

Diversidad cultural y universalidad de los derechos humanos.

Materiales sobre los presupuestos del diálogo intercultural

Alfred Fernandez

Doctor en Filosofía. Director General de OIDEL. Presidente de la Universidad de Verano de Derechos Humanos de Ginebra. Profesor-tutor de la UNED.

SUMARIO: I. *¿LA DIVERSIDAD FUENTE DE CONFLICTO?: LA OPINIÓN DE R. GIRARD.*—II. *EL CONFLICTO ¿INEVITABLE? DE LAS WELTANS-CHAUUNGEN ENTRE SER Y POSEER.*—III. *LA UNIVERSALIDAD DEL BIEN.*

«*Es imposible —dice Rousseau en el Contrato Social— vivir en paz con gentes que estimamos réprobos; amarlas sería odiar al Dios que las condena: es absolutamente necesario hacerlas volver a la fe o atormentarlas*»¹.

Esta afirmación del filósofo de Ginebra es emblemática del credo de la modernidad. La diversidad de creencias y religiones impiden la cohesión del Estado-nación como la experiencia de las impropiamente llamadas guerras de religión ha demostrado. La diversidad es fuente de conflictos. Solo la instauración de una «religión civil» es aceptable. Una «religión de mínimos» que, para Rousseau, debe fundarse en cinco preceptos: creer en un solo Dios, en su juicio, en el mundo futuro, en el contrato social y en la tolerancia. Esta noción de religión civil es de gran importan-

¹ J. J. ROUSSEAU: *Du contrat social*, Paris, Seghers, 1971, libro 4, capítulo 8.

cia para comprender la situación actual del mundo. Veremos luego el porqué.

Pero antes de proseguir quisiera explicar la óptica desde la que hablo: aunque mi formación es filosófica, llevo casi 25 años trabajando en el medio internacional, primero en una organización internacional gubernamental y luego en una ONG. Esta óptica me lleva a intentar decir cosas que puedan ser viables, aceptables por la comunidad internacional. Pretendo exponer ideas que puedan ser escuchadas por todos: por los que quieren escucharlas y por los que no quieren escucharlas, pretendo, ante todo, ser justo con mis interlocutores respetando lo que llamo su «pretensión de verdad». Lo que voy a plantearles son «materiales de reflexión», sólo esto, sobre la temática del diálogo intercultural que llevo trabajando desde hace dos años². Por razones obvias me limitaré a presentarles tres puntos que me parecen importantes esperando que puedan serles de utilidad. Los dos primeros se refieren a la diversidad y el tercero a la universalidad de los valores morales.

Con la visión negativa de la diversidad de Rousseau, contrasta la reciente valoración positiva de la diversidad cultural por parte de la comunidad internacional. Citemos el informe *«Nuestra Diversidad creadora»* de 1996 documento conjunto ONU/UNESCO, el *Plan de acción para el diálogo entre las civilizaciones* de la ONU de 2001, la *Declaración del Milenio* del año 2000 y sobre todo la *Declaración universal sobre la diversidad cultural* de la UNESCO de 2001.

Todos estos textos subrayan la necesidad de proteger de manera conjunta la diversidad cultural y la universalidad de los derechos de todo ser humano. Sirva de ejemplo el artículo 4 de la Declaración sobre la diversidad cultural que afirma:

La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana. Ella supone el compromiso de respetar los

² He publicado sobre este tema: *Los presupuestos del diálogo intercultural*, Working Paper 6, Ginebra, OIDEL, 2002.

derechos humanos y las libertades fundamentales, en particular los derechos de las personas que pertenecen a minorías y los de las poblaciones autóctonas. Nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance.

Este texto, que es normativo, conviene recalcarlo, sienta de modo solemne el principio del respeto conjunto de la diversidad y la universalidad. Respeto conjunto de la diversidad como «patrimonio común de la humanidad» y al mismo tiempo de los valores universales igualmente comunes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

A nadie se le oculta, pienso, que se trata de un respeto —el de la diversidad y de los valores comunes— que no sabemos muy bien como llevar a la práctica. A nadie se le oculta, pienso también, que subyace a esta cuestión uno de los temas, sino el tema clave, de la filosofía: la relación de lo uno con lo múltiple. Este debate ejemplarizado por la oposición entre el ser de Parménides y el devenir de Heráclito. ¿Cómo conciliar lo que vemos con los sentidos y la razón: la multiplicidad y el devenir con el ser y la unidad? No pretendo hacer ahora aquí metafísica pero es evidente que toda filosofía jurídica es heredera de una metafísica y de una epistemología. En ese sentido es importante no perder de vista que lo particular —la filosofía del derecho y la ética— son una parte de lo general: la metafísica.

La cuestión de la diversidad y de la universalidad es cuestión fundamental que la modernidad pretendió zanjar, y zanjó de hecho, como vimos al comienzo con la «religión civil» de Rousseau. Esta noción sintetiza el esfuerzo de la Ilustración por fundar la comunidad humana —representada por el Estado-nación— en la racionalidad. Los preceptos de Rousseau eran unos mínimos aceptables por todos independientemente de la confesión o las creencias. En el Diccionario filosófico, Voltaire no dirá otra cosa cuando criticando a la religión católica afirma:

«No tenemos una noción adecuada de la Divinidad ... Llegamos a muy pocas certezas. Existe algo, luego hay

algo eterno, porque de la nada no se produce nada. He aquí una verdad cierta sobre la que vuestro espíritu reposa. Toda obra muestra medios, un fin anuncia un hacedor; en consecuencia este universo, compuesto de resortes, de medios de los que cada uno tiene su fin, descubre un hacedor muy poderoso e inteligente»³.

Rousseau y Voltaire pensaban que la cohesión social sólo podía fundarse en una unidad ideológica que se comprendía como una «religión civil». El término es profundamente simbólico, ya que alía dos elementos en apariencia contradictorios: el concepto de creencia y el de laicidad.

Pero esta «religión civil», con lo que comporta, ya no es aceptable en el mundo actual. Sus tres primeros «dogmas»: creer en un solo Dios, en su juicio y en el mundo futuro, no forman parte de lo aceptable por el conjunto del cuerpo social. La sociedad post-moderna contempla lo que G. Marcel ha llamado un «desgarramiento irreparable en el tejido mismo de la humanidad»⁴. Desgarramiento doloroso que dificulta la paz civil y que lleva a pensar que no es posible una relación pacífica y menos aún una colaboración entre las religiones y los no creyentes sobre la base de valores comunes. Parece que la diversidad es tan grande que toda intento de conciliación es puramente retórico.

Estamos pues en un momento histórico en el que parece haberse agotado el modelo de la filosofía política de la Modernidad en uno de sus aspectos centrales: la posibilidad de una laicidad «de incompetencia», de neutralidad hacia las creencias⁵.

I. ¿LA DIVERSIDAD FUENTE DE CONFLICTO?: LA OPINIÓN DE R. GIRARD

Pero no es ésta la única crisis del modelo, podría ser que incluso el problema estuviera mal planteado, es decir

³ VOLTAIRE: *Dictionnaire philosophique*, Dieu, sección 1.

⁴ G. MARCEL: *Homo viator*, París, Aubier Montaigne, 1944, p. 222.

⁵ Es interesante leer sobre este tema de la crisis de la modernidad el artículo de A. G. SLAMA: *Le règne de l'irrationnel*, Le Figaro, 2 de enero de 2001.

que la diversidad, en realidad, no fuese fuente de conflicto. ¿Es cuestionable este principio que parece evidente? Por lo pronto, la comunidad internacional en sus textos recientes lo cuestiona, o, mejor, no se resigna a aceptarlo como inevitable.

El que la diversidad, sobre todo la religiosa, es incompatible con la paz social, con el Estado, ya que es necesariamente fuente de conflictos, es convicción que René Girard ha combatido con su análisis de las crisis sociales. Su lectura de la diversidad merece ser recordada.

En todas las culturas, dice René Girard «*cada uno se siente “diferente” de los otros y (piensa) las “diferencias” como legítimas y necesarias. Mas que ser radical y progresista, la exaltación contemporánea de la diferencia no es más que una manera de ver común a todas las culturas. En todo individuo existen una tendencia a sentirse “más diferente” de los otros que los otros y paralelamente, en toda cultura, una tendencia a pensarse no solamente como diferente de los otros sino también como la más diferente de todas, porque toda cultura cultiva en los individuos que la componen este sentimiento de “diferencia”. No es la diferencia en el seno del sistema lo que significan los signos de la selección victimaria, es la diferencia fuera del sistema, es la posibilidad para el sistema de diferir de su propia diferencia, o, dicho de otro modo, de no diferir; de cesar de existir en cuanto sistema»*⁶.

Las crisis sociales en las que se manifiesta la violencia, no son fruto de la diversidad sino de lo contrario, de la indiferenciación. En las crisis sociales «*lo cultural se eclipsa, indiferenciándose*»⁷. En una sociedad normal existen diferencias nacidas de la diversidad de lo real y del sistema de intercambio que engendra «diferencias»; sin estas diferencias, sin esta diversidad, no existiría intercambio; es precisamente este intercambio entre «diferentes» el que constituye la cultura entendida esencialmente como «sistema de intercambio». Cuando la sociedad entra en crisis los inter-

⁶ RENÉ GIRARD: *Le bouc émissaire*, París, Grasset, 1982, pp. 34-35.

⁷ *Op. cit.*, p. 26.

cambios positivos se reducen a lo indispensable, el trueque, por ejemplo. Aumentan, sin embargo, los malos intercambios que se hacen más visibles: insultos, venganzas, neurosis. Esta reciprocidad mala uniformiza las conductas provocando un predominio de lo idéntico: no hay mas que conflictos.

Todas las crisis sociales funcionan del mismo modo independientemente de las causas reales que las originan, afirma Girard. Independientemente de sus causas verdaderas:

«las crisis que desencadenan las grandes persecuciones colectivas son vividas más o menos de la misma manera por los que las sufren. La impresión más viva es invariabilmente la de una pérdida de lo social en sí mismo, el fin de las reglas y de las “diferencias” que definen los órdenes culturales»⁸.

«Ante el eclipse de lo cultural, —prosigue nuestro autor— los hombres se sienten impotentes; la inmensidad del desastre les desconcierta pero no les viene a la cabeza interesarse por las causas naturales; la idea de que podrían actuar sobre estas causas intentando conocerlas mejor queda en un estadio embrionario... Mas que hacerse reproches a sí mismos, los individuos tienen tendencia a hacer reproches a la sociedad en su conjunto, lo que no les compromete, o a hacer reproches a ciertos individuos que le parecen particularmente nocivos por razones fáciles de aclarar»⁹.

Las minorías étnicas y religiosas son las víctimas designadas de esta violencia que tiene como finalidad conservar el sistema social. Es un «*criterio de selección victimario relativo a cada sociedad pero transcultural en su principio*», dice Girard. No se les reprocha a las minorías, o a los extranjeros ser diferentes, sino ser incapaces de respetar las «verdaderas diferencias», las que constituyen el sistema social: no aprehenden correctamente el diferenciador social. Entonces, según Girard, no solamente la diversidad

⁸ *Op. cit.*, pp. 23-24.

⁹ *Op. cit.*, p. 26.

no crea el conflicto sino que es la fuente de la estabilidad social. El conflicto que se enmascara en la diversidad: judíos, minorías étnicas, es un mecanismo, ciertamente bárbaro, de protección del sistema social, pero que no tiene nada que ver con la diversidad¹⁰.

II. EL CONFLICTO ¿INEVITABLE? DE LAS *WELTANSCHAUUNGEN* ENTRE SER Y POSEER

Detrás de la concepción de la diversidad como fuente de conflicto, se encuentra otra idea que también parece evidente y que no lo es tanto, a mi juicio. Se postula que las religiones y convicciones —que nosotros preferimos englobar bajo el término alemán de *Weltaunschauung*, concepciones del mundo—, entran en conflicto porque se encuentran en una situación de *Kulturkampft*, de combate cultural, por utilizar un término acuñado por la Ilustración. Como es sabido el combate de las luces contra el oscurantismo se presentaba como un combate a vida o muerte, trágico, en el que la finalidad era liberar al hombre de la peor esclavitud: la de la inteligencia. El *Kulturkampft* fue probablemente esto: un combate por la posesión intelectual del mundo. Una posesión que tenía una función casi-religiosa: el progreso como utopía movilizadora.

Ahora bien el hecho de que la relación entre la Ilustración y el cristianismo se haya planteado históricamente en estos términos no nos permite concluir que tiene que ser siempre así, incluso entre los actores anteriormente mencionados. Sólo sería así si toda *Weltanschauung*, por el mero hecho de serlo, no pudiera comportarse de otro modo. ¿Es esto cierto? Pensamos que no y para justificar nuestra afirmación vamos a seguir el razonamiento que G. Marcel hace con respecto al cristianismo. La trayectoria intelectual de Marcel es interesante por su origen judío.

¹⁰ Esta es la idea desarrollada por P. MEYER-BISCH hablando de los derechos culturales cfr Diversité, sécurité et droits culturels, en Organisation de la Francophonie, *Diversité et droits culturels*, Paris, 2003, pp. 29-43.

Nos parece que su argumentación vale para todas las religiones universalistas. No nos atrevemos a incluir las convicciones por las razones que luego explicaremos.

Se estima, de manera general, que uno de los obstáculos más importantes a la existencia de un pluralismo armónico es la voluntad de las religiones —y de las convicciones filosóficas en menor medida—, de «convertir» a los que piensan differently. No todas las religiones se encuentran en esta situación, pero las más importantes actualmente (3 millares de seguidores sobre los 6 millares de habitantes del planeta): cristianismo e Islam son esencialmente proselitistas y universalistas.

¿Que objetivo persigue el hombre religioso cuando quiere «convertir»? se pregunta Marcel. La conversión parece indicar que el hombre religioso se otorga «un deber de tutela» sobre el no religioso; hay en esta actitud una especie de paternalismo incoherente con los presupuestos mismos del cristianismo, que provoca inevitablemente una sensación de rencor en el otro. *«El cristiano no puede —dice Marcel— ... de ningún modo mirarse como teniendo un poder, aunque solo sea como una bondad, que ha sido rechazada al no-creyente y éste es uno de los aspectos más paradójicos de su situación, porque por otra parte debe reconocer la gracia que le ha sido dada»*¹¹.

¿Cómo resolver la paradoja, como reconocer la gracia sin caer en esta especie de paternalismo?: *«la gracia —responde Marcel— no puede ser sólo irradiación sino también humildad, cuando se comienza a considerarla como una posesión —subrayo el término posesión— cambia de naturaleza, yo estaría tentado de decir que se convierte en maldición... En la raíz de esta humildad hay una seguridad, yo diría un saber: de que no actúa en cuanto cristiano, ni por su cuenta, ni en virtud de la eficacia de una virtud que le es propia o incluso que habiéndosele infundido sería auténticamente suya... Si esto es así, ayudar espiritualmente al no-creyente, no puede significar que se pretende, literalmente aportarle algo que no tiene, esta pretensión*

¹¹ G. MARCEL: *op. cit.*, p. 222.

*puede esterilizar, negar el bien que se intenta transmitir. Lo único que puede uno proponerse es quizá, en último análisis, despertar en el otro la conciencia de lo que es*¹².

Puede que esta argumentación suene a utopía pero es estrictamente coherente con los principios cristianos y con el sentido que esta religión da a la comunicación de su mensaje. Generalicemos ahora el razonamiento de Marcel, la diversidad es conflictiva, o puede serlo, cuando la *Weltanschauung* plantea su acción a nivel del «tener» del «poseer» y no del «ser». Ahora bien plantearse la defensa de la verdad en términos de posesión es estrictamente contradictorio, es esto lo que nos repugna cuando alguien dice que está en la verdad, tenemos la impresión que «posee» la verdad y esto nos parece incompatible con la dignidad humana. Pero atención, la solución no puede ser eliminar la noción de verdad, porque si la noción de verdad se desvanece, con ella desaparece la dignidad humana e incluso la posibilidad de un discurso racional sobre la ética, como ha puesto de relieve el informe *Nuestra diversidad creadora*, antes citado¹³.

Cuando la diversidad se plantea en términos correctos, es decir de ser y no de poseer no es obstáculo a la paz social. ¿Por qué no incluimos a las convicciones, se preguntarán ustedes? Las convicciones aunque asimiladas en el derecho internacional de los derechos humanos a las religiones y creencias¹⁴, presentan una notable diferencia con estas últimas con respecto al tema de la posesión. El seguidor de una religión fundada en una revelación, como es el caso de prácticamente todas las religiones, no puede nunca pretender que esa religión le pertenece, simplemente ha recibido una tradición que transmite a su vez. En cambio una convicción es, en principio, fruto de nuestra

¹² *Op. cit*, p. 223. Hemos expuesto las ideas de Marcel con respecto a la tolerancia en *Com-prendre la tolérance*, Ginebra, OIDEL, 1995.

¹³ Cfr. UNESCO, *Nuestra diversidad creadora*, Madrid, Fundación Santa María, 1997, cfr. J. HERSCH: Entre libérté et vérité, in UNESCO, *Tolérance j'écris ton nom*, Paris, Editions Saurat/ UNESCO, 1995.

¹⁴ Cfr. Naciones Unidas, *Declaración sobre todas las formas de intolerancia y discriminación basadas en la religión y la convicción*, 1981.

capacidad intelectual y, en consecuencia, es más probable que exista hacia ella una relación de posesión. Exige más esfuerzo de humildad: es difícil seguir con respecto a ella las ideas de Marcel, es decir pensar que no se actúa por su cuenta, ni por la eficacia de una virtud que nos es propia.

III. LA UNIVERSALIDAD DEL BIEN

Hemos planteado esta conferencia como un conjunto de materiales para ayudar a entender correctamente el diálogo intercultural. Hemos presentado hasta este momento elementos sobre la diversidad; nos gustaría abordar ahora la cuestión de la universalidad¹⁵. Para ello vamos a partir de un texto de Imre Kertész, el premio Nóbel de Literatura 2002. El texto se encuentra en el libro *«Kaddish por el hijo no nacido»* (la traducción francesa nos parece que refleja mejor el sentido del libro: *Kadish por el hijo que no nacerá*). Este texto, autobiográfico, nos ayuda a replantear el tema de la universalidad de los valores. Veremos de qué modo.

El texto cuenta una historia, la propia historia de Kertész. Adolescente en un campo de concentración, Kertész relata su traslado en un vagón de animales a otro lugar, probablemente a otro campo: enfermo, ha perdido de vista al personaje que tenía su ración de comida para el viaje. Este personaje, sin nombre, al que llamaban «el señor maestro» aparece entonces gritando y buscándole febrilmente, trae en sus manos la ración de Kertész y se la deposita sobre su camilla diciéndole ¿«Qué te imaginabas»?

«*Explíqueme usted* —dice nuestro autor dialogando con el lector—, *si puede, por qué hizo esto?*». «*Y si partimos del principio que en la situación extrema que es un campo de concentración, y sobre todo pensando en la de-*

¹⁵ He abordado la temática de la universalidad recientemente en *L'universalité face au pluralisme*, in A. FERNÁNDEZ y R. TROCMÉ: *Vers une culture des droits de l'homme*, Genève, Editions Diversités Genève, 2003.

*gradación total del cuerpo y del espíritu y la disminución casi mórbida de la capacidad de juicio que se sigue de ello, en general, cada individuo se mueve por su propia supervivencia, es más si se piensa que “el señor maestro” tuvo la posibilidad de doblar sus posibilidades de supervivencia (...), y entonces después de esto (...) existe una noción muy pura que no alterado ninguna materia extranjera -nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestras bestias feroces-, una idea que (...) es la sola posibilidad real de supervivencia para “el señor maestro”, y sin ella su posibilidad de supervivencia no 10 es verdaderamente porque sin la salvaguardia de esta noción (...) no quiere o no puede vivir*¹⁶.

Y Kertesz concluye: «*Esto no se explica porque no es razonable*». «*Lo que no tiene explicación, no es el mal, al contrario: es el bien*». «*Y dejad en fin de repetir (...) que Auschwitz es el fruto de fuerzas irracionales, inconcebibles para la razón, porque el mal tiene siempre una explicación racional (...) se puede explicar por interés, deseo, cupido, pereza, voluntad de poder, concupiscencia, cobardía*».

Marek Halter ha publicado hace años un libro sobre la Shoah cuyo título es *La fuerza del bien*. Este título resume bien el mensaje de Kertész y esta existencia de la moralidad independiente del cálculo utilitario permite resituar la cuestión de la universalidad de los valores y del bien. Para «*El señor maestro*» su única posibilidad de supervivencia es hacer el bien, un acto tan gratuito que es heroico.

La reflexión ética actual se funda, a menudo, sobre un pesimismo sobre la condición humana, herencia de la filosofía liberal. Está en su base una antropología que concibe al hombre como fundamentalmente egoísta. Pero lo que nos transmite Kertész es exactamente lo contrario, la única posibilidad de supervivencia es la acción gratuita e incluso heroica.

Es evidente que si el hombre es esencialmente egoísta, lo más que puede pedírselo es que respete una «ética de mínimos». Ahora bien, ¿es esto verdad? ¿En qué se funda

¹⁶ I. KERTÉSZ: *Kaddish pour l'enfant qui ne naîtra pas*, París, Actes Sud, 1995, pp. 58-60.

esta antropología? Podría ser que estuviésemos decretando que el ser humano en general no puede ser más que ruín y utilitario. Pero ¿qué razones tenemos para suponerlo así, dogmáticamente?

¿Y si el planteamiento justo fuese mas bien exigir del ser humano un comportamiento de excelencia moral? Esto es lo que proponía ya Platon en *Las Leyes* cuando afirma: «*Lo que nos honra verdaderamente es seguir lo que existe de mejor en nosotros y dar toda la perfección posible a lo que es menos bueno pero susceptible de mejora. No existe nada en el hombre que tenga mas predisposición que el alma para huir del mal y para seguir el bien supremo y cuando lo alcanza abrazarlo para siempre*»¹⁷. Quizás esta concepción del hombre sea la razón que nos lleva a imaginar que la Declaración Universal no pasa de ser una bella utopía, un imposible político que nos hace sonreír con actitud escéptica. «*(Todos los hombres) deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*» dice la Declaración en su artículo 1. ¿Qué evoca en nosotros esta afirmación? ¿Creemos en su posibilidad?

No deja de ser paradójico este hiato entre nuestros ideales y nuestro comportamiento, entre el hecho de haber adoptado una Declaración y el hecho paralelo de pensar que no es viable hacer lo que propone. Quizás tenga razón Kertész cuando dice que no es razonable, pero comprendiendo la racionalidad como constitutiva de un ser humano fundamentalmente egoísta. Esta última afirmación es, cuando menos, temeraria.

En todo caso, yo prefiero quedarme con las palabras de Primo Levi: «*No sabría justificar la confianza en el futuro del hombre que me habita. Es posible que no sea racional. Pero la desesperanza, es irracional, no resuelve ningún problema, mas bien crea nuevos problemas y es por naturaleza un sufrimiento*».

¹⁷ PLATÓN: *Las Leyes*, l. 5 726 d-728d.