo intercultural.....	122
III.4.- Racionalidad intersubjetiva.....	128
III.5.- Debilidad y fortaleza de un proyecto abierto.....	140
CONCLUSIONES.....	143
1.- Formulación de la cuestión. El problema.....	143
2.- Soluciones propuestas.....	145
2.1.- La búsqueda de fundamento.....	145
2.2.- La propuesta de Marina.....	147
3.- Argumentos a favor y en contra de las soluciones.....	151
4.- Criterios de valoración de las soluciones y de los argumentos esgrimidos a favor y en contra.....	156
5.- Límites de la investigación.....	161
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	165
Bibliografía primaria.....	165
Bibliografía secundaria.....	166