
DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Capítulo 3

Fabián Novak
Juan José Ruda
(Editores)



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 1999

INSTITUTO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES
INSTITUTO RIVA-AGÜERO

Primera edición: noviembre de 1999

*Cincuenta años de la Declaración
de los Derechos Humanos*

Diseño de cubierta: AVA Diseños

Copyright © 1999 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad
Católica del Perú. Av. Universitaria, cuadra 18, San Miguel.
Telefax: 460-0872. Teléfonos: 460-2870, 460-2291, anexos 220 y
356. E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o
parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal: 15010599-4133

Derechos reservados
ISBN: 9972-42-176-2

Impreso en Perú – Printed in Peru

Derechos humanos y multiculturalismo

*Fidel Tubino Arias-Schreiber**

En aquellos tiempos en que Sendero Luminoso se había transformado en un peligro a nivel nacional, apareció en la comunidad nativa *Amarakairi de Diamante* en Madre de Dios un médico argentino. Se transformó rápidamente en un personaje de la zona, pues se hizo pasar por un jefe militar de Sendero y —según algunas versiones— amedrentó a la comunidad diciéndole que si no hacían lo que él les mandaba, ordenaría un ataque de supuestos correligionarios suyos que se encontraban en los alrededores. La comunidad nativa se sometió a sus designios por temor a las represalias. Un día apareció asesinado por él un adolescente de la comunidad en la posta médica. El consejo de la comunidad se reunió, deliberó y decidió que debía ser ajusticiado. Asimismo, fueron designadas las personas que debían encargarse del ajusticiamiento. El médico argentino fue ajusticiado y su cadáver, incinerado. Casualmente pasó en esos días por la comunidad un policía que descubrió el cadáver. Éste fue conducido a la morgue y con los resultados de la autopsia se iniciaron las investigaciones judiciales, que culminaron con el encarcelamiento de los autores del hecho.

* Profesor de Filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Consultor de la UNESCO y Organismos Bilaterales de Cooperación.

He querido empezar relatando este hecho —que lejos de ser meramente anecdótico es muy significativo de lo que pasa en el Perú— para reflexionar acerca de qué fue lo que realmente sucedió. ¿Se trató acaso de un *asesinato*? A los ojos de la justicia *Amarakairi* se trató de un ajusticiamiento ordenado por una instancia jurídica competente: el Consejo de la Comunidad. A los ojos de la justicia del Estado, se trató de un asesinato condenable por nuestra legislación y sancionable drásticamente con la prisión. Desde este punto de vista resultó intrascendente que hubiera sido decidido por una institución tradicional, pues ésta no posee status jurídico oficial. Un grupo de nativos de la comunidad permanecen encarcelados en una prisión del Cuzco.

Responder a la pregunta «¿qué fue lo que realmente sucedió?» no resulta fácil. Habría que decir: desde el paradigma cultural del derecho consuetudinario *Amarakairi*, fue la ejecución legal de un condenado a la pena de muerte. Pero desde el paradigma del derecho oficial de la cultura peruana hispanohablante, fue un asesinato. He traído a colación este caso porque es un claro ejemplo de pluralismo jurídico; o, más aun, de *colisión de derechos*, el derecho consuetudinario y el derecho oficial. El derecho consuetudinario indígena parte de una concepción de la justicia distinta a la concepción de justicia de la que parte el derecho oficial.

La justicia es entendida entre los pueblos indígenas amazónicos preferentemente como la restauración de un equilibrio cósmico que ha sido roto por una acción humana. Entre los pueblos originarios de la Amazonía no se hace la distinción entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la sociedad, entre lo sagrado y lo profano. Lo social es natural y lo profano es sagrado. Se parte de una concepción holista de lo real. El equilibrio se restaura visualizando —en el trance *shamánico*—

al responsable de la ruptura del orden cósmico y aplicándole —por medio de la instancia tradicional competente— una sanción comparable al delito cometido. Una vez aplicada la sanción, se restaura el equilibrio cósmico y volvemos a convivir en armonía con los principios rectores de la naturaleza.

Por el contrario, nosotros los de la cultura urbana castellanohablante partimos de una concepción de la justicia como imparcialidad, equidad y del principio de la igualdad ante la ley. Asimismo, en nuestra visión analítica —no holista— de lo real hacemos una distinción entre la legalidad de lo social y la legalidad de la naturaleza.

En el caso que hemos planteado, la colisión de derechos es en el fondo el resultado de la colisión de dos paradigmas culturales distintos. El problema que se plantea se puede formular en estos términos: ¿es legítimo moralmente juzgar desde nuestro paradigma cultural actos deliberados y decididos desde un paradigma cultural alternativo? Los *amarakairi* hicieron justicia a un occidental desde su paradigma cultural. La opción oficial consiste en juzgar los actos de las personas de otras culturas desde nuestro paradigma cultural, pero con flexibilidad y no con osado autoritarismo. Sin embargo, esta solución a la colisión de derechos y de sus paradigmas culturales respectivos no es del todo satisfactoria. Basta con hacer un ejercicio mental e imaginarnos a nosotros, los de la cultura urbana hispanohablante, siendo juzgados por el consejo de una comunidad *Amarakairi* y siendo condenados a la pena de muerte por la comisión de un delito no sancionado por nuestra legislación con la pena capital. ¿Encontraríamos acaso que hemos llegado a una solución justa? Posiblemente no, pues, argumentaríamos que se trata de un caso de imposición cultural, lo cual es cierto.

Para poder aproximarnos a un esclarecimiento del problema epistemológico que está en juego en el dilema ético en el

que nos coloca el pluralismo jurídico, permítaseme adelantar algunas consideraciones teóricas relevantes.

1. Hacia un punto de vista neutral

Solamente si somos capaces de demostrar que existe un punto de vista *descontextualizado* acerca de lo que es justo, desde el cual podamos juzgar el comportamiento de los actores sociales, podríamos argumentar que es posible escapar a la imposición etnocéntrica y a la arbitrariedad cultural. John Rawls en su *Teoría de la Justicia* se propone precisamente elaborar un punto de vista incondicionado desde el cual sería posible construir una concepción política de la justicia como imparcialidad. Para ello recurre a la «posición original», que consiste justamente en un artificio intelectual mediante el cual, al colocar un «velo de ignorancia», neutralizamos la influencia de nuestras doctrinas comprensivas y nuestras concepciones del bien en la elaboración de una teoría descontextualizada de la justicia. Se propone algo así como «colocar entre paréntesis» nuestra pre-comprensión del mundo para acceder a una comprensión axiológicamente neutral de la justicia como imparcialidad.

Pero el proyecto rawlsiano se encuentra viciado de entrada, toda vez que es desde una tradición específica, vale decir, desde la cultura pública de las sociedades democráticas modernas, que se extrae los conceptos normativos que sirven para definir la justicia como imparcialidad. Además, podemos añadir que la concepción política de la justicia como imparcialidad no es axiológicamente neutral, pues se esboza desde la admisión de la tolerancia como valor supremo de la convivencia en las sociedades pluralistas. El fracaso del proyecto rawlsiano de la posición original nos enseña que no es posible acceder a un

punto de vista neutral desde el cual podamos proponer una concepción política de la justicia válida para todos los contextos.

2. Sumergidos en el relativismo

Surge así innegablemente la tentación del relativismo; vale decir, la afirmación de que pretender acceder a un punto de vista descontextualizado, es decir, axiológicamente neutral, es a la vez un deseo natural de la razón y al mismo tiempo una imposibilidad inherente a ella.

Efectivamente, acceder a mirar el mundo *como Dios lo mira* sólo sería posible si fuéramos capaces de neutralizar nuestra condición histórica y transformarnos en algo así como espectadores ahistóricos. Esto, sin embargo, es imposible conceptual y fácticamente, pues somos entes que de entrada existimos como proyectos con-los-otros en el horizonte de un mundo cultural e históricamente contextualizado.

Podemos, sin embargo, diferenciar entre un relativismo radical y un relativismo moderado a fin de precisar con claridad nuestra posición. El primero consiste en sostener la tesis de que todos nuestros juicios —con excepción de las proposiciones de las ciencias formales— se encuentran contruidos y por ende influenciados desde nuestra subjetividad empírica. No sería posible, desde este punto de vista, establecer el tipo de relación o el grado de concordancia que hay entre la realidad en sí y nuestras representaciones, pues éstas se encuentran condicionadas por la subjetividad y el contexto.

El relativismo moderado parte del cuestionamiento del modelo representacionista y de la concepción de la «verdad sin correspondencia». El criterio para escoger entre nuestras

representaciones no puede ser su grado de concordancia con la realidad. Tenemos que seleccionarlas por el grado de la fortaleza racional de sus justificaciones teóricas y por la calidad de los cursos de acción que generan.

Ni el relativismo absoluto ni el relativismo moderado nos ofrecen bases aceptables para proponer una concepción de la justicia con pretensión de universalidad, pues al negar la posibilidad de «un punto de vista neutral» acabamos finalmente por circunscribirnos a una moral subjetiva de los afectos. Así, por ejemplo, el sentimiento de pertenencia a la especie humana se transforma en el fundamento de la solidaridad humana y acaba por anular el principio racional de la igualdad que se basa en la percepción de nuestra invariable dignidad.

3. Hacia una fundamentación hermenéutica de la universalidad

Creemos que el relativismo es una adquisición de la conciencia crítica moderna que nos permite superar tanto el dogmatismo racional de la dignidad igualitaria como la ilusión del «punto de vista neutral». Toda comprensión se configura desde el horizonte de una pre-comprensión que hace posible el surgimiento de preguntas que, a su vez, animan y renuevan la comprensión misma. El círculo entre pre-comprensión y comprensión no es un círculo vicioso. Se retroalimentan recíprocamente. Todo saber es comprensión *en perspectiva*. Cuando se cruzan horizontes de comprensión distintos, se impactan recíprocamente y, por ende, se enriquecen y renuevan. A esto Gadamer lo denomina «la fusión de horizontes». La universalidad existe no como factum, sino como télos intencionado por la fusión de horizontes. En ella se anuncia como

aquello que le da sentido a las diversas empresas comprensivas, sin poder sin embargo ser capturada en el universo de la representación. La universalidad como tólos se afirma y se retira paradójicamente en las representaciones y juicios que se presentan con pretensión de universalidad. No puede ser poseída y sin embargo tampoco puede ser renunciada. Es el referente especulativo teleológico ineludible de todo pensamiento posible que aspira, sin lograrlo, a colocarse en el lugar de *la mirada de Dios*.

La conciencia hermenéutica contemporánea es, así, la superación natural del relativismo moderno, pues, sin renunciar a las adquisiciones de éste, nos conduce más allá del mismo, impidiéndonos recaer en el absolutismo dogmático del realismo pre-crítico.

4. Aplicación de la conciencia hermenéutica a la doctrina de los derechos humanos

El asunto de los derechos humanos en nuestro país es un problema que convoca a políticos, dirigentes populares, educadores, científicos sociales, psicólogos, psicoanalistas, juristas, filósofos y teólogos. Es frecuente en el debate académico la discusión en torno del problema de la universalidad o relatividad cultural de los derechos humanos. Tal manera de plantear el problema de la relación entre la doctrina de los derechos humanos y los contextos culturales conduce inevitablemente ya sea a aporías —falsos problemas sin solución—, a eclecticismos que no aportan nada o a posiciones dogmáticas que impiden que nos adentremos en el debate en torno de los fundamentos de la doctrina de los derechos humanos.

Una correcta formulación del problema requiere de un manejo apropiado de los términos básicos del debate y de las nociones clave que están en juego; a saber, la noción de *lo universal*, *lo particular*, *lo relativo* y *lo absoluto*. La Sociedad Francesa de Filosofía, al revisar y aprobar el *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*, de André Lalande, define precisa y funcionalmente los términos del debate. Así, absoluto es lo que tanto en el pensamiento como en la realidad no depende de ninguna otra cosa y lleva en sí mismo su razón de ser. Relativo es lo que se opone a absoluto, lo que está en función de algún otro término. Relativo es lo que no se basta a sí mismo, es aquello que existe y se define en relación con otra cosa. Universal es lo que se define por oposición a lo que sólo se toma particularmente. Es decir, es aquello que es válido para todos los casos, independientemente de los contextos de espacio y tiempo. Finalmente, particular es lo que no pertenece a todos los individuos de una especie considerada, sino tan sólo a algunos de ellos, o hasta a uno.

De acuerdo con esta definición de los términos, podemos decir que lo universal, es decir, lo no contextualizado, no es necesariamente absoluto. Lo particular, es decir, lo contextual, puede ser absoluto pero también puede ser relativo. Lo universal se opone a lo particular: ambos términos poseen una dimensión básicamente lógica y cuantitativa. Lo relativo se opone a lo absoluto: ambos términos poseen una dimensión básicamente ontológica.

Una vez esclarecidos los términos y los planos del debate que nos concierne, resulta imperativo afirmar que preguntarse si los derechos humanos son universales o relativos es una manera incorrecta de plantear el problema, porque en esta formulación se oponen términos que no se oponen entre sí y se confunden planos que se distinguen entre sí. Esto conduce a

aporías teóricas. Sin embargo, en el debate académico, el problema sobre la universalidad o particularidad de los derechos humanos se plantea en términos de universalidad o relatividad. Aceptemos por el momento, a pesar de haber develado sus inconsistencias conceptuales, los términos usuales del debate académico. Habría que afirmar de entrada que la doctrina de los derechos humanos no es universal, pues no es independiente de los contextos, y es relativa sólo si por relativo estamos entendiendo lo que, en sentido estricto, es tan sólo particular. Pero habría que añadir: los derechos humanos son *particulares* y no *universales* porque son *relativos*; es decir, son *construidos* y son *dependientes* de los contextos histórico-culturales desde los que se producen. La afirmación de que la doctrina de los derechos humanos es relativa es demasiado genérica; pues como hemos aclarado anteriormente, hay varios tipos de relativismo, que oscilan entre el relativismo radical y el relativismo moderado.

Además, es una afirmación inconclusa, pues la toma de conciencia del carácter relativo de los derechos humanos no tiene que conducirnos necesariamente a negarles validez multicultural. Antes bien, nos conduce a superar el relativismo cultural mediante la toma de conciencia hermenéutica de su carácter situado. A su vez, la toma de conciencia hermenéutica de su carácter contextual nos impulsa a generar un diálogo intercultural entre las diversas concepciones culturales de los derechos humanos.

La doctrina de los derechos humanos, hay que decirlo, es una doctrina que surge por iniciativa de los países occidentales y que desde sus inicios ha sido sometida a una verdadera consulta intercultural. En 1946, como parte de los trabajos preparatorios de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se creó una comisión integrada por historiadores,

filósofos y juristas que realizó un amplio trabajo de consulta entre intelectuales y políticos de las más diversas culturas del planeta. El resultado fue realmente alentador. Los puntos de convergencia en torno de las nociones fundamentales —libertad, dignidad humana, respeto de las identidades culturales, entre otras— fueron sorprendentes.

Esto no impidió, sin embargo, que en 1981 los países islámicos se reunieran en París y firmaran la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos. Los contenidos fundamentales de esta declaración se establecieron a partir de la *charia*, es decir, el Corán, y la *sunna* o tradición del profeta, que contienen las prescripciones y mandamientos musulmanes tanto para el ámbito jurídico como para el ámbito religioso y moral. Ambas declaraciones poseen pretensión de universalidad y al mismo tiempo se encuentran culturalmente contextualizadas. La diferencia, sin embargo, es que la Declaración Universal de 1948 fue sometida a una consulta multicultural. En otras palabras, si bien expresa el punto de vista occidental sobre los derechos humanos, no se limita a éste: posee una intención integradora.

A pesar de ello, en el terreno práctico ha servido también para que las potencias hegemónicas occidentales justifiquen sus políticas intervencionistas, violando así sistemáticamente los derechos humanos en nombre de ellos. También, sin embargo, ha servido y sirve para que instituciones occidentales de derechos humanos denuncien estas violaciones y luchen por la vigencia de los mismos, influenciando significativamente la opinión pública internacional.

Como puede apreciarse, el panorama, si bien es complejo en el terreno teórico, lo es aun más en el terreno práctico. En el nivel teórico constatamos la existencia de conflictos entre la doctrina de los derechos humanos —que tiene como carta de

fundación la Declaración Universal de 1948— y las concepciones no occidentales de los derechos humanos. En el nivel práctico constatamos el uso ideológico de la doctrina de los derechos humanos para justificar incluso prácticas que los contradicen.

A nivel teórico habría que decir que ninguna concepción de los derechos humanos es neutral e incondicionada y por lo mismo no es universal en sentido estricto. El conflicto surge cuando, ignorando el carácter situado de las concepciones culturales de los derechos humanos, y por ende particular, desconocemos su carácter no relativo —en sentido radical o moderado—, sino hermenéutico.

Reconocer que toda concepción de los derechos humanos se configura desde un horizonte de comprensión específico que se retroalimenta con la pre-comprensión que le sirve de base, es la condición necesaria, aunque no suficiente, para que pueda surgir un diálogo intercultural sobre los derechos humanos. El diálogo intercultural es a su vez el espacio abierto para que pueda practicarse una fusión de horizontes que tienda a la universalidad, no como *factum*, sino como *télos* orientador del debate: vale decir, como postulado ético de la praxis multicultural.

A nivel práctico se requiere del diseño y la implementación de políticas que posibiliten el respeto irrestricto de los derechos humanos sin menoscabo del respeto y promoción de las identidades culturales.

5. Implicancias ético-políticas de la conciencia hermenéutica de los derechos humanos

Con el desplome de las jerarquías sociales que eran la base del honor y por ende del régimen de las preferencias, advinieron

las sociedades democráticas basadas en el concepto de la dignidad igualitaria. Sin embargo, la igualación alcanzó solamente los derechos civiles y políticos en el plano legal; no así los derechos económicos, sociales y culturales. Surgió así la «política de la dignidad igualitaria». El desarrollo del concepto moderno de identidad permitió que surgiera posteriormente «la política de la diferencia», mediante la cual se plantea que el reconocimiento de los derechos civiles y políticos es tan importante como el reconocimiento de las identidades culturales. Insistir exclusivamente en las semejanzas —dignidad igualitaria— es, sin embargo, tan nocivo como insistir exclusivamente en las diferencias. Lo primero conduce a un igualitarismo abstracto, a una *ceguera a la diferencia* que soslaya las relaciones de poder existentes entre las identidades culturales. Lo segundo conduce por otro lado a un atomismo cultural y por ende a la desintegración social.

La política de la diferencia encuentra un punto de equilibrio cuando, evitando radicalismos comunitaristas, integra el compromiso con la defensa del florecimiento de las identidades culturales en riesgo, con la protección de los derechos humanos civiles y políticos de todos los ciudadanos. La política de la diferencia no es, pues, la negación de los principios de la política de la dignidad igualitaria; es más bien su complemento necesario. Sin embargo, es incompleta.

No podemos limitarnos a un punto de vista parcial según el cual el problema del reconocimiento es un problema exclusivamente de respeto y aprecio de las identidades culturales. No basta el reconocimiento de las identidades cuando existen además entre ellas relaciones de injusticia distributiva. Se necesita por ello también el diseño de políticas sociales y económicas que no se limiten a asegurar el crecimiento económico y el ingreso *per cápita* —una abstracción matemática

que soslaya las diferencias sociales—, sino que incluyan en su diseño e implementación el problema de la justicia distributiva. Solamente así estaremos sentando las bases de una sociedad en la que los derechos humanos, lejos de limitarse a existir como exigencias retóricas moralistas, se vayan encarnando en las realidades concretas.

BIBLIOGRAFÍA

1. GADAMER. *Verdad y método*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.
2. KYMLICKA, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós, 1996.
3. RAWLS, J. *Liberalismo político*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
4. RAWLS, J. *Teoría de la justicia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
5. RAWLS, J. «El derecho de gentes». *Isegoría*, N.º 16, mayo, 1997.
6. TAYLOR, Ch. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
7. WALZER, M. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza, 1996.