

Primera Parte

LA EDUCACION DESDE LA PERSPECTIVA DE LA FILOSOFIA POLITICA

II. Educación, ciudadanía y cultura democrática

II.1. ÉTICA, DERECHOS HUMANOS Y EDUCACIÓN. LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS BAJO PROCESO

Enrique Martínez Larrechea

INTRODUCCIÓN

La universalidad de los derechos humanos ha sido puesta en discusión recientemente en el campo de la ética aplicada. Por un lado ese debate resulta ambientado por la confrontación de puntos de vista entre nuevas formulaciones comunitaristas o culturalistas y la “corriente principal” de la filosofía ética, de cuño kantiano, sostenida, más recientemente, en los aportes de Habermas, Apel y Rawls. Por otro lado, dicho debate es un emergente del mundo internacional de los 90, signado por la implosión de la URSS y por el nuevo unilateralismo de los Estados Unidos, que llega en nuestros días a la aplicación incluso de la guerra preventiva. En ese contexto, la Conferencia mundial de Viena sobre Derechos Humanos de 1993 permitió a los países no occidentales de Asia y Africa, reclamar una nueva atención a sus valores y problemas culturales y religiosos y poner en tela de juicio las perspectivas sobre derechos humanos preconizadas por Estados Unidos y Europa Occidental.

¿Cuáles serían el fundamento y la justificación de los derechos humanos en una era post-metafísica, como la denomina Guariglia? ¿Son los derechos humanos *multiculturales* en el sentido de diversos e irreductibles, o son *multiculturales* en tanto su universalidad es una, pero una universalidad “leída” y “traducida” de modo diferente en diversas coordenadas geo-culturales? ¿El diálogo multicultural o transcultural es posible, sobre qué derechos y a partir de qué instancias? He aquí el haz de problemas al que se refiere este trabajo, aun a sabiendas de que no será posible más que una respuesta provisional.

Todas estas interrogantes y otras poseen hoy una intensa vigencia política, ética y educativa.

Desde el punto de vista de las relaciones internacionales y aun de las relaciones humanas, desde el punto de vista de la construcción y defensa de las democracias, pero también en especial desde el punto de vista de la educación. En todas partes, también en el Cono Sur latinoamericano, se experimentan intensos procesos de transformación y de reformas en este campo y deben conciliarse los esfuerzos de sociedades democráticas y pluralistas en una doble vertiente: *técnico-productiva* y *ético-transformativa*, ga-

rantizando por un lado su adecuado desarrollo social, a la vez que intentado dar cuenta del aprendizaje de nuevas competencias sociales, cognitivas, afectivas y valorativas por parte de sus alumnos y ciudadanos¹.

El objetivo del presente trabajo es provisional: ofrecer una primera recuperación de aportes teóricos críticos y ofrecerlos como insumos para un debate aun inconcluso pero necesario.

El problema de la universalización de los derechos humanos.

Oswaldo Guariglia (2002) ha puesto de manifiesto lo que denomina “*uno de los cambios de tendencia más drásticos del que se tenga memoria dentro de una disciplina en la filosofía contemporánea*”. Ese cambio de paradigma habría tenido lugar a partir de los años setenta del siglo XX, cuando John Rawls publica *Teoría de la Justicia* que importa algo así como “la restauración de la ética como disciplina filosófica”.

Producto del mundo de posguerras, el auge del relativismo carecía de una contestación adecuada, que devolviera a la ética su tarea de análisis y fundamentación de los principios de justicia, de los derechos y deberes morales.

La “escena filosófica” había sido ocupada por la epistemología y sus conexiones con la filosofía del lenguaje y con otros campos y el ámbito de la filosofía práctica, por las ciencias sociales.

El renacimiento de la tradición kantiana, sin embargo y a diferencia de su versión clásica, no podía fundamentarse en razones metafísicas, sino en una nueva *razón pública* que sabemos construída a partir de una ética formalista y procedimental, una razón comunicativa y dialógica. Sin embargo, el universalismo de Kant habría derivado, en la visión de Guariglia, en un nuevo fundamento, centrado más bien en “*las prácticas de solución de controversias y de cooperación más o menos autointeresada de los ciudadanos de una cultura democrática occidental*”.

He aquí el centro del debate entre universalistas y particularistas, que estaría reducida, en última instancia, a la consideración e interpretación de aquellas prácticas. Por un lado se enfatiza el amplio rango de variación de prácticas morales, culturales y jurídicas, frente a la posición que señala, con Aristóteles, que: “*el fuego arde [de la misma manera] tanto aquí como en Persia*” y que el análisis de las diversas culturas presenta la repetición de unas mismas prácticas (por ejemplo, la medición, cualesquiera sean los intercambios de mercaderías y las medidas particulares que se construyan y apliquen).

Para Guariglia, el cumplimiento de una práctica no solamente involucra “propiedades disposicionales”, como virtudes y habilidades, sino también y ante todo, juicios, que eran para Aristóteles la contribución de la razón práctica a los actos morales.

Se trata de mostrar ciertas propiedades generales en las prácticas y esta sería, en suma, “*la operación central de una ética cognitiva*”. La regla práctica requeriría la existencia de dos propiedades metaéticas (dos metavalores): *la universalidad y la consistencia*, que determinan por su parte *la imparcialidad o la parcialidad del agente de la práctica* (Guariglia, 2002: 62-63).

¹ Según la apropiada distinción de la Conferencia Internacional sobre Educación para Todos, en Jomtiem.

Esta imparcialidad o parcialidad de la conducta es un atributo puramente moral de la conducta, opuesta a una especie de particularista “intuición cultural”.

El cambio repentino en la realización de ciertas prácticas (por ejemplo, dice Guariglia, la suma del poder público en el Führer, las dictaduras en el Cono Sur) corresponden a nitszcheanos “estados de excepción”, que se colocan fuera de toda moralidad y no pueden aducirse como cambios en los juicios.

Existiría, en consecuencia, algo así como un “núcleo racional” de las prácticas, en el que se sustenta el potencial de universalidad de algunos principios morales básicos que están ínsitos en los derechos humanos, proclamados y contenidos en la Declaración Universal de 1948. En efecto, estos derechos y en especial los llamados “de primera generación”, sostiene Guariglia, son imposibles “*sin el aprendizaje simultáneo de una práctica tanto de la defensa como de la aplicación de esos derechos por parte de la comunidad política que los adopta*”.

Mediante la aplicación de las reglas implícitas en esa práctica, es posible la creación de una “urdimbre argumentativa”, que permite la aplicación de los principios a nuevos casos. Así, por ejemplo, Guariglia señala que el artículo 1º de la Declaración, que dice en su primera parte: “*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos*”, comportaría un principio de igualdad que surge de un “principio paralelo” que garantiza las libertades de creencia y expresión del pensamiento: “*Como es sabido, no hay nada parecido en las diez primeras enmiendas de la Constitución de los Estados Unidos*”. Sólo en 1868, tras la guerra de secesión, la 14ª enmienda declara a todos los nacidos o naturalizados como ciudadanos acreedores a igual protección de la ley:

“*¿Significa esto que una misma sociedad ha pasado, sin advertirlo, de una concepción particularista y restringida de la validez y vigencia de sus principios constitucionales a una concepción universalista, más vasta e irrestricta en sus alcances? ¿O se trata, más bien, del fenómeno inverso, a saber, que un principio moral sustantivo de carácter universal, cuya formulación es necesariamente abstracta, tiene en el comienzo una aplicación restringida pero (...) cuya interpretación está sujeta a la dinámica interna de una sociedad (...)*” (Guariglia, 2002: 66)

Estaría emergiendo entonces una *nueva cultura planetaria de los derechos humanos*, interpretada desigualmente por universalistas y por diversos comunitarismos angloamericanos y latinoamericanos. En esta última posición se encuentran también Eduardo Rabossi y Richard Rorty. Esa nueva cultura planetaria, ¿responde a la emergencia de “derechos morales”, o a la “positivación” de ciertas intuiciones morales de la Ilustración?

Rubio Carracedo (2001) pasa también revista a un aspecto del debate sobre el problema de la universalización de los derechos humanos y para ello cree necesario partir de la idea que denomina “tridimensionalidad de los derechos humanos”, los que pertenecen a la vez al triple territorio de los ámbitos ético, político y jurídico.

En el ámbito ético, “los derechos humanos constituyen la *moral mínima o justicia universalmente vinculante*”²; en el político, la solidaridad y la cooperación aparecen

² La cursiva es nuestra.

consagrados, al igual que la dimensión ética, en la Carta de las Naciones Unidas y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos; finalmente, el ámbito jurídico de los derechos humanos se constituye en torno a los tratados internacionales y convenios regionales y en las convenciones especiales, como las centradas en el combate a la tortura o al genocidio. La declaración de Viena de 1993, aparece como un hito en cuanto a la validez –jurídica– universal de los derechos humanos.

Ello parecería confirmar la optimista afirmación de Bobbio (1991), según la cual vivimos “*el tiempo de los derechos*”.

Para Rubio, en cambio, aunque puedan constatarse pasos muy significativos en esa dirección, el proceso no es irreversible y puede ser discontinuo. Pero, fundamentalmente, la expansión de los derechos humanos constituye una “*iniciativa liberal-occidental*”, llena de límites y contradicciones.

Este autor rememora el debate que en tal sentido mantuvieron A. Gerwith (1978, 1996) y Alistair MacIntyre (1981). El primero fue desmentido por éste, alegando MacIntyre que la creencia en la universalidad de los derechos humanos constituía una creencia tan idiosincrática y particular como la de “*creer en brujas y en unicornios*”. Gerwith replicó que el hecho de que no existieran otras categorías culturales similares a la idea de los “*derechos humanos*” no significa que estos no sean reales y existentes.

Frente a la opción de hierro entre la idea de una universalidad que traduciría una “*homogenización occidental*” y el relativismo cultural, Rubio aboga por una “*universalización diferenciada*” de los derechos humanos. En base a esa perspectiva, realiza una lectura crítica de Rawls, Rorty y Habermas.

Los derechos humanos fundamentales representaron la victoria del individuo frente al Estado, pero en 1948, frente a la emergencia de los derechos sociales y económicos postulados a partir de las experiencias socialdemócratas, una lectura radical y conservadora –un “*individualismo posesivo*” (Macpherson)– incidió para que los tratados de 1966 fueran dos y no uno.

Finalmente, la declaración de Viena innovó, al sumar los derechos “*de tercera generación*”, tales como el derecho a la paz, al medio ambiente, al desarrollo, a la autodeterminación, etc). Es la declaración de Viena la que impulsa, recogiendo las aspiraciones de las conferencias regionales africana y asiática, la “*universalización diferenciada*”, esto es, el reconocimiento de que los derechos humanos sólo pueden ser reconocidos en contextos sociales, culturales, religiosos e históricos diversos.

“*Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los Estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales*” (Párrafo 1.5).

Según Rubio Carracedo, la declaración permite distinguir el “*núcleo duro*” conformado por los derechos fundamentales, los primeros que deberían sufrir un proceso

de universalización, en tanto responderían a “*exigencias primordiales de la dignidad de toda persona humana*”.

En el marco de este debate, también Guariglia (2002: 75) presenta “*el punto álgido*” de las minorías culturales, étnicas o religiosas, en relación al Estado liberal democrático, recurriendo a dos nociones principales: *autonomía y dignidad e identidad*.

El ideal de autonomía acompaña al ciudadano, al sujeto de derechos en la sociedad democrática, al igual que el ideal de autenticidad, que enfatiza las peculiaridades de la propia cultura. Guariglia distingue entre *autonomía postulada y autonomía realizada*.

La primera se aplica a todos los ciudadanos y corresponde a una “noción abstracta” de persona, de validez contrafáctica, es decir, sostenida en el reconocimiento de sus derechos fundamentales, aun cuando no pueda reclamar su cumplimiento. La autonomía realizada indica en cambio una expresión concreta y positiva de alcanzar la felicidad y la perfección y corresponde a un ideal de autorrealización y a un ideal de autenticidad. Para alcanzar esa autorrealización no sería posible desconocer en otros aquella autonomía postulada, que la precede lógicamente y normativamente: “La reivindicación de sus antiguos dominios por parte de la ética ha buscado reservar para ésta, aquello que es intrínseco a la razón normativa, a saber, la formulación de un futuro posible y equitativo para el género humano” (Guariglia, Osvaldo, 2002: 75).

POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. LA CRISIS DEL ORDEN LIBERAL Y LAS CONDICIONES DE UN DIÁLOGO MULTICULTURAL

Mientras las sociedades enfrentan una compleja transición cultural y política y los sistemas educativos transitan a través de procesos de reforma y transformación, en el ámbito internacional (en proceso de globalización) emergen nuevos actores y nuevos sujetos histórico-pedagógicos, en el marco de la crisis/ hegemonía del liberalismo.

Los tribunales internacionales (como la Corte Interamericana de Derechos Humanos instituida en el Pacto de San José) pueden aplicar estos principios morales sustantivos, donde las jurisdicciones nacionales estarían más limitadas por cuestiones culturales y tradiciones jurídicas particulares. Dworkin ha sostenido la necesidad de una “*lectura moral*” de la Constitución. (Dworkin, 1996:7 y ss., citado por Guariglia, 2002: 69).

Las perspectivas particularistas poseen, sin duda, expresiones destacadas: así Rorty y Walzer consideran posible la gradual convergencia cultural de occidente y de otras áreas, sujeta a tanteos y negociaciones eminentemente empíricas. Para Walzer existirían “*dos visiones morales*”: una, culturalmente densa, conformada por las principales e intraducibles expresiones de la cultura particular, producto de “*la narrativa de la propia historia*”, y otra tenue, pasible de ser compartida con otras culturas.

Rorty, por su parte, sostiene que la cultura de los derechos humanos no responde al crecimiento del conocimiento moral, sino a “*la lectura de historias tristes y sentimentales*”. Guariglia (2002) le responde que dos culturas que poseían admirables literaturas nacionales como la rusa y la germana, no generaron, sin embargo, una nueva conciencia en materia de derechos humanos, que les permitieran eludir las terribles experiencias del stalinismo y del nazismo.

Como vimos antes, Rubio Carracedo se refiere a lo que denomina “*exigencias primordiales de la dignidad de toda persona humana*”. Hasta cierto punto, sin que ello

implique la occidentalización del orbe, este reconocimiento excluiría inmediatamente prácticas culturales que (como, por ejemplo, la ejecución de las viudas en oportunidad de la incineración del cuerpo del marido, en la India) se oponen a aquella dignidad de la persona humana. El reconocimiento de los “crímenes contra la humanidad” (esclavitud, genocidio, apartheid, tortura, desaparición forzada y ejecuciones sumarias arbitrarias) y un elenco más amplio de figuras criminales (aportadas por la declaración de Viena) como el racismo, la xenofobia, el terrorismo, el tráfico de drogas, la discriminación de la mujer y la explotación sexual, permiten definir más certeramente, aunque en términos negativos, la composición del “núcleo duro”.

Aquí emerge con fuerza la cuestión del diálogo intercultural, como alternativa a un mero proceso de occidentalización (pero también, agregamos nosotros, como alternativa a un simple reconocimiento de una condición multicultural que los relativiza y les otorga legitimidad sólo en el marco de cierta comunidad o cultura).

Este núcleo duro del que se habla, podría estar sujeto a un proceso de evolución histórico-cultural, así como a incidencias de institucionalización, pero en todo caso estará constituido por el derecho a la vida, a la libertad, a las garantías básicas de seguridad, a los principios del debido proceso, la no discriminación, el acceso a la familia, a servicios mínimos de salud, etc..

El método de universalización de los demás derechos humanos, estaría dado por un “*profundo y prolongado diálogo intercultural*”. La idea de Herder acerca de una suerte de *incomensurabilidad cultural* sería un mito romántico o posmoderno, pues el conocimiento antropológico y la experiencia histórica establecen la indudable eficacia del diálogo intercultural. Rubio menciona expresamente los encuentros occidental-confuciano y occidental-musulmán y diversos estudios culturales y rechaza también expresamente un horizonte multiculturalista -con “enclaves de tolerancia”- reclamando más bien una vía transcultural de institucionalización.

Rubio también deslinda las cuestiones de hecho que fundamentan las críticas al “*inveterado etnocentrismo occidental o a su desmedido imperialismo colonial*”. Aunque esas críticas no están desprovistas de alguna razón, refieren fundamentalmente a cuestiones de hecho y a la instrumentalización particular de principios universales. Esta afirmación del autor citado resulta sumamente compatible (ver nuestra crítica al pasaje de Giusti que se cita).

¿Cuáles serían las *estrategias de universalización de los derechos humanos*? Rubio Carracedo identifica las propuestas de Rawls, de Habermas, de Walzer y de Rorty. Se trataría de estrategias para obtener esa “universalización diferenciada”, es decir, dotada de “*oportunas traducciones categoriales*” según los diversos contextos. Se trataría también de un diálogo racional y comunicativo, que requeriría grandes dosis de “*paciencia empática*” y de “*inteligencia emocional*”.

La estrategia minimalista de John Rawls fue defendida por este autor en “El derecho de gentes” (1993). Rawls distingue entre derechos humanos y derechos liberales (éstos últimos requieren de un contexto institucional liberal); entre sociedades liberales y sociedades jerárquicas (las primeras son democráticas, en tanto que las segundas son, al menos, sociedades decentes, dotadas de instituciones que respetan los tratados internacionales y no persiguen fines agresivos). Al margen de estas so-

ciudades, se encontrarían los estados en los límites de la supervivencia y los estados fuera de la ley.

Los derechos fundamentales, a la vida, a la seguridad, la propiedad personal, al estado de derecho, a la libertad de conciencia y de emigración y el derecho a emigrar y los que emergen del derecho de los pueblos (derechos sociales o económicos) o de las normas de justicia internacional, caracterizan a un régimen legítimo. Pero, -argumenta Rubio Carracedo- el diálogo transcultural no sería necesario a partir de este *statu quo* logrado en base a un acuerdo de mínimos y, en todo caso, “una cierta libertad de conciencia y asociación” es, también, en términos negativos, una cierta falta de libertad de conciencia y asociación. De algún modo, el realismo rawlsiano se trasmuta en acomodación a una realidad multiculturalista y frena la universalización diferenciada que se habría propuesto expandir.

Crítica a la estrategia maximalista de Jürgen Habermas

Según Habermas, las estrategias minimalistas confunden gravemente las cuestiones de contenido y las de método. Aun reconociendo la prioridad a ciertos derechos fundamentales, la universalización debe abarcar la totalidad de los derechos humanos. El qué universalizar y el método para hacerlo, son cosas diversas. El método propuesto por Habermas sería una suerte de maximalismo teórico de corte cognitivista, que subvalora la importancia de los conflictos valorativos (Rubio).

La estrategia pragmatista de Walzer.

Por su parte, Walzer (1996) discrepa con el procedimentalismo de Rawls y de Habermas y defiende un *minimalismo moral*, que no se integra con un rango de justificaciones compartidas, sino que es una suerte de “precipitado final” de pluralismo diferencialista. La enorme dispersión de la experiencia histórica sería el material para el logro de una “*decantación o destilación de las prácticas morales*”.

De este modo se avanza en función del reconocimiento solidario de prácticas reales, no por la vía del acuerdo en las concepciones de justicia. En suma, Walzer propone un “modelo praxiológico”, como lo denomina Rubio Carracedo, que aparece incluso como un complemento deseable pero insuficiente, y que no operaría sin base en alguna concepción compartida de aquello que resulta “incondicionadamente justo y valioso”.

La estrategia sentimental de Rorty.

Rorty desarrolla un enfoque pragmático, realizando una crítica del concepto ilustrado de los derechos humanos, que resulta víctima de una ilusión, la ilusión de que el racionalismo liberal puede realizar una justificación objetiva de su valor que lo pondría en condiciones de la *crítica de las categorías axiológicas de las demás culturas*. En el fondo, dicha justificación es sólo un “léxico”, entre otros léxicos. La “actitud fundacionista” de los derechos humanos sería anacrónica, tal como lo postulara Rabossi; son las creencias la mejor guía de la acción y los sentimientos, el único posible progreso moral. Más que preguntarse en qué consiste la dignidad humana, deberíamos preguntarnos qué mundo dejaremos a nuestros bisnietos. Debemos abandonar pues, el deontologismo, en beneficio del cultivo de virtudes concretas. El método es la educación de los sentimientos, como la amistad, el amor y la solidaridad, que justifica un enfoque conductista orientado a su manipulación. Dicha manipulación tendría como

vehículo central la narratividad, “*las historias ejemplares, tristes y melancólicas que por vía preferentemente negativa, promueven insensiblemente los valores humanos en todo el mundo*”.

Rorty combate una visión unilateralista (la homogeneización ilustrada) con otro enfoque unilateralista (el irracionalismo). Ello no le impide concordar en el valor de las narraciones ejemplares, sólo que ellas están ya constituidas por las grandes obras literarias de la humanidad, como *El Quijote*, e insta a la UNESCO a promover esas grandes obras y su accesibilidad en todo el mundo, incluso en versiones infantiles, con objeto de volverlas transculturales (Rubio Carracedo).

El filósofo norteamericano Ricardo Rorty señala que el concepto de humanidad, es definido siempre o casi siempre por un grupo determinado, con acentos que reducen su alcance. Así los serbios consideraban a los musulmanes de Bosnia-Herzegovina casi como animales; pero alguien como Thomas Jefferson –fundador de la universidad en la que enseñaba el mismo Rorty– escribió respecto de los negros que “su existencia participa más de la sensación que de la reflexión”. La “distinción humano-animal”, dice Rorty, es sólo una de las formas en que “nosotros” nos diferenciamos de los humanos fronterizos, así como la distinción adulto-niño, u hombre-mujer comporta una suerte de superioridad.

Platón suponía que los hombres se diferenciaban de los brutos; pero la tradición *niezstscheniana*, en cambio nos considera como animales “excepcionalmente desagradables y peligrosos”. Pero este posible debate Platón-Nietzsche, carece de interés a ojos del filósofo norteamericano. Antes que formularse la pregunta sobre “¿Cuál es nuestra naturaleza?”, cabría preguntarse “¿Qué podemos hacer de nosotros mismos?”. Más que la aproximación teórica, importan la ontología o la historia.

De condición proteica, una de las formas que la humanidad ha asumido recientemente es la de una “cultura de los derechos humanos”, término que el estadounidense toma en préstamo al filósofo argentino, Eduardo Rabossi.

En su artículo “Los derechos humanos naturalizados”, considera Rabossi que aquellos son un hecho positivo y nuevo del mundo, básicamente un hecho producido por el mundo posterior al Holocausto, una idea que también encontramos en Catharine MacKinnon: “*El horror frente al holocausto sustenta la moralidad moderna. Nadie sabe qué es el bien, pero todos sabemos que el Holocausto fue malo*”.

Rabossi dice que “el mundo ha cambiado” y que eso ha despojado de vigencia la cuestión del fundacionalismo en los derechos humanos, la fundamentación de su naturaleza. Esta afirmación constituye en cierto modo el punto de partida de Rorty, quien defiende y amplía a Rabossi, pues, según aquel: “*nada relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales, excepto hechos históricos, contingentes, culturales*”.

Este argumento resulta a menudo acusado de “relativismo cultural”, una desviación respecto a la creencia básica de que la cultura de los derechos humanos es moralmente superior. Rorty piensa que, en efecto, nuestra cultura es moralmente superior, pero ello no supone que pueda aceptarse la existencia de un “*atributo específicamente humano*”, que daría sustento a los derechos humanos; una naturaleza humana universal, que tradicionalmente hemos denominado “racionalidad”.

Como el relativismo cultural niega la existencia de hechos transculturales moralmente relevantes y la racionalidad habría de ser este hecho, su negación es catalogada de relativista.

Sin embargo, Rorty considera que la tarea de la racionalidad es dar consistencia y coherencia a la red de creencias que cada uno posee y que *“nuestra tarea consiste en hacer nuestra cultura, la cultura de los derechos humanos, más consciente de sí y más poderosa, en lugar de demostrar su superioridad sobre otras culturas mediante la apelación a alguna realidad transcultural”*. (Rorty, 1998: 121).

El rol de la filosofía es compendiar nuestras intuiciones culturales, lo que se opera a través de la generalización que no les otorga sustento sino una formulación, como el principio de diferencia de Rawls y la afirmación del Tribunal Constitucional de los Estados Unidos sobre la existencia de un derecho a la intimidad. La formulación incrementa su previsibilidad y da eficiencia y poder a las instituciones, un camino evidentemente opuesto al de los filósofos “fundacionalistas” -como Platón, Tomás de Aquino y Kant- que requerían premisas superiores, *“aspiraciones al conocimiento de la naturaleza de los seres humanos”*.

Rorty distingue con claridad dos perspectivas encontradas: por un lado este tipo de conocimiento (que pertenecería a la metaética, una rama de la epistemología) que corrige las intuiciones morales y, por el otro, un enfoque pragmático, fundado en la eficiencia para *“aprovechar la historia”* y *“realizar la utopía de la Ilustración”*. *“Si parece que todo el trabajo para cambiar las intuiciones morales se efectúa mediante la manipulación de nuestros sentimientos y no del incremento de nuestro conocimiento, habrá una razón para pensar que no existe conocimiento como el que Platón, Tomás de Aquino y Kant pretendían adquirir”* (Rorty, 1998: 123).

El enfoque pragmático de Rorty se apoya en Dewey, quien sostenía que toda indagación está orientada a la solución de problemas, y en Peirce, quien sostenía que toda creencia es una guía para la acción (Rorty, 1998: 123).

El norteamericano nos propone algunas preguntas adicionales, como por ejemplo: ¿por qué el conocimiento (moral) se ha tornado menos importante?, ¿por qué la tentativa de fundar los derechos humanos en *universales transculturales* parece fuera de lugar?, por qué, en fin, carece de sentido preguntarse si los seres humanos tienen realmente los derechos que enumera la declaración de Helsinki?

Una respuesta posible es que Darwin nos habría demostrado ya que carecemos de algún ingrediente diferencial respecto a los demás animales, salvo ser talentosos para hacernos cargo de la evolución futura.

Darwin vino a ocupar una suerte de nicho pos-kantiano y por ello pos-metafísico, pues el rol decisivo del filósofo, como supremo intérprete de la apariencia del mundo propuesta por la filosofía trascendental, resulta sustituido por la ciencia natural que nos revela los fundamentos objetivos de aquella apariencia.

Nuestro mundo ha visto expandirse *“la riqueza, la ilustración y el ocio”* y estamos dispuestos a cambiar el conocimiento por la esperanza, aunque el Holocausto haya representado un golpe fatal a las esperanzas de la Ilustración. Aun así, la experiencia de nuestra maleabilidad como humanidad ha incrementado las oportunidades para recrear esa humanidad, antes que la necesidad de preguntarnos por nuestra ontología.

A la pregunta sobre “¿Qué es el hombre?” sucedería la siguiente: “¿Qué clase de mundo podemos preparar para nuestros bisnietos?”

Miguel Giusti (2000)³, en un texto que forma parte de un enfoque más amplio, ha sintetizado la crítica culturalista y comunitarista a la vigencia universal de los derechos humanos. Giusti expone, cinco razones o argumentos frente a la «concepción de los derechos humanos», pero, en rigor y bien analizado el asunto, éstas razones se reducen sólo a dos:

a) *el déficit de fundamentación adecuada de los derechos humanos, que respondería a que los intentos de fundamentación no son sino el despliegue de un modo de ser expansivo-imperial* (primera razón, a la que están asociadas, si bien se mira y como casos particulares, las razones segunda y cuarta: «cultura del individualismo» y «corrosión de las tradiciones culturales no occidentales»);

b) *la cuestión de la vigencia de hecho de los derechos humanos (razones tercera y quinta)*, que tienen que ver con las asimetrías de poder y con la cuestión de la implantación jurídica de los derechos.

Los cinco argumentos se reducen, en consecuencia, a dos y el segundo es francamente descartable. Parece, en efecto, una enormidad achacar a la «concepción de los derechos humanos», las enormes asimetrías de poder en el mundo, las falencias tremendas del derecho internacional, o la globalización económica. Es más, podría alegarse perfectamente que la declaración universal de los derechos humanos y antes la democracia radical de la revolución francesa, o la de los padres fundadores de los Estados Unidos, se inscriben en los avances de la civilización contra el absolutismo, contra la guerra como instrumento de política (hoy rediviva en el gobierno norteamericano) y contra la diplomacia secreta de las Cortes europeas, que continuó hasta 1918, cuando la Sociedad de las Naciones prefigura a la futura Naciones Unidas. Podría alegarse que los derechos humanos, aun insuficientes, aun vulnerables, expresan la aspiración y la tendencia a un mundo internacional más justo y por lo tanto responden también a los intereses de las comunidades, de las culturas y de las naciones más periféricas.

En cuanto a la cuestión jurídica, se trata de discutir aspectos de hecho, en una casuística que no puede arrojar luz alguna. La mediación jurídica particular de grandes principios generales, en realidad, más que menoscabar la idea de la universalidad de los derechos humanos, no hace sino reforzarla. En todas partes del mundo y en todos los tiempos, salvo interregnos delirantes (el Khmer Rouge en Camboya, Sendero Luminoso en Perú, las Cruzadas europeas, las guerras mundiales y el nazismo, la represión del plan Cóndor, los ataques de Al Qaeda y la Invasión a Irak), la sangre humana no puede ser volcada sin el concurso de razones muy poderosas, los compromisos deben ser cumplidos de buena fe (*pacta sunt servanda*), debe obrarse de buena fe en la vida corriente y no se puede ser a la vez juez y parte, no importa el nombre de la institución jurídica que consagre esos principios. Es más, en el desarrollo de la elaboración doctrinaria del derecho internacional público, se ha llegado a hablar de las normas de «jus cogens», esto es normas universales, generales e imprescriptibles, que se aplican a

³ La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

todos los sujetos del derecho internacional, en particular a los estados, por ser normas que surgen de una práctica remotísima, acompañada de la conciencia general de su juridicidad.

En suma, las razones segunda y quinta, se ubican en un nivel de un pragmatismo radical y en vano pueden levantarse como dimensiones de una fundamentación filosófica culturalista. Se ubican en el plano de la política internacional y del derecho comparado, y aun en el de la crónica periodística, en el que caben miles de análisis y posiciones, sin que sea posible atribuir sinonimia entre derechos humanos y hegemonía financiera y militar de occidente, o entre aquellos y una única concreción legal.

Ocupémonos ahora del núcleo de la argumentación del pasaje de Giusti: los déficits de fundamentación de la concepción de los derechos humanos y el carácter hegemónico del individualismo occidental, corrosivo de las culturas tradicionales.

La fundamentación (en general y no sólo en este caso) puede adoptar al parecer dos formas: la racionalidad matemática, un modelo ideal de argumentación, que Aristóteles limitaba a aquellos ámbitos en que se cuenta con y se parte de axiomas indemostrables y la fundamentación propiamente filosófica, que trasciende a cualquier axiomática lógico-formal (Apel, *Estudios filosóficos*: pp. 251, 299; Aristóteles, *Metafísica*, 4, 1066, citados por Cortina y Martínez, 1996: 142-150).

Los niveles lógicos de la noción de fundamento filosófico, expuestos por Hegel y Leibnitz, parten de la idea de que “*lo que existe tiene que ser considerado, no como un inmediato existente, sino como algo puesto*” (Libro II de *Ciencia de la Lógica*).

El puro ser requiere la mediación de la reflexión para acceder al nivel de verdad, al menos bajo la forma de un “*principio de razón suficiente*”. Otros dos modos habituales de entender el fundamento son el *fundamento formal* y el *fundamento real*. Ambos modos, insuficientes, se caracterizan: el primero, por operar en el mismo nivel lógico que el fenómeno fundamentado y el segundo, por tomar –arbitrariamente– algunas de las determinaciones fácticas como la totalidad del fundamento. (Cortina y Martínez, 1996: 144).

El argumento *b*) de Giusti en este pasaje (razones segunda y quinta) se ubican en este insuficiente nivel lógico del *fundamento real*, mientras que su argumento *a*) se ubica en el nivel del *fundamento formal*, sin que se alcance en ningún caso el nivel de densidad lógica de la razón suficiente.

En todo caso, lo sorprendente es, más bien, que desde el “esencialismo” del iusnaturalismo y desde el racionalismo y el formalismo kantianos, tanto como desde las teorías que involucran el consenso y el contrato de los participantes, se arrije a conclusiones tan convergentes. En las tres perspectivas, la personalidad humana, incluso adornada con los atributos de las culturas particulares, emerge como el centro de resolución de la cuestión de los derechos y dibuja un núcleo duro de deberes perfectos y mandatos negativos.

Es posible que pueda distinguirse elencos de derechos que poseen un carácter universal (alcanzado y validado por diversas fuentes y principios de razón suficiente), en el que la autonomía moral se separa y se distancia de la moralidad de los agrupamientos sociales y otros derechos y mandatos, que acuerdan más razón a las comunidades particulares y a las culturas.

Claro que -fundamento formal por excelencia- si partimos de la base de que todos los intentos de fundamentación de los derechos humanos, no son sino ensayos argumentales de un mismo sujeto imperial en expansión sobre el mundo periférico, no puede sorprendernos que se niegue la necesidad de la vigencia universal de esos derechos. Pero debemos reconocer sí que, en tal caso, estamos en un nivel tautológico y circular.

Es más, el culturalismo así raciocinante no es sino un etnocentrismo de signo alternativo; es decir, potencialmente, un imperialismo que ha abolido el análisis de la complejidad socio-cultural, para identificar, aislar y petrificar un “mundo occidental”, por un lado y otros sujetos (cuántos, quienes, cuáles, por qué, no lo sabemos, lo que denuncia su carácter abstracto).

San Francisco de Asís, un anticipo del momento subjetivo de la modernidad, peregrinó al mundo sarraceno, con el propósito de mostrar en su pasmosa indefensión y fidelidad el escándalo que Cristo representaba frente a las antiguas religiones, su distancia con los Cruzados. Es probable que ese gesto haya inspirado el del Papa Juan Pablo II, en su oposición a la guerra de EEUU y Gran Bretaña contra Irak, quien no casualmente impulsó los encuentros ecuménicos de Asís.

Individualismo no es pues, solamente, sinónimo de capitalismo, sino también de autonomía moral frente a la alienación y la cosificación de la expansión europea y, a la vez, frente al fundamentalismo de ciertas versiones de las culturas tradicionales, encastilladas en la defensa de su cosmovisión sin diálogo posible.

Cabe reconocer, por supuesto, que en la errónea absolutización de un modo (único) de democracia moderna, se corre el riesgo de corroer las culturas tradicionales. Un ejemplo de ese fundamentalismo occidental es la reciente prohibición del uso del velo por parte de las jóvenes musulmanas en las escuelas francesas: una aplicación o adaptación radical de las formas (occidentales) sobre la sustancia de la democracia.

Pero, nuevamente, estamos ante cuestiones de hecho.

Además el tema de la cultura tradicional supone también una construcción previa de ese concepto; así por ejemplo, los rioplatenses, puros mestizos de Europa e Indo-América, ¿cómo podríamos definirnos: ¿occidentales o tercermundistas? Está claro que cualquier respuesta, sin mediarse por la reflexión y la complejidad, es ociosa y tópica y ese tipo de opciones de hierro, internalizadas, condujeron (en el marco de una compleja alineación de otros factores), por ejemplo, al genocidio de los setenta en la Argentina.

En suma, es posible decir que tras la crítica comunitarista a la universalidad de los derechos humanos se esconden diversas formas de razonamiento circular, de abstracción y reduccionismo en el análisis socio-cultural y de lagunas de fundamentación filosófica.

Un ejemplo de este razonamiento circular, aunque sin duda consistente como vimos, es el que expone el filósofo neo-pragmatista norteamericano R. Rorty (1991, *Contigencia, Ironía y solidaridad*), cuando sostiene un etnocentrismo ético para el cual no existe universalidad ni objetividad posibles y sólo puede justificarse una opción moral, frente a quienes ya comparten el mundo de la vida de quien ha hecho tal opción moral.

El autor norteamericano Hungtinton (1997) señala que durante los años setenta y ochenta, más de treinta países pasaron de sistemas políticos autoritarios a democráticos y agrega: «*la democratización tuvo mucho éxito en países donde las influencias cristianas y occidentales eran fuertes*». Este proceso de transición y la implosión de la URSS generaron una visión optimista en los Estados Unidos y Bush (padre) y Clinton incluyeron la promoción y consolidación de la democracia (naturalmente que en su particular visión de estos asuntos) entre sus prioridades de política exterior. Hungtinton señala las incoherencias de la política estadounidense. Así, por ejemplo, en el caso de China, los EEUU amenazaron con negarle el trato de nación más favorecida, sino mejoraba su actitud hacia los DDHH. China no le ofreció al Secretario de estado de EEUU “*ni siquiera un gesto que salvara las apariencias*», pese a lo cual EEUU le concedió aquel trato comercial sin mayores problemas. Actitud similar tuvo ante Indonesia por su represión sobre Timor oriental y el mismo comportamiento le permitió a la diplomacia norteamericana sostener las dictaduras latinoamericanas, unos años antes.

En resumen, Hungtinton señala que la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos, celebrada en Viena hace apenas algo menos de tres lustros (en 1993), demostró la «*limitada capacidad de occidente para alcanzar sus objetivos*». Dos meses antes de aquella instancia, un grupo de naciones asiáticas se reunió en Bangkok y aprobó una declaración que decía que los derechos humanos se debían considerar: «*en el marco (...) de las particularidades nacionales y regionales y en el contexto de los diversos bagajes históricos, religiosos y culturales*», que el control del cumplimiento de los derechos humanos violaba la soberanía estatal y que la asistencia económica subordinada a la observación de la vigencia de los derechos humanos era contraria al derecho al desarrollo.

En suma, habría habido en Viena, una victoria de la coalición asiático-musulmana. Hungtinton menciona que un crítico asiático de occidente, expresó entonces: «*Por primera vez desde que la Declaración Universal fue adoptada en 1948, están en primer plano países no impregnados completamente de las tradiciones judeo-cristianas y de derecho natural. Esta situación sin precedentes definirá la nueva política internacional de derechos humanos. También multiplicará las ocasiones de conflicto*».

El anclaje pragmático-político de la concepción multicultural.

“*Disculpen que lo formule así, pero pienso que nosotros en este momento no necesitamos de una teoría general, pero necesitamos de una teoría general sobre la imposibilidad de una teoría general. Tenemos que estar de acuerdo en que no es posible una teoría general, que ningún movimiento tiene la verdad revelada, que no hay movimientos privilegiados porque no hay sujetos históricos, todos somos históricos y son sujetos todos los que se rehúsen a ser objetos. Esa es la idea y puede ser la manera por la cual podemos crear una posibilidad de una alternativa con los movimientos, pero ¿cómo si no hay una teoría general? Yo les propongo un trabajo de traducción, que es cómo crear inteligibilidad entre los movimientos y asociaciones, para profundizar lo que tenemos en común, entre el movimiento feminista y el ecológico, entre el indígena y los foros civiles de derecho humanos, entre las luchas por la paz y las luchas de los homosexuales y las lesbianas. Para saber qué tienen en común, hay que crear inteligibili-*

dad, hay que traducir diferencias que no son negociables, y otras diferencias que son resultado de culturas distintas que se pueden aproximar. Y ahí podemos aumentar nuestra capacidad e traducción, entre la gente, entre formas de acción colectiva, entre saberes, para poder encontrar tácticas de articulación que no sean meramente coyunturales. (Boaventura de Sousa)⁴

En el núcleo de la proposición de este texto, percibimos las implicaciones particulares que supone el situarse en un nivel pragmático-político, aunque sea en la construcción de un movimiento emancipatorio y contrahegemónico. No se pretende sugerir (todo lo contrario) que las posiciones filosófico-culturales estén reñidas con una definida práctica político-cultural, sino asumir que ese nivel de análisis tiene sus complejidades y limitaciones, muy especialmente en el campo educativo.

Para empezar, resulta cuestionable asumir como sustantivo el compromiso con los Derechos Humanos que pueda exhibir la coalición “occidental”, la “asiático-musulmana”, o cualquier otro estado o grupo de estados, en la Conferencia de Viena de 1993 o en cualquier otra instancia. No necesariamente por hipocresía o malevolencia, sino porque en el nivel de los Estados se juegan condiciones y opciones de política internacional y no otra cosa. Opciones válidas, pero con un vínculo más bien mediato (a veces francamente lejano) respecto de una argumentación y un debate racionales y auténticos, focalizados en la cuestión de la ética, los derechos humanos y su fundamentación, sea esta universalista, relativista o transculturalista.

Por ello, no sería válido o confiable tomar el nivel del movimiento internacional como un marco de referencia, sino solo de manera secundaria, como una fuente empírica concreta.

Cabe coincidir enfáticamente con de Sousa en la afirmación sobre la falsedad del relativismo cultural y sobre la necesidad de encontrar un fundamento más amplio de los derechos humanos, que trascienda la mera tradición judeo-cristiana occidental y que supere también al polo hiper-relativista.

Sin embargo, parecería que subyace en su posición de base una falacia semántica, al atribuirse al “universalismo”, el significado de occidentalismo. Si fuera así, resultaría muy difícil fundamentar el universalismo y no habría dudas en la necesidad de una visión multicultural, como no puede haber dudas (al menos fuera del gobierno de EEUU y de Gran Bretaña) en la necesidad de un orden político multipolar, frente a la unipolaridad de los EEUU.

Cabe preguntarse, qué dicen, por ejemplo y respecto de la universalidad de ciertos derechos fundamentales, aquellos que la tradición constitucionalista occidental identifica como los derechos inherentes a la personalidad humana (vida, integridad, honor, libertad, propiedad y seguridad) las grandes religiones mundiales. Parece potencialmente más rico explorar la posible universalidad de los derechos humanos, en términos de las grandes cosmovisiones religiantes que definen las matrices culturales del mundo contemporáneo, que en términos del voto en una reunión internacional de los estados que integran los diversos conjuntos civilizatorios y culturales, al menos

⁴ Cfr.: <http://www.fsmt.org.co/ponencias2.htm?x=20509>

como un indicador, como un recurso de aproximación al análisis de posibles concepciones “universales”.

Sin embargo y más allá de esos matices de diferencia con el breve texto, es necesario rescatar dos ideas sumamente interesantes: la idea de “*diálogos transculturales de problemas semejantes*” y el desarrollo de “*criterios procedimentales transculturales*” para distinguir entre políticas.

La expansión y la institucionalización de los derechos humanos como una doctrina universal, dista, pues, de ser legítima y requiere de un “*difícil y complejo proceso de diálogo y de trasposición intercultural, de modo que sean realmente inteligibles y aplicables en todos los países y en todas las culturas*”

Si bien la declaración de Viena auspicia este diálogo, no cabe duda de que subsisten enormes desacuerdos, tanto ideológicos como metodológicos.

Una de las contradicciones más relevantes opone el “núcleo duro” de los derechos humanos, los derechos fundamentales civiles y políticos, frente a los, así llamados, derechos de segunda generación, de índole económica y social; y, de tercera generación, los derechos “colectivos”.

También están en tela de juicio el verdadero alcance del (nuevo) principio constitucional de los derechos humanos, que suele entrar en contradicción con el principio de soberanía nacional de los estados y el alcance del “derecho-deber” de intervención humanitaria.

Parece relevante (sobre todo por sus implicaciones en relación al debate entre universalismo y culturalismo) la afirmación de Rubio Curiacedo de que el “germen revolucionario” de los derechos humanos es de origen oriental. El budismo habría roto el rígido principio de correspondencia entre “una religión-un pueblo”, en base a su convicción acerca de la igualdad universal de los seres humanos. Esta perspectiva cultural y religiosa oriental habría llegado a occidente, mediada por los estoicos. Y no es casual que los “universalismos subsiguientes, el cristianismo y el islamismo hayan recogido sus aportes centrales, la fraternidad, igualdad y solidaridad universales.” (Rubio, 2001: 431)

Agrega el autor mencionado: “*Esta raíz oriental ofrece una base doctrinal e histórica de incalculable valor para facilitar los difíciles procesos de diálogo transcultural que se precisan para una implantación real, aunque diferenciada, de los derechos humanos en todo el mundo, a la vez que desmiente las tesis radicales del relativismo cultural o del multiculturalismo*”.

La gestación de los derechos humanos en occidente habría acontecido a partir de una doble matriz: la iusnaturalista-contractualista y la historicista; sobre todo, está última, en su versión británica. Los documentos centrales y los procesos históricos son, en el primer caso, las revoluciones norteamericana y francesa y en el segundo, el *Bill of Rights* británico de 1689. La declaración de los derechos humanos de 1789 representaría ya una cierta síntesis y constituye el cimiento de las declaraciones posteriores.

Fue -siempre en la perspectiva de Rubio Carracedo, coincidente con McKinnon, como vimos- la horrible experiencia del Holocausto, la que reactivó finalmente una doctrina en estado latente. Los derechos humanos estarían llamados a constituirse en el vector de una nueva moralidad nacional e internacional.

Antes de dejar esta sección, correspondería una revisión de los planteos de Rawls, tal como emerge de su conferencia en los Diálogos de 1993, en la Universidad de Oxford.

Rawls dice que el derecho de gentes podría desarrollarse a partir de “*ideas liberales de justicia similares pero más generales que las que denominé ‘justicia como equidad’*”. Ello lo lleva a formularse la pregunta de cómo podría ser sustentable el liberalismo político.

La concepción de derecho de gentes que emplea Rawls excede el concepto del derecho internacional, pues se refiere al “*conjunto de principios de justicia aplicables a todos los pueblos en todas las latitudes (...) lo que todas las leyes de los pueblos tenían en común*”. El derecho de gentes es para él “*una concepción política del derecho y de la justicia que se aplique a los principios y preceptos del derecho y la práctica internacionales*”.

Se trata de una idea de justicia más general que su clásico concepto de “justicia como equidad”, también se relaciona con la idea del contrato social y el procedimiento que sigue Rawls para indagarla y determinarla es análogo.

Como no a todos los regímenes puede exigírseles que sean liberales (excluyendo a los tiránicos y dictatoriales, que no podrían ser miembros de una razonable sociedad de naciones) y puesto que es necesario reconocer a regímenes no liberales, pues de otro modo sería imposible que el derecho de gentes expresara el principio liberal de la tolerancia, Rawls considera que “*las sociedades organizadas de conformidad con una razonable concepción política de la justicia*” pueden ser miembros de la comunidad internacional. Estas últimas son, al igual que las liberales, sociedades bien ordenadas que, aunque no reposan sobre los principios liberales, son pacíficas y no expansionistas y su sistema legal “*satisface ciertos requisitos de legitimidad a los ojos de su propio pueblo y que, en consecuencia, hace honor a los derechos fundamentales*”. Rawls denomina a tales sociedades, *sociedades jerárquicas bien ordenadas*.

EDUCACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

En este apartado nos concentraremos en las propuestas que Miquel Martínez i Martín y Elena Noguera i Pigem (1998) formulan desde una ética de filiación discursiva. Cabría mencionar, aunque sin ingresar en ellas, dos formulaciones de particular relevancia para la educación, la ética, los derechos humanos e incluso las relaciones internacionales y la epistemología, que constituyen un legado fundamental: la educación internacional propuesta por Piaget y la educación desde la complejidad, debida a Edgar Morin. Ambas apelan a fundamentos complejos y se entrelazan con perspectivas que involucran también una concepción sobre la estructura del conocimiento.

La Ética Discursiva.

La ética discursiva, como sabemos, se inscribe en una tradición filosófica liberal, con fuertes vínculos con Kant, si bien parte de una doble dimensión de la ética, la que implica a las personas, pero también la que implica la relación entre las personas, a través del lenguaje. Se trata de una ética formalista, como lo es asimismo la ética kantiana, pero a diferencia de ésta última, no parte de un imperativo categórico conocido por la conciencia, y no se justifica entonces en términos racionales y universales, sino de la

actividad argumental de los seres humanos. Intenta establecer los presupuestos de una argumentación racional. Es una ética *procedimental* y una ética “de la era del lenguaje” (Cortina y Martínez, 1996: 84 y siguientes).

Según la ética discursiva todos las personas somos interlocutores válidos, que no podemos ser excluidos del diálogo, en el que se puede participar sin limitaciones, problematizando todas las afirmaciones. Las normas válidas implican que todos los afectados pueden aceptarlas libremente. No se trata de un proceso de racionalidad instrumental, sino el resultado de un despliegue de racionalidad comunicativa.

En el campo de lo pedagógico, esta estrategia subrayaría el diseño de la experiencia y de los procedimientos capaces de desarrollar en los participantes del proceso educativo su condición de interlocutores válidos y el descubrimiento de normas aceptables por su universalidad. Un ejemplo de esto sería el caso de un colegio (o aula) en el que los alumnos y los profesores, conformando una comunidad de diálogo y merced a la argumentación racional y seria, establecen el marco que regirá la disciplina y los derechos de los alumnos.

La educación para los derechos humanos, sin perjuicio de la pluralidad de abordajes que han sido revisados aquí, requiere ser considerada como un eje transversal en el currículum y sin duda, un aspecto importante de la educación en ciencias sociales.

Para Miquel Martínez i Martín y Elena Noguera i Pigem (1998) la sociedades democráticas y pluralistas necesitan asentarse en ciertos valores que, bajo la forma de mínimos aceptados de convivencia, se concretan en el respeto y promoción de los derechos humanos, la justicia, la libertad, la igualdad y la solidaridad.

Por eso es que, de partida, ellos entienden necesario “*promover la autocrítica de nuestra propia cultura, el aprendizaje de lo valioso de la otras y el cultivo del diálogo como vía para abordar y si es posible, resolver los conflictos*”, afirmación que podría sustentar, como hemos visto antes, el diálogo transcultural.

El fundamento de los derechos humanos es “la propia naturaleza de la persona”. El ser humano tiene derecho a ser respetado por aquello que es y con independencia de lo que vale o del reconocimiento que de ese ser se haga.

Los derechos humanos se correlacionan con una serie de deberes y obligaciones, un aspecto central en esta propuesta pedagógica: la idea de una educación en deberes, que opera como garantía de la observancia de los derechos; se requeriría un programa de educación en valores “*no solo informativo o procedimental sobre cuales son y como poder disfrutar de unos derechos, sino también procedimental y actitudinal en torno al aprendizaje de determinados deberes que al estar en condiciones de aceptarlos y asumirlos, permitirán el disfrute de derechos no solo a nosotros sino a los otros y al conjunto de la humanidad*” (Martínez y Noguera, 1998).

Martínez y Noguera pasan revista a un documento complejo, conformado por varias piezas, la Carta Internacional de los Derechos Humanos (compuesta por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los Pactos Internacionales de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y de Derechos Civiles y Políticos y por los dos Protocolos Facultativos al Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos).

El Preámbulo de la Declaración y sus dos primeros artículos definen los principios básicos, mientras que los siguientes artículos ha sido ordenados en cuatro grupos, se-

gún el tipo de derechos que consagran: a) el primer grupo (artículos 3 a 11) consagra derechos a la vida, la seguridad, la dignidad, garantías contra medidas arbitrarias, la esclavitud y la tortura, todos relativos a la dignidad humana; b) los artículos 12 al 17 recogen derechos individuales, tales como el derecho a la vida privada, a la honra, a la movilidad, a asilarse, a formar una familia, contraer matrimonio, derecho a ser propietario individual o colectivamente; c) el tercer grupo (artículos 18 a 21) consagra libertades y derechos políticos fundamentales (conciencia, pensamiento, creencia, libertades de expresión, reunión, asociación, participación en la vida política y en elecciones libres); d) el cuarto grupo (artículos 22 al 27) consagra derechos económicos, sociales y culturales, en tanto miembros de la sociedad (derecho al trabajo, a la seguridad social a libertades sindicales, a la educación, el ocio y la vida cultural). Finalmente, un quinto grupo, conformado por los dos artículos finales (28 al 30) proclama el derecho a buscar un orden social e internacional que garantice la efectiva implementación de los derechos humanos.

Se ha dicho que pueden identificarse diversas “*generaciones*” de derechos: derechos vinculados a la libertad (civiles y políticos), derechos vinculados a la igualdad y a la economía y derechos vinculados a la solidaridad (paz, medio ambiente, justicia).

Algunos derechos humanos sólo pueden ejercitarse de manera colectiva (por ejemplo el derecho a la huelga); sin embargo, se discute doctrinariamente si puede reconocerse, aun en esos casos, una titularidad colectiva y no individual de tales derechos. Podría hablarse de derechos individuales colectivizados.

Los derechos humanos colectivos parecen justificarse más en la perspectiva de los, así llamados, derechos humanos de tercera generación, por ejemplo, la necesidad de asegurar el patrimonio de la humanidad del espacio sideral, o el derecho/ deber de contar con y proteger a la descendencia y a la humanidad futura. Si no podemos reconocer la titularidad colectiva de algunos derechos –dicen Martínez y Noguera– mal podremos ejercitarlos; sin embargo, la hipotética pero eventual contradicción entre derechos *colectivos* y derechos individuales, prolonga el debate. Se ha sostenido incluso por parte de algunos autores la prioridad de los derechos de primera y segunda generación (por ejemplo, el derecho a la vida del niño versus la Comunidad de Testigos de Jehová, que no puede aceptar las transfusiones de sangre). Es el caso del filósofo Savater, citado por Martínez y Noguera, a quien replican que si bien aquellos no dejan de ser buenos ejemplos, el verdadero problema estriba en saber si podrán garantizarse los derechos individuales sin el reconocimiento de unos derechos colectivos que puedan, en algunos casos, superar a los derechos individuales que los desconocen (el derecho a la vida o a la salud individual y colectiva, amenazados por la guerra, la destrucción del medio ambiente, o el avasallamiento de las minorías).

Desde nuestra modesta posición y sin la menor intención de cerrar el debate, creemos que Martínez y Noguera no terminan de justificar del todo con parsimonia, es decir con claridad y economía expositivas, por qué razón hemos de recurrir –necesariamente– a la titularidad colectiva de los derechos en tales casos, ya que aun sin reconocerla, podríamos proteger la vida y la salud, considerando el ejercicio individual –caracterizado en ciertos casos como peligroso– de los derechos, como atentatorio de los derechos humanos de las otras personas (el derecho de propiedad del empresario que contamina

un curso de agua se opone no solo a un derecho colectivo a la calidad y salubridad del agua, sino a los derechos humanos de primera y segunda generación de personas individuales a la vida, la integridad y la salud).

Su posición se justifica más en aquellos casos en que el titular de los derechos no existe aun, y en todo caso, puede definirse como un colectivo humano (los niños del mañana, la humanidad futura).

Como dicen los autores citados:

“La construcción de un mundo más justo y humano no es tarea fácil ni lineal. Difícilmente podremos avanzar hacia él sin reconocer que la convivencia intercultural supone a la vez promoción de lo particular y construcción de lo universal. Supone acciones locales y pensamientos globales. Requiere promoción de identidades y aprendizaje de que el diálogo es la mejor forma, la única creemos, de abordar todas aquellas cuestiones en las que no coincidimos desde nuestras particulares identidades (...)”

Sin embargo, sería la dignidad humana, en la perspectiva que venimos revisando, el fundamento central de los derechos humanos:

“La defensa kantiana de la autonomía y de la mayoría de edad, su denuncia de la dependencia pasiva y de la instrumentación de su énfasis en la necesidad de tratar a todo ser humano como un fin en sí –y nunca como un medio– se han transformado en la expresión paradigmática de la noción moderna de dignidad humana. Es reconocer la importancia del derecho del individuo a buscar la felicidad a su manera. Pues Kant sostiene que no sólo tenemos derecho a ser felices, sino que tenemos derecho a serlo “a nuestra manera”, lo que implica para los demás y para el Estado, la obligación de respetar nuestras elecciones (...) “nadie me puede obligar a ser feliz a su manera, sino que cada cual está autorizado a buscar su felicidad por el camino que considere apropiado, con tal de no perjudicar la libertad de otros de buscar el mismo fin” (1998: 492).

La heterogeneidad de la sociedad internacional vuelve posible la diversidad de concepciones sobre los derechos humanos, pese a que las Naciones Unidas, como instancia normativa, han ido configurando un “patrimonio común”, apoyado en las nociones de universalidad, indivisibilidad e interdependencia, que surgen de la Declaración de la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos, acaecida en Viena, en 1993 y que, en la óptica de Martínez y Noguera (1998:494) *“ha reafirmado la incuestionable universalidad de los derechos humanos y la obligación de todo estado de promover y de proteger los derechos humanos y libertades de todos”*.

Pappachini (citado por Martínez y Noguera) es uno de los autores que cuestiona las tesis de relativismo cultural definidas por la *“no interferencia en culturas de ajenas que cuestiona la legitimidad de cualquier juicio externo acerca de las costumbres o prácticas de una cultura determinada”*, ya que así se desvirtuaría toda posibilidad de reaccionar frente a prácticas tales como el infanticidio, el suicidio forzoso de las viudas en la India, la tortura, la eutanasia y otras prácticas.

Ello no impide tomar en consideración *“el carácter tendenciosamente intolerante de los derechos humanos, como sistema específico de valores que Occidente pretende imponer a la humanidad en general”* (1998:495).

La respuesta, según Martínez y Noguera estaría en la tolerancia, una tolerancia que no puede considerar válidas todas las posturas que estén en contradicción con “los derechos mínimos, individuales y sociales”.

No puede acordarse tolerancia a las actitudes intolerantes: al decir de Victoria Camps, citada por Martínez y Noguera, “...no debe ser respetada la intolerancia”; una posición que encuentra también el apoyo de Locke en su *Carta sobre la tolerancia*: “No es la diversidad de opiniones, que no puede evitarse, sino la negativa a tolerar a aquellos que son de opinión diferente, negativa innecesaria, la que ha producido todos los conflictos y guerras que ha habido en el mundo cristiano, a causa de la religión” (1998:495).

Martínez y Noguera formulan una “propuesta pedagógica” que gira en torno de dos postulados fundamentales: a) el fundamento de los derechos humanos se sustenta en el reconocimiento de la dignidad humana; b) la posibilidad de aplicación de los derechos humanos reposa en el ejercicio de la tolerancia. Se trata de una propuesta abierta, centrada en una pauta orientada en el sentido de “la profundización de los derechos humanos a partir del trabajo sistemático sobre una serie de dimensiones de la persona y el aprendizaje de determinados contenidos”.

Este aprendizaje de contenidos informativos y procedimentales, supone también acciones de carácter social, que se traducen en la elaboración e implicación personal en proyectos de carácter colectivo centrados, de algún modo, en la promoción de los derechos humanos.

Además de potenciar las dimensiones proyectiva e introyectiva de las personas y de promover capacidades de autocontrol y autorregulación de los prejuicios, es necesario reconocer límites a la propia cultura.

Las culturas –o los grupos- que acceden a nueva sociedad (idealmente los migrantes africanos, asiáticos o latinoamericanos en la Unión Europea), por razones históricas, legales o prácticas, constatarán que no pueden vivir todos sus derechos en la forma en que los concibe su cultura; de la misma forma, la sociedad mayoritaria o local, no puede pretender que su realidad se mantenga absolutamente ajena a la nueva realidad pluri o multicultural que se instala en su ámbito territorial y cultural. Es precisamente este conflicto socio-cultural (y el consiguiente conflicto cognitivo) el que permite el desarrollo de esta propuesta pedagógica.

Dicen Martínez y Noguera: “(...) tanto en un caso como en el otro, a nivel pedagógico, optaremos por una educación de la voluntad y en la contrariedad que se presentan necesarias y urgentes a la vez que complementarias de una educación de la espontaneidad y en libertad, que permita el progreso personal y la aceptación de aquellos límites que hagan posible la convivencia en nuestras sociedades multiculturales”.

Se trata de algún modo, de “potenciar la educación de la contrariedad”, que requiere una acción coherente del profesorado, proceso educativo en el cual las familias, las escuelas y los espacios sociales son agentes pedagógicos efectivos.

Los autores analizados establecen la necesidad de desarrollar dos tipos de acciones prioritarias y urgentes relativas a la identidad cultural y la educación en el contexto de una sociedad global: a) acciones que promuevan el diálogo y la comprensión intercultural; b) el autocontrol de las conductas derivadas de prejuicios y de visiones lineales del otro.

Este segundo tipo de acciones es el que puede superar los obstáculos concretos emergentes de las situaciones de contacto.

¿Cuáles serían las pautas para una acción pedagógica en este sentido?.

Martínez y Noguera (1998: 505) mencionan las siguientes, que presentamos de manera sintética:

Promover la autocrítica de la propia cultura y el conocimiento y la valoración de las otras, en el marco de una actitud dialógica.

Fomentar no solo el refuerzo positivo sino también la superación personal y la renuncia a intereses particulares que se enfrenten al bien común. La austeridad en el consumo de bienes y recursos y la promoción de su mejor distribución.

Facilitar la implicación en proyectos colectivos que mejoren las condiciones en que se ejercen los derechos humanos. Estudiar y reflexionar sobre el cumplimiento de los derechos humanos en contextos próximos o lejanos.

Los proyectos educativos deben implicar la aceptación de unos deberes asociados al ejercicio de los derechos, tanto en el plano de la identidad individual como de la colectiva.

En el desarrollo de la conciencia moral, debe integrarse acciones pedagógicas relativas a los sentimientos morales que portamos como agentes activos o pasivos, en relación a los derechos humanos.

CONCLUSIONES PROVISIONALES

En el contexto del debate liberalismo – comunitarismo, podemos concluir que aquel podría caracterizarse en un amplio sentido histórico, como el movimiento y la ideología de las capas burguesas en el período de la modernidad europea. Se trata de un paradigma de concepciones político-sociales que enfatiza la autonomía del individuo frente a las iglesias y a los estados y que se consagra políticamente en los estados constitucionales modernos y en la declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en la Revolución Francesa. Desde el punto de vista de la filosofía ética, Kant constituye su principal expresión y la filosofía ética de Rawls sería su formulación más reciente. Rawls, como los contractualistas ingleses y franceses del siglo XVII y XVIII, parte de una hipotética “posición original”, un acuerdo unánime entre personas iguales, libres, racionales. En su Teoría de la Justicia, este autor señala que todos deben tener acceso a un esquema igual de libertades básicas y que la desigualdad ha de estar asociada a posiciones idealmente abiertas a todos y orientadas al máximo beneficio de los menos aventajados.

Los comunitaristas, en cambio, señalan que el liberalismo no toma en consideración aquellos compromisos del individuo que se originan en la comunidad, posee una imagen unilateral de la condición humana y su énfasis en la justicia como virtud esencial desconoce que se trata de una “virtud reparadora” (Buchanan, A., citado por Cortina, A. y Martínez Navarro, E, 1996: 99). Además, la vida política es para los liberales una asociación de carácter instrumental. El común denominador de la crítica comunitarista es la consideración de los ámbitos comunitarios como fuente de la identidad personal y una fuerte réplica al liberalismo, del que, sin embargo, podría ser considerado algo así como un “ala radical”, o un eficaz correctivo (Walzer).

En relación a las transformaciones de la realidad socio – cultural, naturalmente, mientras que el pensamiento liberal está inclinado a favorecer las “cuatro movilidades”, núcleo dinámico del capitalismo occidental (geográfica, social, matrimonial y política), el comunitarismo ve en ellas amenazas a la naturaleza humana, surgida en y signada por las instituciones y los contextos comunitarios. La globalización, el desarrollo de las NTICs, la deslocalización de lo productivo, las nuevas desigualdades, integran la lógica íntima del liberalismo; los comunitaristas, tenderían a anteponer las tradiciones culturales particulares y tal vez la educación del carácter (como medio) frente a esos procesos corrosivos.

Desde el punto de vista educativo, más allá o más acá de las implicaciones éticas y de política internacional del debate señalado, cabe considerar que la educación para los derechos humanos no puede deslindarse de una educación para los deberes humanos, una vía concreta y experiencial para reconocer e incorporar los derechos humanos de los otros.

Nuestra época se ha caracterizado por un doble movimiento contradictorio: por una parte, los flujos y reflujos del genocidio y el Holocausto, que paradójicamente, fundaron nuevas reflexiones sobre los derechos humanos, al igual que la violencia de la conquista europea en América había motivado a la escuela de Salamanca y a Vitoria a reflexionar de manera fundante sobre el derecho de las comunicaciones del género humano. Por otro, un movimiento emancipatorio, que percibe la globalización como la consumación de las formas expansivas de dominación del occidente capitalista y que opone a la ideología occidental de los derechos humanos, perspectivas arraigadas en perspectivas comunitaristas y particularistas, cuando no relativistas.

Este trabajo, aun de manera sumamente provisional, intenta pasar revista a aspectos ético-filosóficos, políticos y educativos del debate universalismo-comunitarismo.

Al hacerlo, sostenemos con firmeza nuestra convergencia con quienes intentan fundar la universalidad de los derechos humanos, desde diferentes fundamentos filosóficos y metodologías de instrumentación.

En este sentido, parecería que nuestra época se asoma a la posibilidad de postular una verdadera ética del género humano, una ética de la interdependencia global, asentada en las grandes configuraciones culturales que han contribuido, interpenetrándose, a la conformación de una conciencia ética global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bindé, Jérôme (2005) *¿Adónde van los valores?. Coloquios del Siglo XXI*. Barcelona: Ediciones UNESCO – Icaria Editorial – Unescocat
- Bobbio, Norberto (1991) *El tiempo de los derechos*. Madrid. Sistema.
- Camps, Victoria; Guariglia, Osvaldo y Salmerón, Fernando (1992) *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta – Consejo Superior de Investigaciones Científicas Quinto Centenario
- Carrillo Salcedo, J.A. (1995) *Soberanía de los estados y derechos humanos en derecho internacional contemporáneo*. Madrid: Tecnos.

- Carrillo Salcedo, J.A. (2000) “El problema de la universalidad de los derechos humanos en un mundo único y diverso”; en Rodríguez Palop M^a E. y Tornos, A. Editores (2000)
- Corbo, Daniel J. (s.f.) “La Neutralidad procedimental como estrategia pedagógica de la laicidad”
- Corbo, Daniel J. (s.f.) “Tipos de Valores y Criterios Normativos para guiar la acción del educador”. Montevideo: PEVA-ANEP (mimeo)
- Cortina, Adela y Martínez Navarro, Emilio (1986) *Ética Mínima*. Madrid: Tecnos
- De Sousa Santos, Boaventura (2003) “Globalización y democracia “. Conferencia central en el Foro Social Mundial, Cartagena de Indias, Colombia, 16 de junio de 2003: <http://www.fsmt.org.co/ponencias2.htm?x=20509>
- De Sousa Santos, Boaventura (2003) *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ILSA, Bogotá, 1998 p. 56.
- Freire, Paulo (1969) *La Educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fronzizi (1958) *Qué son los valores. Introducción a la axiología*. México: Fondo de Cultura Económica (1992, tercera edición)
- Goma, F. (1989) “Scheler y la ética de los valores”. En: Camps, Historia de la ética. Barcelona: Crítica.
- Guariglia, Osvaldo (2002) *Una ética para el siglo XXI*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Martínez i Martín, Miquel y Elena Noguera i Pigem (1998) *La Declaración Universal de los Derechos Humanos: compromisos y deberes*. En Revista Española de Pedagogía. N° 211. Setiembre-diciembre de 1998. p. 483
- Organización de Estados Iberoamericanos (2001) *La Educación en Valores en Iberoamérica*. Foro Iberoamericano sobre Educación en Valores. Montevideo, Uruguay, 2 al 6 de Octubre de 2000. Madrid: O.E.I. Papeles Iberoamericanos.
- Piaget, Jean (1984) *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martínez Roca
- Rodríguez Palop M^a E. y Tornos, A. Editores (2000) *Derechos culturales y derechos humanos de los inmigrantes*. Madrid: Universidad de Comillas.
- Rorty, Richard (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Piados.
- Rorty, Richard (1997) *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rubio Carracedo (1997) “Derechos liberales o derechos humanos”, Alfa, N° 2. Madrid.
- Rubio Carracedo (1997) “Globalización y diferencialidad de los derechos humanos”, Alfa, N° 2. Madrid.
- Rubio Carracedo, Rosales, J.M. y Toscano, M. (2000) *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*. Madrid: Trotta.
- Velarde, Caridad (2003) *Universalismo de Derechos Humanos. Análisis a la luz del debate anglosajón*. Madrid: Garrigues Cátedra – Universidad de Navarra – Thomson Civitas
- Walzer, Michael (1996) *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza.