

Democracia y desarrollo. Derechos del hombre y diferencias culturales¹

Amartya Kumar Sen

Profesor de «Ciencias Económicas y Filosofía»
de la Universidad de Harvard y de la Universidad Lamont.
Director del Trinity College de la
Universidad de Cambridge (Reino Unido).
Premio Nobel de Economía 1998²

SUMARIO: I. DESACUERDOS APARENTES Y CONTRASTES ENTRE CULTURAS.—II. DIVERSIDAD EN LAS TRADICIONES OCCIDENTALES Y VALORES ASIÁTICOS.—III. CONTRASTES EN EL INTERIOR DE LAS CIVILIZACIONES ISLÁMICAS.—IV. CONFLICTOS ENTRE NACIONES Y CRÍTICAS INTERNAS.—V. A MODO DE CONCLUSIÓN.

En la actualidad constituye un lugar común considerar a la noción de derechos humanos como una de las claves de bóveda de la humanidad de nuestro tiempo. Como resulta notorio, no se trata propiamente de unos derechos que puedan sernos atribuidos o denegados en función de que tengamos o se nos reconozca la condición de ciudadanos de éste o de aquel otro país, o por nuestra pertenencia a un concreto estado-nación, sino de unos derechos que se entienden inherentes a toda persona humana, y de los

¹ Traducción castellana y notas de JOSÉ ITURMENDI MORALES.

² DIEGO AZQUETA: «Amartya K. Sen y la economía del desarrollo», en *Economistas*, LXXX, 17 (Extraordinario), marzo de 1999, pp. 523-524; ARNALDO BOCA: «Amartya Sen; un Nobel en la economía del desarrollo», en *Revista Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, segundo semestre de 1998, VIII, pp. 3-6; JUAN CARLOS GARCÍA BERMEJO: «Amartya K. Sen, Premio Nobel por sus contribuciones a la economía del bienestar», en *Economistas*, marzo de 1999, 17, 80, pp. 518-522; PHILIPPE HUGON: «Amartya Sen, théoricien, expert et philosophe du développement», en *Revue d'Economie Politique* (París), julio-agosto de 1999, vol. CIX, 4, pp. 489-512.

que, por tanto, son titulares todos y cada uno de los seres humanos por el solo hecho de serlo³.

Esta propiedad característica de la que estarían dotados los derechos humanos, sirve para diferenciarlos de otras modalidades de derechos que tienen un inequívoco soporte normativo, esto es, de aquellos derechos que se entiende han sido creados por normas jurídicas positivas, con independencia de cual sea su rango normativo —las más de las veces normas constitucionales—, y cuyo ejercicio se encuentra mejor o peor garantizado por un concreto orden jurídico positivo a personas determinadas («*verbi gratia*», aquellos derechos que les son reconocidos a los ciudadanos norteamericanos, o a los ciudadanos franceses, en virtud de su ciudadanía por sus respectivos sistemas jurídicos). De tal manera que, por ejemplo, el derecho humano a no ser sometido a torturas, ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes, afirma su condición como tal derecho humano con independencia, tanto de lo que al respecto establezca la legislación del país del que uno pueda ser ciudadano, como de la voluntad o del propósito que sobre la cuestión pudieran tener o abrigar los gobiernos de éste, o de cualesquiera otros países. En consecuencia, aún cuando de hecho algunos gobiernos terminen por no positivizar o no reconocer la existencia de un *derecho legal* de las personas a no ser sometidas a tortura, y no se encuentre incorporado, *expressis verbis* a sus códigos penales como delito punible el delito de torturas, no por ello se desvirtúa la condición de *derecho del hombre* que debe atribuirse al derecho a no ser torturado.

³ AMARTYA KUMAR SEN: «La elección social y la justicia», en *El Trimestre Económico*, vol. LXV, octubre-diciembre de 1998, pp. 479-504; Id, «The possibility of social choice», en *The American Economic Review*, vol. LXXXIX, 3, junio de 1999, pp. 349-378; Id, «La desigualdad, el desempleo y la Europa contemporánea», en *Debats* (Valencia), otoño de 1999, vol. LXVII, pp. 44-57 (publicado también en *Revista Internacional de Trabajo*, núm. CXVI, 2, junio-octubre de 1997, pp. 169-187; Id, «Democracy as a Universal Value», en *Journal of Democracy*, vol. X, núm. 3, julio de 1999, pp. 3-17; Id, «Ética del comportamiento y éxito económico», en *Revista de Occidente* (Fundación Ortega y Gasset, Madrid), núm. CCXV, abril de 1999, pp. 123-137.

I. DESACUERDOS APARENTES Y CONTRASTES ENTRE CULTURAS

Desde este punto de vista, el concepto de los derechos universales del hombre ejerce la función de una idea *unificadora* o *integradora*, que se despliega en dos aportaciones que, a su vez, terminan siendo complementarias:

- a) por una parte viene a aportar un elemento que convierte a todas las personas humanas en seres que son objeto de una cierta distinción o reconocimiento de rango o dignidad⁴ como tales seres humanos (prescindiendo del lugar de residencia, o del país del que sean nacionales),
- b) y por otra parte ofrece un atributo que toda persona humana comparte con el resto de las personas humanas; propiedad compartida que trasciende a la notoria diversidad que, de hecho, presentan los distintos sistemas jurídicos positivos de nuestros respectivos países.

Pese a su condición unificadora, lo cierto es que en torno a la temática de los derechos del hombre termina generándose con cierta frecuencia una serie de controversias en las que se enfrentan creencias diferentes, y en las que se ponen de manifiesto reivindicaciones de bien distinta naturaleza. De aquí que, en los debates de carácter político, cuando se aborda el tema de los derechos humanos, éste suele presentarse más como una cuestión que divide a los intervinientes, que como una idea armonizadora o unificadora de posiciones. Hasta el punto que, a veces, estas controversias se califican de auténticos *choques de civilizaciones* (Samuel Huntington) o de *verdaderas batallas* entre culturas diferentes. En este sentido, se viene sosteniendo repetidamente que mientras los países occidentales reconocen numerosos derechos humanos, y de manera especial el conjunto de aquellos derechos rela-

⁴ ANTONIO MILLÁN PUELLES: «Persona humana y justicia social», *Asociación de La Rábida*, Ediciones Rialp, Madrid, 1962, p. 15.

cionados con las libertades públicas, en contraste los países asiáticos o no lo hacen, o lo hacen en una medida infinitamente menor.

Algunos intérpretes y analistas ven en esta circunstancia un importante factor de diferenciación cultural. No en vano se encuentra muy arraigada en la sociedad contemporánea la tentación de pensar e interpretar la realidad ateniéndose para ello a esquemas en los que se ponderan básicamente consideraciones de carácter regional y cultural. Tanto los partidarios, como los detractores de los derechos del hombre, utilizan a menudo en sus respectivos y contradictorios alegatos, argumentos que sustancialmente tienen carácter cultural, y que pretenden estar fundados en las distintas tradiciones y creencias arraigadas en las diferentes sociedades.

Cabría preguntarse si las diferencias existentes sobre el tema entre las distintas tradiciones culturales y las diversas creencias políticas arraigadas en el mundo son propiamente discrepancias irreductibles, y sería preciso interrogarse sobre si los desacuerdos resultan especialmente imposibles de superar cuando el contraste de pareceres se produce en relación con los derechos humanos.

No deja de ser cierto que muchos gobiernos de países asiáticos han ofrecido argumentos críticos tanto sobre la pertinencia de los derechos universales del hombre, como acerca de sus fundamentos justificadores. Y reiteradamente, cuando han cuestionado a los derechos humanos, lo han hecho arguyendo a favor de sus tesis unos supuestos *valores asiáticos* específicos que diferirían de modo radical con las prioridades que se consideran particularmente arraigadas y características de la cultura occidental. Con notable insistencia, estos detractores han llegado a sostener que las llamadas dirigidas a conseguir la aceptación universal de los derechos del hombre serían un reflejo más de una conocida y arrogante voluntad que trata de imponer los valores occidentales más allá de sus propias fronteras, y siempre por encima de los valores característicos de las restantes culturas.

En este sentido se expresó el Ministro de Asuntos Exteriores de la República asiática de Singapur en el curso de la «Conferencia de Viena sobre los derechos del hombre» que se desarrolló en la capital austriaca el año 1993. Criterio que, a su vez, recibió pleno apoyo de las cancillerías y de los portavoces oficiales de otros muchos países asiáticos, cuando sostuvo que: «el reconocimiento universal del ideal de los derechos del hombre puede terminar siendo nefasto, en el caso de que la universalidad de éstos se invoque con el propósito de no reconocer, o, en su caso, enmascarar la evidente realidad con que en nuestro tiempo se manifiesta la diversidad existente en los pueblos y en las culturas». En un debate con el Presidente norteamericano Bill Clinton, el veintinueve de octubre de 1997, el Presidente de la República Popular China Jian Zeming subrayó la diversidad de las tradiciones culturales, para terminar concluyendo: «las concepciones de la democracia, de los derechos humanos y de las libertades, son relativas y específicas, y por tanto, susceptibles de verse condicionadas a la situación nacional específica de cada país». El Primer Ministro de Malaysia, Mahatir Mohamad, sostuvo una postura aún más radical dentro de la misma línea argumental, negando validez a la «Declaración Universal de los Derechos del Hombre» aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas reunida en París el diez de diciembre de 1948, y llegando a preconizar la existencia de unos *valores asiáticos* que en última instancia resultan incompatibles con la libertad individual característica de la cultura occidental⁵.

El Ministro de Asuntos Exteriores de la República Popular China expresó también elocuentes reservas a lo que entendía como expresión de las «concepciones occidentales» de los derechos humanos. Se invocaba para ello la

⁵ ROBERT DARTON y OLIVIER DUHAMEL: «Introduction» al volumen colectivo dirigido por el propio ROBERT DARTON (Profesor de la Universidad de Princeton y Olivier Duhamel (Profesor de la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne y del Instituto de Estudios Políticos de París), con el título *Democratie*, Editions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, París, 1998, pp. 7-14, la cita en p. 14.

abierta contradicción de estos con una filosofía, la filosofía del confucianismo humanista, que según todas las evidencias se encuentra especialmente arraigada desde antaño en la cultura nacional china, y que, como es notorio, se caracteriza por poner el acento, no tanto en los derechos subjetivos, cuanto en el orden y la disciplina, esto es, en los «li» (ritos que proporcionan el equilibrio en que consiste la perfección y que expresan la doble faceta del orden político y la rectitud moral)⁶.

Con todo, no parece que constituya un despropósito preguntarse si la tantas veces invocada «diversidad», que marcaría de forma indeleble el contraste existente entre Asia y los países occidentales y sus respectivas civilizaciones, se da o no de hecho en la realidad, y en caso de darse, cual es su auténtico alcance.

En el análisis y en las creencias que acerca de los derechos humanos encuentran mayoritariamente acogida en Europa y América, se diría que a veces late, de manera implícita, la creencia que entiende que es en Occidente —y exclusivamente en Occidente—, donde encuentran una valoración positiva, desde un tiempo más o menos inmemorial, los derechos del hombre. Esta característica, pretendidamente exclusiva, y por ello singularizadora de la civilización occidental, habría generado un concepto de los derechos del hombre que, en principio, resultaría ajeno al resto del mundo al partir de una concepción del hombre y de un concepto de derecho tan vinculado a los presupuestos de su civilización que apenas tendría afinidad alguna con las ideas básicas de otras civilizaciones.

Las teorías occidentales de este tenor acerca de los orígenes de los derechos del hombre, en la medida en que insisten de manera manifiesta en las especificidades de carácter regional y cultural, tienden a poner en cuestión

⁶ FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA: «El saber jurídico en la China clásica, según la doctrina de los li», «Glosa a la Lección Quinta» del volumen del propio FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA: «Tratado de Filosofía del Derecho». Tomo II. Parte I: «Los saberes jurídicos», Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1977, pp. 227-245.

que se pueda hablar con propiedad de la existencia de auténticos derechos universales del hombre fuera del limitado ámbito de las culturas y de las sociedades occidentales.

Prescindiendo de cual pueda ser la voluntad o el propósito que les lleva a sostener su postura, lo cierto es que quienes sostienen que la atribución de una valoración positiva a la libertad personal, a la tolerancia o a los derechos civiles, es una contribución privativa de la civilización occidental, están suministrando argumentos a los críticos o impugnadores no occidentales de los derechos del hombre, y muy en particular a la creencia, especialmente extendida entre estos últimos, en cuya virtud la recepción de una idea pretendidamente «foránea», como la de los derechos humanos, bien debiera ser interpretada como una concesión a otra manifestación práctica más del conocido y arraigado etnocentrismo occidental, o del imperialismo cultural que Occidente trata de imponer a los pueblos y las culturas orientales. De tal manera que la defensa de los derechos humanos bien puede ser percibida fuera del mundo occidental como una agresión cultural a otros mundos y civilizaciones, o como o un camuflaje ideológico del proceso orquestado a nivel mundial por las multinacionales⁷.

II. DIVERSIDAD EN LAS TRADICIONES OCCIDENTALES Y VALORES ASIÁTICOS

¿Se puede atribuir algún valor de verdad a la gran dicotomía cultural en la que se contraponen las civilizaciones occidentales y no occidentales en relación con el tema de las libertades y los derechos? Me propongo poner en evidencia en qué medida, y por qué razones, resulta absolutamente inexacto sostener una pretensión de éste tipo sobre la base del conocimiento que nos proporciona la historia.

⁷ ROBERT DARTON y OLIVIER DUHAMEL: «Introduction» al volumen colectivo ya citado, loc. cit.

Puede afirmarse que en la argumentación encaminada a interpretar la civilización occidental como el basamento natural de las libertades individuales y de la democracia política, se pone de manifiesto una tendencia, por otra parte muy frecuente en bastantes otros ámbitos, a retrotraer y proyectar sobre el pasado las situaciones y los supuestos existentes en el presente.

Los valores que el «Siglo de las Luces» en Europa, y una serie de acontecimientos más recientes han terminado divulgando y generalizando, se consideran a menudo, y no sin abuso, como una parte del amplísimo legado occidental que viene desplegándose desde hace milenios. Pero lo cierto es que el concepto de derechos universales del hombre en el sentido amplio que le atribuye la Ilustración, al entenderlos como derechos «de todo ser humano», resulta ser de hecho una idea relativamente novedosa, de la que es tan difícil encontrar rastros en la Antigüedad Occidental, como en la Antigüedad de los pueblos y las culturas de Oriente.

Esto no supone desconocer, por ser difícilmente discutible, que una serie de ideas, entre las que se contarían el valor positivo que se atribuye a la tolerancia, o el reconocimiento de las libertades individuales, han venido siendo sostenidas y defendidas desde un pasado bien remoto. Bien cierto es que, las más de las veces, su defensa corrió a cargo de una pequeña élite; así, por ejemplo, en el pensamiento occidental los escritos de Aristóteles (384-322 a J.C.) acerca de la libertad y el desarrollo de la personalidad humana, suministran un excepcional material de base para las ideas contemporáneas acerca de los derechos del hombre. Pero si reconocemos, como parece obligado, esa deuda intelectual, no podemos hacerlo sin ignorar hasta que punto las éticas subyacentes a este autor se encontraban carentes de universalidad y no alcanzaban a la generalidad de la población (un buen ejemplo de esta ausencia de universalidad, nos lo suministra la exclusión que el propio Aristóteles realiza de las mujeres y de los esclavos). Tampoco podemos levantar acta de las contribuciones positivas de ciertos exponentes de la filosofía occidental a las

nociones modernas de derechos del hombre sin ignorar que otros muchos filósofos occidentales sostuvieron criterios que se movieron en una línea argumental absolutamente diferente. En este sentido debe notarse que las inequívocas preferencias de Platón (427-347 a. J.C.) o de San Agustín (354-430) por el orden y la disciplina más que por la libertad, resultaban tan evidentes como las prioridades que en sentido análogo mantuvo entre los orientales Kung-Fu-Tse (el venerado «Maestro K'ung»), conocido en Occidente, por latinización de su nombre, como Confucio —551-479 a. J.C.—⁸.

Si rastreamos estos precedentes, y los convertimos en la tela de fondo del pensamiento contemporáneo sobre el tema, podríamos también identificar testimonios similares en las distintas culturas no occidentales. No es preciso insistir en que, con independencia de la indiscutible relevancia que tuvo, y continúa teniendo, el pensamiento de Confucio entre los orientales, que ha determinado en una medida importante la vida, el arte, la política y la cultura de China, lo cierto es que Confucio no agota la reflexión oriental en su conjunto, ni fue el único filósofo asiático, ni siquiera el único filósofo chino, aunque para algunos intérpretes sea considerado como el pensador más representativo de la filosofía china al encarnar el sentido genuinamente chino de lo real y concreto. Un análisis pormenorizado de las tradiciones intelectuales asiáticas nos muestra

⁸ R. T. AMES: *The art of Rulership: a study in Ancient Chinese Political Thought*, University of Hawai Press, Honolulu, 1983; Wing-tsit Chan (editor), «A Source Book in Chinese Philosophy», *Princeton University Press*, Princeton, New Jersey, 1963; H. G. GREEL: «Confucius and the Chinese Way», *Harper and Row*, New York, 1960; W. T. DE BARY: «Neo-Confucian Oxtodoxy and the Learning of the Mind-and-heart», *Columbia University Press*, New York, 1981; KUNG-CHUAN HSIAO: «A History of Chinese Political Thought», vol. I: *From the Beginnings to the Sixth Century A. D.*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey; J. R. LEVESON, *Confucian China and its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, Berkeley, California, 1958-1965; T. A. METZGER, «Scape from Predicament: Neo Confucianism and China's Evolving Political Culture», *Columbia University Press*, New York, 1977; V. A. RUBIN, «Individual and State in Ancient China: Essay on four Chinese philosophers», Columbia University Press, New York, 1976.

hasta qué punto éstas han sido variadas y se han visto sometidas con el transcurso del tiempo a profundas transformaciones⁹. Dentro de las tradiciones intelectuales asiáticas no han faltado escritos comprometidos y precursores que han puesto de relieve la importancia que en distintas tradiciones del Este llegó a atribuirse en ocasiones a la libertad y a la tolerancia, hasta el punto de que bastantes pensadores orientales han llegado a ver en ellas las notas definitorias del propio ser humano. El lenguaje de la libertad tiene gran importancia, por ejemplo, en el budismo que, si bien nació y se desarrolló originariamente en la India, terminó extendiéndose con posterioridad al sudeste asiático y al conjunto del este de Asia: China, Japón, Corea, Tailandia y Birmania. Las concepciones postuladas por el budismo presentan un franco contraste con las confucianas, y especialmente con el valor que constituye la idea-fuerza del pensamiento de Confucio: la disciplina.

Entre los testimonios que pueden invocarse, a fin de acreditar la existencia de esta tradición cultural, bien puede citarse el que representa la figura del emperador

⁹ Ya en el volumen «Philosophy. East and West», fruto del encuentro entre filósofos asiáticos y norteamericanos que tuvo lugar el año 1935 en la Universidad de Hawai con el propósito de «determinar la posibilidad de una filosofía universal en la que se realice una síntesis del pensamiento oriental y occidental», el graduado por la Universidad de Harvard Wing-tsit Chan sostuvo que la historia de la filosofía oriental es excepcionalmente compleja, y en la práctica resulta o imposible, o al menos difícil de conseguir una perspectiva total de ésta que la presente constituyendo un conjunto homogéneo. Para alcanzar una visión de este tipo sería preciso investigar de manera exhaustiva no solo una o dos de las principales escuelas filosóficas de la cultura oriental, sino todas las más representativas aun cuando con cierta frecuencia, al exponer el pensamiento oriental, se haya tomado en consideración a alguna corriente que se entendía especialmente característica del mundo de las ideas asiáticas, lo que resulta incorrecto, ya que si analizamos la historia de la filosofía asiática nos encontramos con la presencia de una excepcional variedad de orientaciones, que a su vez han conocido notables transformaciones con el transcurso del tiempo. Vid. Wing-tsit Chan, «El espíritu de la filosofía oriental», en el volumen colectivo editado bajo la dirección de Charles A. Moore con el título «Philosophy. East and West», Princeton University Press, Princeton, New Jersey, EE.UU. de A., 1944, trad. castellana a cargo de Jorge Hernández Campos y Jorge Portillo, con el título «Filosofía de Oriente», Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1950 (Segunda edición, 1954), pp. 9 y 48, las citas en pp. 9, 11 y 12.

indio Asoka (circa 273-circa 232 a. J.C)¹⁰. Personaje que vivió en el siglo tercero antes de Jesucristo, en quien muchos han querido ver una réplica anticipada del «filósofo rey» que con el tiempo terminaría siendo el emperador romano Marco Aurelio Antonio (Marco Annio Vero, 121-180), realización del viejo sueño platónico («Séptima Carta») de la unión de la política y la filosofía, instaurando una política fundada en el ser que toma cuerpo en la persona de un «filósofo rey»¹¹. Soberano de la dinastía mauraya, Asoka gobernó un amplísimo imperio que según algunos testimonios cubría una mayor extensión del Indostán de la que llegaron a tener los imperios regentados por otros soberanos de la «tierra de los hindúes», superando en extensión territorial los límites que el imperio mongol o el mismísimo imperio británico llegó a tener en el Indostán¹².

¹⁰ El especialista en islamismo e hinduismo Carlo Coccioli, autor de origen italiano, naturalizado mexicano, ha dedicado su ensayo «La sentencia del Aya-tolá» (Javier Vergara Editor, Buenos Aires-Madrid-México-Santiago de Chile, 1989) a este brillante nieto del fundador de la dinastía de los Maurya Chandra-gupta (circa 322 a. J. C., el titular del primer gran poder político que se estableció en la India a partir del Behar meridional), e hijo de Bindusara. En el texto se califica de una forma muy positiva al soberano Asoka: «No creo que la historia humana haya conocido otro gobernante de su misma grandeza espiritual y moral. Empleó su vida en gobernar bien, sabiamente, desterrando en la medida de lo posible cualquier género de violencia; practicó la «ahimsa», la no violencia búdica (y jainista), y la predicó, difundiéndola hasta las regiones más remotas del mundo de entonces, llegando sus emisarios a Siria, a Egipto, a Macedonia, a Cirene..., y desde luego a la India meridional y hasta a la isla de Ceilán» (la cita en la p. 166 del texto de Carlo Coccioli). Vid, al respecto J. BLOCH: *Les inscriptions d'Asoka*, París, 1950; JOHN P. CHETHIMATTAN: *Pattern of Indian Thought*, GEOFREY CHAPMAN: London, 1971; P. HACKER: «Religiöse Toleranz und Intoleranz im Induismus», en *Saeculum*, vol. VIII, 1957, pp. 167-179; F. KERN: *Asoka. Kaiser und Missionar*, Bern (Suiza), 1954; V. A. SMITH, *Asoka*, tercera edición, Oxford University Press, 1920; O. H. DE A. WIJESKERA: «The Concept of Peace as the Central Notion of Buddhist Social Philosophy», en *Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, (Neuwied), vol. XLVI, 1960, pp. 493-501.

¹¹ ANTONIO TRUYOL y SERRA: *Historia de la filosofía del derecho y del estado*. Vol. I: *De los orígenes a la Baja Edad Media*, Alianza Editorial, Colección Textos, Madrid, séptima edición, segunda en la citada colección, 1982, pp. 77, 89, 143, 177, 196, 203, 207 y sgts.

¹² J. SPELLMAN: *The Political Theory of Ancient India*, Clarendon Press, Oxford, 1964.

Asoka se interesó por la ética pública y practicó una política que bien podríamos calificar de «ilustrada» **avant la lettre**, tras haber comprobado, no sin horror, la desolación y las carnicerías que causaron sus victoriosas batallas con ocasión de la invasión y conquista del reino de Kalinga, en la costa meridional de la India.

Asoka abandonó el brahmanismo para convertirse al budismo (circa 260), tomando el nombre de Pryadarshin —«el del rostro “agradable” o “el piadoso”», y al hacerlo contribuyó a configurar una religión cosmopolita, a través de la realización de un eficaz proselitismo de sus creencias, enviando emisarios más allá de sus fronteras, tanto a Oriente como a Occidente, como misioneros a los que atribuyó la función de divulgar las virtudes del mensaje budista, y muy particularmente el universalismo ético y su componente cosmopolita y ecuménico. Cubrió amplias zonas del territorio del imperio con una serie de estelas y monumentos en piedra (pirámides silíceas, rocas graníticas...) en los que se grabaron como edictos las reglas y los principios propios de la vida buena, la no violencia, y los deberes del individuo y del estado. Estas inscripciones confirmaron una relevancia particular a la tolerancia frente a la diversidad, especialmente presente en la India, que era, y continua siendo, un abigarrado mosaico de razas, religiones y culturas, aplicando el principio de la igualdad de trato para todas las condiciones sociales: «cada ser humano» venía a ser considerado así como titular de un derecho a la tolerancia —que concierne tanto a las libertades individuales como a los modos de vida— por parte del estado y de los otros individuos. Para mantener viva su memoria y en especial su característico espíritu de tolerancia, la U.N.E.S.C.O. estableció en el año 1952 el «Premio Kalinga», bajo el mecenazgo de la personalidad india B. Patniak; distinción que desde entonces se adjudica a quienes han destacado por su capacidad para poner sus elevados conocimientos científicos en los ámbitos más variados al alcance de los legos, contribuyendo a la divulgación y popularización del saber. Distinción con la que han sido honrados, entre otros, Louis de Broglie (1952), Julian

Huxley (1953), Augusto Pí y Suñer (1953), Bertrand Russell (1957), Jean Rostand (1959), Konrad Lorenz (1969), Margaret Mead (1970) ...

Pero no fue Asoka el único personaje que mantuvo creencias de este tipo en las diferentes regiones de Asia; más bien por el contrario hubo otros muchos autores orientales que ya en la Antigüedad o en la Edad Media (anticipando así análogos argumentos de numerosos contemporáneos) se comprometieron, de manera decidida, cada uno con sus tonalidades y registros característicos, a favor de la tolerancia y las libertades individuales.

No sería justo interpretar afirmaciones de este tenor, como si respondiesen al intento de volver del revés la reivindicación que tradicionalmente reclamaba la existencia en el mundo Occidental de una especial sensibilidad y originalidad hacia esta temática. No me propongo pues sostener que las culturas asiáticas cuenten con más y acaso mejores argumentos para reivindicar una supuesta prioridad en el uso y defensa del concepto de los derechos del hombre. Lo que me propongo desarrollar es más bien la idea de que, al igual que sucediera en las tradiciones occidentales, las culturas asiáticas no fueron tan homogéneas como pretenden los estereotipos construidos al respecto y, por el contrario, desarrollaron más bien posiciones y actitudes muy variadas en torno a la cuestión. De tal manera que lo correcto sería admitir la presencia, tanto en Asia como en Occidente, de pensadores y hombres de acción con concepciones diferentes y hasta contrapuestas en materia de tolerancia, libertades públicas y derechos del hombre: en ambas culturas habría habido quienes estimaron de forma privilegiada los valores característicos del orden y la disciplina, mientras que no faltaban quienes se centraron con preferencia más bien en los valores de la libertad y la tolerancia.

De estos argumentos bien podrían deducirse dos propuestas: a) En primer lugar, la necesidad de admitir que la idea de los derechos del hombre, entendidos como los derechos de todo ser humano, dotados de un alcance universal absoluto y fundamentados en argumentos sólidos, es una idea relativamente reciente. En la formulación pre-

cisa con que hoy parece presentarse, difícilmente se puede considerar que se trate de una idea antigua, ni en Occidente, ni en otros ámbitos territoriales, ni en otras tradiciones culturales. b) En segundo lugar, en las distintas tradiciones y pensamientos de tiempos remotos se encuentran, eso sí, una variada serie de elementos —entre los que es preciso destacar sin duda el valor positivo atribuido a la tolerancia y a la libertad—, que parecen próximos, anticipatorios y plenamente congruentes con los argumentos propios de la más moderna noción de los derechos del hombre. Dichos elementos pueden localizarse tanto en los escritos de algunos pensadores asiáticos, como en los textos de ciertos autores occidentales. Todos ellos nos suministran evidencias que nos conducen a concluir que no existe propiamente la supuesta dicotomía cultural global, con independencia de que la misma sea reivindicada por los creyentes en la «especialidad» de Occidente en materia de derechos humanos, o sea alegada por los partidarios de un «característico autoritarismo asiático».

III. CONTRASTES EN EL INTERIOR DE LAS CIVILIZACIONES ISLÁMICAS

Los distintos analistas cuando hablan de las tradiciones no occidentales en materia de los derechos del hombre, tienden a ocuparse de manera especial de la tradición islámica. Cuando lo hacen, y quizás en razón a una serie de conflictos contemporáneos suficientemente conocidos, y muy particularmente a los que vienen desarrollándose sin ruptura de continuidad en el Medio Oriente, se describe con cierta insistencia a la civilización islámica como una civilización sustancialmente intolerante y hostil a la libertad individual. A pesar de lo extendido que se encuentra el estereotipo, la realidad de las cosas dista mucho de este modelo plastificado y nos muestra hasta que punto la variedad que resulta inherente a toda tradición cultural de cierta entidad, también se manifiesta en el ámbito de la civilización islámica. Bastante a menudo los emperadores turcos fueron

mucho más tolerantes que sus contemporáneos europeos. Resulta especialmente digno de resaltar la forma con que los mongoles en la India, y de forma especialmente significativa el emperador Akbar el Grande (Abul Muzafer Yelal Muhammad Akbar 1542-1606), desarrollaron toda una completa argumentación a favor de la necesidad de tolerar la diversidad, no en vano Akbar trató de conciliar las diferentes religiones, culturas y razas existentes en el conjunto de su imperio. A este respecto no resulta menos conocida la medida en que los sabios árabes mantuvieron una actitud receptiva con respecto a distintas ideas de procedencia foránea (la filosofía griega, la matemática de la India), y no es menos notoria la forma en que, a su vez, desplegaron una intensa y provechosa tarea dirigida a expandir los frutos de su actividad intelectual en el conjunto del Viejo Mundo.

Una figura central del pensamiento judío medieval, que con el tiempo se vería llamado a ejercer un papel de primer orden en el desarrollo posterior del judaísmo, y que alcanzó excepcional recepción e influencia, Moisés ben Maymun (Maimónides 1135-1204), tuvo que abandonar la Europa intolerante, en la que había nacido, y en la que se practicaba por los almohades la persecución de los judíos, emigrando primero a Fez (1160), que aún cuando también formaba parte del imperio almohade parece ser que dispensaba un trato menos riguroso hacia las religiones no islámicas, para pasar luego a residir sucesivamente en Acre (1165) y Jerusalén, terminando por acogerse en la seguridad que, frente a la estrecha ortodoxia y la intolerancia religiosa practicada por los almohades que habían ocupado su Córdoba natal (1148), le ofrecía la corte de Fostat (El Cairo), donde ejerció la medicina bajo la protección del legendario Sultán de Egipto y Siria Al-Malik an-Nasir Salahaddin (Saladino, 1137-1193)¹³.

¹³ JOSÉ GAOS (1900-1969): «La filosofía de Maimónides», en *Revista de Occidente* (Madrid), 1935, núms. 43 y 48 (reimpresión, *La filosofía de Maimónides*), Ed. La Casa de España, México, 1990; A. HESCHEL: *Maimonide*, trad. francesa de G. Bernard, París, 1932; M. LAZERSON: «La philosophie du droit de Maimonide», en *Archives de Philosophie du Droit* (París), 1937, núms 1 y 2, pp. 191-219; R. LERNER: *Moses Maimonides*, en el volumen colectivo, LEO STRAUSS y J. CROP-

Otro precedente de la práctica de actitudes análogas en Oriente lo encontramos en la persona del matemático iraní Al-Biruni, autor del primer libro de conjunto sobre la India en los inicios del siglo XI, al igual que traductor a la lengua árabe de los tratados de distintos matemáticos indios, a quien muchos consideran como uno de los pioneros de la teoría antropológica en el mundo. A este pensador se le atribuye una constatación, que de ninguna manera le resultaba satisfactoria, en cuya virtud «el menosprecio por los extranjeros era una práctica común a todas las naciones, y se ejercía enfrentando a unos contra otros». Persuadido de ello, consagró gran parte de su vida posterior a favorecer la causa de la comprensión mutua y de la tolerancia.

Bien cierto es que también existen muchos otros teóricos y dirigentes vinculados a la cultura del Islam que han tenido una abierta hostilidad hacia los derechos individuales, pero si queremos ser ponderados y no simplificados en la valoración del tema, deberíamos dar cumplida cuenta de la diversidad existente en ésta cuestión, al igual que sucede en muchas otras, en el interior de la tradición islámica. No se puede pretender, sin que al hacerlo se falte a la verdad, que la civilización del Islam haya venido oponiéndose de manera homogénea y continuada a la práctica de la tolerancia o al reconocimiento de las libertades individuales.

SEY (editores): «History of Political Philosophy» Chicago University Press, Chicago, 1966, pp. 181-200; L. G. LÉVY: *Maimonide*, París, 1911; KENNETH DEUTSCH y WALTER NIGGORSKI (editores): *Leo Strauss. Political Philosopher and Jewish Thinker*, Rowmand and Littlefield, Lanham (Massachusetts)- London, 1984; KENNETH H. GREEN: «Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss», *State University of New York Press*, Albany, New York, 1993; J. LLAMAS: *Maimonides*, Biblioteca de la Cultura Española, Madrid, sin fecha de edición; M. ORIAN: *Maimónides. Vida, pensamiento y obra*, 1984; Vol. Colectivo «Maimonides, 1135-1935»; «Homenaje en su octavo centenario», Instituto de las Españas de los Estados Unidos, New York, 1990; E. I. J. ROSENTHAL: «Maimonide's Conception of State and Society», en *Moses Maimonides*, vol. editado por I. EPSTEIN, London, 1935; LEO STRAUSS: *Maimonide's Statement on Political Science*, en vol. antológico del propio LEO STRAUSS: *What is Political Philosophy? and Other Essays*, University of Chicago Press, Chicago-London-New York, 1959, pp. 155-169 (trad. cast., Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, existe edición posterior en lengua inglesa, 1988).

IV. CONFLICTOS ENTRE NACIONES Y CRÍTICAS INTERNAS

Al centrarme en el estudio de la diversidad en *el interior* de las distintas culturas, no es mi propósito sostener que en la actualidad los distintos países y las distintas culturas del mundo se encuentren igualmente divididas a la hora de identificar los supuestos en los que se fundamentan los derechos del hombre.

El hecho de que en Occidente concurrieran una serie de circunstancias dotadas de una excepcional significación, como sin duda fueron la experiencia histórica del «Siglo de las Luces» como proyecto de emancipación y redención del hombre por el hombre, o el capitalismo de mercado y el estado-providencia, determinó que los derechos del hombre encontrarán un reconocimiento público notablemente superior en la mayoría de las sociedades occidentales, que el que se les atribuyó en la mayor parte de los países asiáticos o africanos. Pero entiendo que ésta situación resulta característica más bien del mundo contemporáneo, y no expresa una contraposición dicotómica que podamos remontar sin más a la Antigüedad. Entiendo obligado y de alto interés, tratar de evitar que se presente lo que propiamente es solo una diferenciación moderna, como si se tratase de una contraposición remota en el tiempo, en virtud de la cual la pretendida «esencia» de las culturas asiáticas o el hipotético «fundamento» de las costumbres orientales se encontraría en franca oposición a una supuesta «naturalidad» característica de la civilización occidental. Una lectura de la historia de este tenor argumentativo, además de resultar carente de fundamentos sólidos, y ser desmentida por los hechos, resulta claramente superficial desde el punto de vista intelectual, y al mismo tiempo aporta indeseables factores de ruptura al mundo en el que nos ha tocado en suerte vivir. Sabido es que la intemperancia suele engendrar, de manera difícilmente evitable, distintas modalidades de violencia.

Tanto los partidarios de los derechos del hombre, como sus detractores, podrían extraer provechosas conclusiones

si realizasen un estudio dirigido a comprender más profundamente las diferentes culturas y civilizaciones, con sus respectivas variedades y sus elementos heterogéneos, tomando en consideración los diferentes períodos de su historia. Intentar, como se ha intentado, «vender» los derechos del hombre en la condición de aportación exclusiva de Occidente al resto del mundo, no sólo resulta históricamente superficial y culturalmente «chauvinista», sino que además, se manifiesta como profundamente contraproducente. Esta postura genera una perturbación artificial, que ni se encuentra justificada por los hechos, ni responde a ellos, ni favorece en todo caso una mejor comprensión entre unos y otros. Las ideas fundamentales que subyacen a los derechos humanos han venido emergiendo bajo formas diferentes en las distintas culturas. Estas ideas constituyen a su vez materiales sólidos y positivos para afianzar la historia y la tradición de todas las grandes civilizaciones.

Qué duda cabe que para la fijación del concepto de los derechos humanos en el mundo contemporáneo resulta importante atender las voces disidentes que se manifiestan en distintas sociedades, pues los ministros de Asuntos Exteriores, los representantes gubernamentales o los líderes religiosos, ni tienen, ni se les debe atribuir necesariamente la exclusiva o el monopolio en la interpretación de los valores o de las prioridades morales de los diferentes pueblos. La diversidad de opiniones en cada cultura, que ha sido evocada en pasajes anteriores de este mismo texto, se refleja de forma prístina tanto en las disidencias contemporáneas, como en las distintas manifestaciones de heterodoxia. La experiencia muestra hasta que punto con el transcurso del tiempo quienes en el pasado fueron disidentes bien pueden terminar convirtiéndose en importantes líderes de sus respectivas comunidades, como sucedió con Mohandas Karamchand (más conocido como «el Mahatma Gandhi», 1869-1948) o con Nelson Mandela, o bien puede que se vean abocados a permanecer sometidos a persecuciones implacables, sufriendo la vulneración de sus derechos humanos, como sucede en la actualidad, entre otros con los militantes de los movimientos prodemo-

cracia en la China Popular; aún así sus opiniones y sus críticas no pueden ser rechazadas como si se tratara de la manifestación o la expresión de voces «extranjeras» o foráneas a las naciones en las que, no sin dificultades, desarrollan su actividad. Hemos insistido en la necesidad de reconocer la diversidad, pero no se trata de reivindicar tan solo a la diversidad existente *entre* las distintas naciones y culturas, sino también la diversidad que existen en el *interior* de cada una de esas naciones y culturas.

V. A MODO DE CONCLUSIÓN

El concepto de los derechos universales del hombre se encuentra repleto de componentes que pueden aportar luces esclarecedoras al sentido común y a la correcta comprensión de nuestra humanidad.

A pesar de ofrecer una idea sustancialmente unificadora e integradora, el concepto de los derechos universales del hombre no ha dejado de ser objeto de críticas virulentas procedentes tanto de los argumentos disgregadores de quienes postulan la defensa de las singularidades culturales (a quienes solieron denominar «*separatistas culturales*»), como de distintos portavoces de diferentes gobiernos autoritarios.

A su vez, esta idea universalista de los derechos del hombre ha sido objeto de una utilización frecuentemente manipuladora por parte de quienes sostienen actitudes en las que se refleja el etnocentrismo intelectual arraigado en Occidente, a través de un discurso desde el que se reclama para la cultura occidental la condición de ámbito exclusivo, o al menos especialmente privilegiado, de la tolerancia, la libertad y los derechos del hombre.

Tanto las críticas de la idea unificadora de los derechos humanos, como las reivindicaciones «chauvinistas» de los mismos, se encuentran en una contradicción tal con los hechos, que se prestan a ser calificadas las más de las veces como puntos de vista profundamente ahistóricos. Todo parece confirmar que, aun siendo cierto que en el mundo

continúan existiendo notables disensiones acerca de los derechos universales del hombre, no creo que sea menos cierto que las líneas de divergencia enfrentadas sobre el tema no se confunden, ni se solapan de manera necesaria con las fronteras nacionales, ni con la gran dicotomía existente entre el Este y el Oeste. Una conclusión de este tenor puede alcanzarse tanto si analizamos la cuestión examinando las tradiciones y situaciones existentes en tiempo pasado, como si la tomamos en consideración a la luz de las condiciones y circunstancias del mundo contemporáneo.

En nuestro anhelo por dar una cumplida cuenta de la diversidad, no dejaríamos de errar en el caso de que ignorásemos la heterogeneidad que a su vez existe *en el interior* mismo de los distintos países o culturas, o si olvidásemos reconocer el apoyo que a los derechos del hombre han aportado los militantes a favor de su causa, incluso bajo regímenes autoritarios. Las divergencias existentes que constatábamos al hablar en el pasado sobre la heterogeneidad de las culturas, se reproducen en las que hoy podemos identificar cuando examinemos las condiciones y circunstancias existentes en el mundo contemporáneo.

Con todo, la diversidad existente en el ámbito interno de cada uno de los países, bien puede, aunque parezca paradójico, contribuir a la unificación del mundo y a convertirlo en un ámbito menos discordante. Los derechos del hombre, a su vez, pueden favorecer de forma decisiva la materialización de este proceso, y al mismo tiempo pueden terminar beneficiándose de éste, y recoger los frutos correspondientes¹⁴.

¹⁴ JACK DONNELLY: «Human Rights in the New World Order», en *World Policy Journal* (New School for Social Research, New York), volumen IX, primavera de 1992, pp. 249-278; Id, «Universal Human Rights in Theory and Practice», Cornell University Press, Ithaca, New York, 1989; ABDOU FILALI-ANSARY: «Muslims and Democracy», en *Journal of Democracy*, julio de 1999, vol. X, núm. 3, pp. 18-32; DAVID P. FORSYTHE: *Internationalizing Human Rights*, Lexington Books, Lexington, Massachusetts, 1991; A. J. M. MILNE: *Human Rights and Human Diversity: An Essay in the Philosophy of Human Rights*, State University of New York Press, Albany, New York, 1986.