

Ana Luisa Guerrero Guerrero

HACIA UNA HERMENÉUTICA INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. José Narro Robles

Secretario General

Dr. Eduardo Bárzana García

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Héctor Hiram Hernández Bringas

Coordinadora de Humanidades

Dra. Estela Morales Campos

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Dr. Adalberto Santana Hernández

Secretaria Académica

Dra. Margarita Vargas Canales

Secretario Técnico

C.P. Felipe Flores González

Jefe de Publicaciones

Lic. Ricardo Martínez Luna

HACIA UNA HERMENÉUTICA INTERCULTURAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
6

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Ana Luisa Guerrero Guerrero

HACIA UNA HERMENÉUTICA INTERCULTURAL
DE LOS DERECHOS HUMANOS



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2011

JC571

G847 Guerrero Guerrero, Ana Luisa.

Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos / Ana Luisa Guerrero Guerrero. -- México : UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2011.

128 p. -- (Colección Filosofía e Historia de las Ideas en América Latina y el Caribe ; 6).

ISBN: 978-607-02-2813-1

1. Derechos humanos – Filosofía. 2. Ciudadanía – Filosofía.
3. Multiculturalismo. 4. Hermenéutica. I. t. II. Ser.

Diseño de la cubierta: D.G. Marie-Nicole Brutus H.

Portada: “La ría de Bilbao”, fotografía de Ana Sofía López Guerrero

Primera edición: noviembre de 2011

Fecha de edición: 16 de noviembre de 2011

D. R. © 2011 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C. P. 04510
México, D.F.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8º piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-02-2813-1 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

A Begoña Barrena Arroniz

AGRADECIMIENTOS

El estudio que aquí se publica es producto de la estancia de investigación en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto, Bilbao, que aprobó la Dirección General de Apoyo al Personal Académico. Una vez más la UNAM me dio la posibilidad de que el periodo sabático fuese el espacio para nuevas búsquedas intelectuales.

Agradezco a Felipe Gómez Isa, investigador del Instituto de Derechos Humanos “Pedro Arrupe”, la gestión de mi estancia, su colaboración y hospitalidad fueron fundamentales en mis tareas académicas. Xabier Etxeberria fue un interlocutor siempre dispuesto al diálogo y a la exposición de puntos de vista, lo que me permitió acceder a su obra y elaborar el contenido de esta investigación.

A Concepción Calderón Acosta y Jorge Barojas Weber les agradezco su cuidadosa lectura y sus comentarios al texto, su apoyo fue muy oportuno y de gran valor. En esta estancia la amistad de Ana Lizón fue de gran valía. Finalmente quiero mencionar mi agradecimiento a Mario Magallón, colega y experto en la filosofía de nuestra América, su presencia en el CIALC es reconfortante y uno de los más importantes pensadores de la filosofía latinoamericana de nuestra UNAM. Y mi gratitud a Martha Montemayor por su ayuda y compañerismo.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Prólogo | 13 |
| Mario Magallón Anaya | |
| Introducción | 33 |
| I. LOS DERECHOS HUMANOS DE LA TERCERA GENERACIÓN | 39 |
| Y SU RELACIÓN CON LA CIUDADANÍA | |
| ¿Derechos humanos de la tercera generación | 39 |
| o interdependencia de los derechos humanos? | |
| La intersubjetividad simétrica o los derechos | 49 |
| de los hombres iguales y libres | |
| La intersubjetividad asimétrica | 55 |
| La intersubjetividad asimétrica de la injusticia | 55 |
| La intersubjetividad asimétrica de la diferencia | 63 |
| Derechos Humanos y Ciudadanía | 64 |
| II. LOS CONCEPTOS “INTERCULTURAL” E “INTERCULTURALISMO” . . . | 75 |
| Hacia la ciudadanía intercultural de solidaridad | 75 |
| Tipología ética de las sociedades multiculturales | 87 |
| Raci(al)ismo y xenofobia | 87 |
| Asimilacionismo | 88 |
| Multiculturalismo | 89 |
| Interculturalismo | 89 |
| Mestizaje | 90 |
| Estado e interculturalidad | 92 |

| | |
|--|-----|
| III. LOS DERROTEROS HERMENÉUTICOS | 99 |
| DE LOS DERECHOS HUMANOS | |
| Derechos humanos y filosofía política | 99 |
| Los derechos humanos desde la hermenéutica | 104 |
| de la restauración de sentido | |
| Narración | 111 |
| Convicción | 114 |
| Argumentación | 116 |
| Conclusiones | 121 |
| Bibliografía | 125 |

PRÓLOGO

El texto de Ana Luisa Guerrero Guerrero *Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos*, desde la perspectiva teórico-epistémica del filósofo español Xabier Etxeberria, analiza las posibilidades del diálogo intercultural en *sociedades asimétricas* en la relación intercontextual de imperativos *sistémicos* y *asistémicos*, *simétricos* y *asimétricos*, características del proceso de globalización neoliberal, construida sobre la base de una relación paradójica entre los derechos humanos, la solidaridad de la tercera y de la cuarta generaciones, la ciudadanía, la conservación del medio ambiente, de la ética ecológica, del sujeto social, etc., en el sistema-mundo que ha globalizado las desigualdades, las exclusiones, la miseria, la desesperanza, la explotación, el subdesarrollo económico, científico y tecnológico, la violencia, los problemas de género, la corrupción, el narcotráfico, el fin de la razón y de la racionalidad en un ámbito mundial. Todo ello como consecuencia del reparto inequitativo y desigual de la riqueza, lo que provoca injusticia social y violación de los derechos humanos. Es la experiencia de la praxología axiológica de la crisis y del caos mundial.

Empero, es importante no confundir la equidad global con la equidad internacional, porque son nociones diferentes en sus contenidos constitutivos respecto de sus implicaciones políticas, sociales y culturales. En estas singularidades es necesario señalar algunas distinciones e implicaciones sobre la naturale-

za de la razón práctica en un nivel global en las decisiones y en las acciones de los agentes potenciales. Así, por ejemplo, ideas como las de justicia y sus acciones pertinentes como son: la libertad, la solidaridad, la democracia, la participación ciudadana, la equidad, la igualdad y la justicia en las decisiones políticas, las cuales cruzan los límites de las fronteras territoriales no deberán ser confundidas con las relaciones internacionales en general o con las demandas de equidad en particular. En la equidad global y en la internacional es necesario considerar el dominio de la *justicia social*: si bien las relaciones de justicia se aplican primariamente con las naciones, con las relaciones fronterizas se ven como relaciones entre naciones.

El concepto de *persona*: si nuestras identidades y responsabilidades son parasitarias de la nacionalidad y la ciudadanía, que debe lexicográficamente dominar sobre la solidaridad basada en otras clasificaciones tales como identidades de grupos y punto de vista de clase (incluyendo relaciones entre trabajadores o entre comerciantes con éticas particulares), género (incluyendo preocupaciones más allá de los límites locales), obligaciones profesionales (incluyendo los compromisos de los doctores, educadores y trabajadores sociales sin fronteras y las creencias políticas y sociales con las lealtades que compiten con otras identidades).¹

En las teorías contemporáneas sobre los derechos humanos es tema imprescindible el análisis de la realidad histórica y social actual, de las sociedades multiculturales y complejas, porque es allí donde actualmente se desvanecen y pierden presencia y peso los principios de la solidaridad de los derechos humanos, de la ciudadanía, de la sociedad civil, de lo público y de lo privado, de la democracia incluyente, especialmente, cuando el sujeto social en las sociedades posmodernas ha periclitado y declarado su fenecimiento. Por ello, es necesario ana-

¹ Amartya Sen, *Justicia global. Más allá de la equidad internacional*. En <http://them.polylog.org/3/fsa-es.htm> 22/04/2010.

lizar el problema de la emergencia de los diálogos interculturales en la diversidad, como algo necesario, deseable e inherente a la condición humana y a la reflexión de la eticidad, de la filosofía política, de los derechos humanos y de los derechos colectivos.²

Sin embargo, en esta realidad, de manera simultánea, se vislumbran dificultades para materializarse históricamente los derechos humanos, a no ser que se supere el tipo de relaciones multiculturales y de cómo se articulan las sociedades para ir más allá de las relaciones unidireccionales que conduzcan hacia las multidireccionales. Es decir, se hace necesaria la legitimidad de ciertos derechos desde la solidaridad para ser comprendidos y analizados a través de la interdependencia, la indivisibilidad y la interculturalidad. Estas concepciones son analizadas e identificadas, unas como “universalistas” y las otras como “particularistas”, empero, ninguna de estas concepciones da un adecuado entendimiento de las demás, como son las de justicia y las de equidad global.

Desde este horizonte de análisis epistemológico y ontológico, Ana Luisa Guerrero parte de la propuesta de la filosofía política, de la ética y de los derechos humanos sostenida por el filósofo español Xabier Etxeberria. Por cierto, pone a la luz, de la mayoría de los latinoamericanos, a un autor reconocido en España y en el resto de Europa, pero poco conocido en los espacios de discusión sobre los derechos humanos de la primera, segunda, tercera y cuarta generaciones.

La autora señala que desde la primera generación Etxeberria se interroga y analiza la interdependencia de los derechos humanos: de los derechos individuales, civiles y políticos como el resultado de la Revolución francesa; la segunda refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, consecuencia, de las revoluciones liberales, democráticas, anarco socialistas, socia-

² Cfr: Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2008.

listas y marxistas; en la tercera considera importante reconocer las diferencias culturales, el derecho a la paz y al desarrollo con justicia y equidad; y, la cuarta trae a la palestra de la discusión los derechos humanos defendidos desde planteamientos de la bioética, de la biodiversidad, de la manipulación genética y de la reformulación de criterios *ontoepistémicos* para el ejercicio de tales prácticas filosófico-políticas.

De tal forma, puede decirse que la modernidad o, como la llama E. Dussel, la *tardomodernidad* europea, se le concibió como bloque universal unitario excluyente de otras expresiones marginales desde el *logocentrismo europeo*.

Sin embargo, puede decirse que

La concepción de la modernidad como bloque unitario, autoritariamente concebido a través del supuesto “universalismo” de la razón ilustrada, ha sido dejada de lado por ineficiente e incapaz de dar respuestas a los más apremiantes problemas humanos, a la defensa de los derechos sociales y políticos como los de libertad, igualdad, justicia, equidad, solidaridad; porque se ha declarado el fin de la metafísica, del individuo, del sujeto teórico cartesiano, del espacio del pensar filosófico caracterizado por la coherencia, la sistematicidad y el rigor del racionalismo de las “ideas claras y distintas” y del positivismo; (allí donde) las concepciones románticas de la sensibilidad de la subjetividad resultaron también insuficientes; los historicismos, por su relativismo, llevaron a formas reduccionistas de la diferencia, a la diversidad, a la subjetividad de los principios, lo cual es opuesto al “universalismo metafísico unitario” de la modernidad europea.³

Es necesario señalar que la reflexión de Xabier Etxeberria pone en crisis algunas concepciones filosóficas, sociales y políticas de la modernidad y de la posmodernidad europea. Por otro lado, considera, algo importante para lo que aquí se tra-

³ Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura, modernidad desde América Latina*, Culiacán, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, pp. 48 y 49.

baja, que no existe el problema generacional e intergeneracional de los derechos humanos, porque para él no hay ninguna jerarquía entre ellas, “porque todos son igual de valiosos y de exigibles”; por lo mismo, no se pueden privilegiar o conculcar unos derechos para privilegiar otros, porque “hay que respetar todos a la vez”, y a “reclamar todos los derechos”, dado que todos tenemos derechos indivisiblemente, ya que “el incumplimiento de un derecho tiene la misma importancia, el mismo peso, sea quien sea la persona afectada por ello”. Puede decirse que los derechos humanos, por su pretensión universal ontológica y epistemológicamente, son incluyentes de la totalidad humana, desde la justicia, la solidaridad y la equidad.

A lo largo de la reflexión se hace presente, fenoménicamente, el problema de la dignidad, del ser humano y su carácter universalizable, para buscar un planteamiento común que incorpore la diversidad cultural en la comunidad humana, porque la humanidad, todo lo humano, es *Una*, ontológicamente, pero diversa en la historicidad situada. Para ello, Ana Luisa Guerrero, siguiendo a Etxeberria, intenta ir más allá de las teorías nominalistas y de las universalistas, para sugerir una alternativa que desvele y cree un ejercicio hermenéutico de interpretación como un todo discursivo estructurado a la manera de Paul Ricoeur. Labor, por cierto difícil, porque es desde allí donde se articulan textos narrativos, históricos, culturales, documentos y testimonios como formas de transgresión de los derechos humanos que violentan y minimizan la dignidad humana.

Los análisis hermenéuticos de esta naturaleza requieren de asumir por parte de la autora, el compromiso pendiente, que con frecuencia es olvidado, como es la aplicación de la hermenéutica a los derechos humanos, concebida como construcción de sentido; para ello busca ir más allá de la discursividad ético-jurídica con supuesto valor “universal” y plantea la necesidad de entenderlos en la compleja tradición en un constante rehacerse; allí donde afloran una diversidad de tradiciones culturales, para lo cual se demanda la necesidad de trascenderlas,

donde lo humano es irreductible, porque el *axios de lo humano* es intrínseca e infinitamente incuantificable.

Empero, desde la hermenéutica ricoeuriana asumida por Xabier Etxeberria, Ana Luisa Guerrero presenta dos figuras constituidas simbólicamente en las relaciones humanas: *la intersubjetividad simétrica* y *la intersubjetividad asimétrica*. La primera habla de los escenarios igualitarios, donde se da el convenio entre las partes: *el contrato social*, lo cual lleva de manera inevitable al espacio público: al *ágora*. La segunda refiere al espacio donde no se dan los *escenarios igualitarios*, en la cual se hacen presentes la desigualdad, la inequidad y las víctimas. Para señalar que “la simetría y asimetría son conceptos que integran una complejidad significativa” en las sociedades, en las naciones y en el sistema-mundo.

Las sociedades asimétricas implican, necesariamente, relaciones interculturales unidireccionales y son aquellas en las cuales el poder de los distintos grupos humanos que las constituyen está inequitativamente distribuido, consecuencia de una historia determinada por la relación dominador-dominado, lo cual ha implicado que los grupos menos favorecidos: los dominados, los excluidos, las víctimas se vean obligados a desarrollar estrategias para saber transitar a través de los distintos referentes socioculturales presentes en la sociedad, entiéndase esto, como los suyos y los de los grupos dominantes. Sin embargo, no sucede así con estos últimos, los cuales no necesitan reproducir los códigos socioculturales de los diferentes, ni mucho menos entrar en procesos de argumentación ni de negociación.

Por ejemplo, el caso de los grupos indígenas (y los de la tercera raíz) en nuestra América es representativo de este hecho, dado que para su mera subsistencia se han visto obligados a conocer y manejar los códigos de los grupos que han detentado el poder, estrategia, por cierto, innecesaria para los dominadores. Pero los grupos indígenas han descubierto formas que hegemonizan las prácticas del poder, a través del pluralismo cultural sintetizado en dos principios básicos: 1) la igualdad de

derechos, responsabilidades y oportunidades para todos los ciudadanos; y, 2) el respeto a las diferencias etnoculturales o el derecho a la diferencia. En los sistemas democráticos en el mundo y en los estados de derecho se planteó el multiculturalismo y la interculturalidad como espacios que permiten impulsar nuevas políticas y programas educativos, sociales, culturales y de participación ciudadana y colectiva.

Sin embargo, realizar discursos de esta naturaleza no necesariamente implica cumplir y respetar los principios ético-regulativos de las relaciones humanas y de los derechos. Lo cierto es que, por ejemplo, en Estados Unidos, Dinamarca, Países Bajos e Inglaterra se han puesto en práctica estas políticas, con el riesgo de “culturizar” y hacer extensivas las desigualdades, sin olvidar los sistemas de jerarquía social, los de clase y los de género, desde la perspectiva de las democracias liberales, insuficientes, desiguales y poco incluyentes de las minorías.⁴

Ana Luisa Guerrero propone interrogar al autor, busca romper con las tradiciones liberales de los derechos humanos que relativizan el alcance explicativo de los conceptos y de las categorías ontológicas, para colocar su reflexión en una situación mediadora de construcción epistémica y conceptual. Para ello, hace necesario y urgente romper con la tradición de la filosofía política y de la eticidad monológica tradicional. Es decir,

hay que romper con las tradiciones, y también en el campo de la filosofía; las mejores alabanzas y atenciones están dirigidas a los pensamientos de “ruptura”. Pero en realidad, todas estas “rupturas” ya se han convertido en una “tradición”, [...] la tradición de cortar los nexos con los pensadores importantes y que han iniciado estudios de verdad, para poder recomenzar “más cómodamente” a partir de cero. En el momento actual, la verdadera “ruptura” consiste en “romper con las rupturas” y restablecer el nexo

⁴ Cfr. Héctor Díaz Polanco [comp.], *Etnia y nación en América Latina*, México, Conaculta, 1995 (Colección Claves de América Latina).

de unión con el pensamiento serio, saltando por encima de todas las falsas revoluciones filosóficas. Hoy en día, para que algo tenga valor debe ser nuevo, recién salido de la fábrica, sin pasado alguno. Desde que se ha definido la razón como un pensamiento sin definiciones y sin principios, se ha huido también de la posibilidad de refutación.⁵

Por ello, es necesario considerar aspectos esenciales como es el contexto sociopolítico donde el fenómeno de la *multi e interculturalidad* se presenta en un ejercicio de ruptura con la tradición; tener en cuenta que todas las culturas tienen la necesidad de convivir y que no es posible que se desarrollen aisladamente, sino que éstas interactúan de forma permanente, en constante cambio e interdependencia, aunque, no necesariamente, sin superar formas de control y de dominio de las culturas dominantes más fuertes.

Deben considerarse aspectos esenciales como el contexto sociopolítico donde puede y debe darse la interculturalidad, la clave relacional, los principios en que deben sustentarse y fundamentarse, en un modelo de pluralismo cultural. Sin embargo, el multiculturalismo no es viable en sociedades que han funcionado históricamente a partir de la discriminación. La diversidad de identidades, idiomas, organización social, normativas, cosmovisiones, han constituido y constituyen desafíos al proceso de construcción del Estado-nación, en tanto éstos se han organizado política y culturalmente sobre patrones nomoétnicos, arbitraria y contradictoriamente a las realidades preexistentes. [...] La cultura se enriquece en la medida en que, de manera cambiante y dinámica, se incorporen e interactúan los valores, normas prácticas en los ámbitos compartidos por todos: económicos, familiares, de organización social, autoridad, poder, modos de significación e interpretación de la realidad.⁶

⁵ Giorgio Colli, *El libro de nuestra crisis*, Barcelona, Paidós, 1991 (Col. Pensamiento Contemporáneo, 12), pp. 65 y 66.

⁶ Eurídice González Navarrete, "Estado nacional y pueblo Mapuche en Chile: historia política", en José Emilio Rolando Ordóñez Cifuentes [coord.], *La defensa de los dere-*

Para reflexionar sobre la dialogicidad e ir más allá de la tradición en derechos humanos, el texto se vertebra en las siguientes partes: una, que da cuenta de los argumentos para poder sostener la afirmación de la necesidad del diálogo intercultural en doble vía, sobre la base de la actual primacía de una interculturalidad unidireccional propia de las sociedades asimétricas; la otra, en la que a partir de una distinción de dimensiones de la realidad sociopolítica, sociocultural y epistemológica presenta dificultades para concretar el diálogo intercultural bidireccional o biunívoco, para ampliar la matriz dinamizadora que prevea una realidad sociocultural menos asimétrica; y provisionalmente, la última, entre las cuales se indican algunos objetivos que la filosofía podría proponer como medio para participar académica y socialmente en pos del logro de la *bi y multidireccionalidad* intercultural y política, donde el sustrato ontológico y epistemológico sea equitativo y solidario como ejercicio de imparcialidad, de justicia y de equidad.

Es importante señalar que las fuentes utilizadas en el trabajo por Ana Luisa Guerrero se sitúan en dos referentes: el local y el global. El referente global se refiere a la presencia inobjetable de un modelo económico liberal y neoliberal que ha configurado un nuevo mapa mundial y que paralelamente va determinando toda una estrategia que requiere de la formación educativa y social de un nuevo individuo, de un nuevo ciudadano, el cual debe desarrollar los códigos que la estrategia incluyente e igualitaria exige, si no quiere ser sometido por la misma dentro del nuevo escenario mundial dominado por el “nuevo” imperio monocultural: del imperialismo neoliberal global.

Lo anterior indica que la elaboración de ideas, de conceptos y de categorías filosófico-políticas y de derechos humanos habrán de ser expuestos hipotéticamente para ser aplicados a

cualquier tipología de relaciones interculturales, aunque de manera más incisiva y con mayor soporte empírico de las relaciones interétnicas contextualizadas en territorios humanos donde hay conflictos sociales, culturales, políticos y económicos no resueltos, como es el caso de América Latina y el Caribe.

La interculturalidad planteada por Ana Luisa Guerrero, como dimensión inherente a la condición humana desde la percepción de Xabier Etxeberria, nos presenta un acercamiento a un elemento característico de la interculturalidad: el diálogo, que lo distingue del mestizaje y del multiculturalismo. El mestizaje tendría que ver más con las condiciones y posibilidades de las relaciones interculturales: un proceso incierto de mezcla; así por ejemplo, el atributo fundamental del multiculturalismo sería el respeto y el reconocimiento de la alteridad y de la diferencia.⁷

El diálogo supondría el respeto mutuo de las convergencias y de la igualdad para el intercambio y el surgimiento de la novedad y, por lo tanto, el encuentro entre los interlocutores que se les reconoce a ellos la capacidad y el derecho para la creación cultural *identitaria* diferenciadora. Esto es, existirá interculturalidad si el sujeto y la sociedad son capaces de reproducir referentes culturales propios de otra cultura, mayormente a través de prácticas bilingües, situadas y legitimadas por el *Otro*; pero no podrán darse relaciones interculturales, en el sentido de intercambio genuino de códigos culturales si las relaciones interétnicas en el ámbito estructural son indicativas de la hegemonía de un grupo respecto del otro. Es allí, donde la asimetría y la desigualdad son evidentes.

En otras palabras, no podrá haber relaciones interculturales en situaciones en las cuales no se produzcan negociaciones sociopolíticas, socioculturales y étnicas entre los individuos, de grupos, de sectores, de clase social y de género diferenciados

⁷ Cfr. Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz Editores, 2007.

estructuralmente entre sí. Así, con lo antes indicado, en las sociedades latinoamericanas existe interculturalidad, pero orientada en una única dirección, no de la interculturalidad de doble y de múltiple vía en la historicidad solidaria y equitativa. Es decir, en nuestra realidad sociohistórica ciertos grupos están obligados por sus antecedentes histórico-culturales a ser interculturales, mientras otros ni siquiera necesitan visualizar la *alteridad* horizontal. Esto quedaría reflejado en los argumentos, en las discursividades del orden lingüístico, social y político, entre *nosotros* y con *otros*.

La condición lingüística, como condición ontológica del ser humano, implica la interculturalidad como despliegue de esa condición, ya que *hablar* supone hablar a/con alguien, dada la imposibilidad de lenguajes privados en la relación dialógica-social-comunitaria. Por ello, hablar es un ejercicio intercultural, pero necesariamente debe ser una práctica de satisfacción y de angustia; satisfacción por la posibilidad del encuentro; angustia por la ineludible interpretación de los riesgos y de las opacidades, que inherentemente conlleva el ejercicio de la *dialogicidad* y de la *comunicabilidad*, ya que todo entendimiento está mediatizado por esquemas de interpretación diferenciados en función de experiencias y de referentes socioculturales particulares.

Es importante advertir que la dimensión lingüística refuerza la hipótesis de la interculturalidad de la única vía: la *inter* y la *multiculturalidad* de la condición latinoamericana y del Caribe, al ser esta región un espacio plurilingüístico, es obvio que las distintas lenguas no poseen el mismo poder, ni siquiera la *diglosia* (diálogo) y menos aún, la *multiglosia* (diálogo múltiple o multidiálogo); por esto, puede decirse que esta realidad asimétrica plurilingüística pueda ser afirmada como tal, sin ser un obstáculo para el diálogo y la comunicación.

La obra que presentamos muestra que en el orden social las transformaciones que se están viviendo en el sistema-mundo como la creciente integración de países a la globalización económica a los flujos de comunicaciones, al reconocimiento in-

ternacional de los derechos humanos y a la imposición de una cultura tecnocientífica, se producen necesariamente en una intrincada malla de interacciones culturales y sociales, ya sean éstas deseadas o no, o más bien, como ocurre en la mayoría de los casos, son impuestas e impiden alcanzar ciertos modelos universalizables de comunicación y de diálogo horizontal equitativo, democrático y solidario entre *nosotros* (latinoamericanos y caribeños, con el resto de los países pobres en el mundo) y con los *otros* (naciones imperiales económica y políticamente, que ejercen la práctica de poder en la desigualdad y en la injusticia).

Es notorio que ciertas sociedades no pueden reivindicar su discurso como discurso particular e identitario frente a las imposiciones de la nueva coyuntura globalizada, lo que, en el orden político-económico-cultural se traduce en la incapacidad de generar políticas de reconocimiento de las particularidades por parte de los estados nacionales, los que asimismo se ven obligados a seguir las directrices marcadas por las entidades suprarregionales, implementadoras y garantes del nuevo orden mundial.

De este modo, se muestra cómo en la actualidad toda identidad es necesariamente construcción intercultural, la cual implica la interacción entre las capas que se yuxtaponen o se superponen, al menos, a toda identidad dialéctica entre lo local y lo global, entre el yo y el otro; identidad que se delinea sobre la base de las distintas identidades que la conforman, consciente o inconscientemente, voluntarias o impuestas, porque dialécticamente éstas se dinamizan, y hacen imposible su existencia y su entendimiento, al margen de las distintas representaciones y mundos que las imbrican dentro del núcleo problemático y epistemológico que se busca poner en común y en consenso igualitario.

Con lo anterior podemos establecer una afirmación de base: la interculturalidad se da, se vive, es más, no puede dejar de producirse, pero su actual producción es forzada, impuesta,

unidireccional para grandes sectores sociales en el sistema global. El análisis más urgente, de cara a participar desde las diferentes disciplinas académicas o como actores sociales en pos de propiciar el *polidiálogo* (multidialogicidad) desde un núcleo problematizador común, requiere ser decodificado y normado, condición necesaria para las nuevas relaciones interculturales con la pretensión de alcanzar la *universalidad*.

Por todo ello es fundamental interpretar, analizar el sentido y el alcance del polidiálogo que recupere la iconicidad, lo simbólico desde la hermenéutica dialéctica y analógica. Esta es la concepción de una hermenéutica discursiva de análisis y de construcción epistémica en el diálogo y en la aceptación de influencias e interdependencias horizontales equitativas, para ir del poder de unos, *al poder de todos*. Es recomendable

La utilización del tablado conceptual de la hermenéutica dialéctica (porque) permitirá conducir la discusión actual hacia un escape del enmarañamiento en el que se han extraviado, en esa vía, la articulación transdisciplinar entre antropólogos, filósofos, etnógrafos, lingüistas y sociólogos. Tal tarea es de urgente necesidad ya que nos hará salir del univocismo monolítico propio de las orientaciones científicas, privilegiadoras de la razón operacional y funcional, por encima de la interpretación fonética; de la descripción unidimensional sobre la comprensión dialéctica de las monografías asociadas y ahistóricas por encima de un reconocimiento económico, político, ideológico, societal.⁸

En el estudio de la interculturalidad, lo decisivo es acercarse a cómo se producen los procesos interculturales y en qué tipo de relación o relaciones se dan.

Este análisis empírico tendría un supuesto de orden ético, para no desoír los crecientes riesgos y las complejidades socia-

⁸ Napoleón Conde Gaxiola, *Hacia una hermenéutica dialéctica transformacional del discurso antropológico*, México, 2008 (tesis de doctorado en Antropología, ENAH), p. 292.

les emergentes propiciadas por los procesos de globalización. Por ello es la necesidad de indagar en torno a cómo las relaciones interculturales se sitúan en los actuales escenarios socio-culturales para propiciar procesos menos asimétricos.

Creemos, igualmente, con Ana Luisa Guerrero y con Xabier Etxeberria, que el discurso sobre la interculturalidad no debe desplegarse desde un horizonte utópico de sentido sin ser incompatible con la intención de propiciar condiciones para el diálogo y el polidiálogo desde las hermenéuticas dialéctica y analógica que establezca los principios ético-políticos de relaciones simétricas del *deber ser* de la eticidad y del ejercicio intercultural, para prever los problemas que conlleva la interculturalidad de única vía, que hasta la actualidad se hace presente. Por ende, la tarea no consiste tanto en dirimir lo que deba ser el diálogo intercultural, sino en ver qué tipo de diálogo se podría forjar sin obviar como referentes de análisis las condiciones, que precisamente posibilitan las interacciones interculturales que habitan y articulan nuestros territorios interculturales e interétnicos.

No sería pertinente dejarse deslumbrar con las posibilidades teórico-utópicas presentes en los discursos sobre la interculturalidad, ya que, como escribe Benjamin,⁹ los dispositivos teóricos conforman utopías, las cuales han sido devoradas por el eterno retorno de lo mismo. Siguiendo a Benjamin, para hablar de la humanidad es necesario hablar desde las deshumanizadas particularidades; esto es, los seres humanos situados en sus particularidades y no precisamente desde un referente de inteligibilidad universal, lo que podría posibilitar la superación de la distinción entre razón teórica y práctica, distinción que puede entrapar el análisis sobre la interculturalidad.

⁹ Cfr. Walter Benjamin, *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar, 2007 (Caronte Filosofía).

La interculturalidad como proceso multidimensional disputado y friccionado nos sitúa en la siguiente hipótesis, como referente de acercamiento a nuestra problemática.

La interculturalidad se constituye como proceso multidimensional vertebrado por las oposiciones y convergencias que se distancian y se vinculan en lo que se desencuentran y en lo que se encuentran los distintos actores e identidades que la conforman y, a la vez, las disputan; la interculturalidad sólo es pensable desde las disputas entre los afectados en contextos socioculturalmente situados. Esto implicaría una red que haría imposible acercarse a la problemática desde una analítica de la fragmentación. Allí donde el supuesto de base es la complejidad de lo real en relación con los órdenes humanos.

La realidad entera se verá reducida a la medida del ser humano, de las luchas, de las aspiraciones y de las valoraciones ético-políticas de la época actual.

La dimensión de la interculturalidad al interior de los estados nacionales ha sido puesta, en la actualidad, en cuestión por la transnacionalización de los capitales y de la teleinformatización de un mundo cada vez más globalizado; asumiendo que en estas sociedades coexisten sectores sociales y personas que reconocen referentes culturales distintos que protagonizan y sufren impactos socioculturales diversos derivados de la coexistencia forzada, que este tipo de sociedades complejas ha impuesto. La invención moderna de los estados nacionales implicó que éstos se arrogaran el ejercicio monopólico del poder y de la fuerza por un grupo, en el interior de los límites de un territorio geográficamente situado.

Esta perspectiva puede verse acentuada en el análisis particular sobre América Latina, el Caribe y el resto de países del Hemisferio Sur. Porque la conformación de las sociedades nacionales de América Latina y el Caribe ha devenido en un continuo problema, entre el polo del poder hegemónico que impone las condiciones de las relaciones sociales, de los derechos y de las li-

bertades, sobre otro, en el polo no-hegemónico, que debe aceptarlas por la fuerza. Es decir, el continuo de dominio y de dominación en las prácticas del poder en el mundo está respaldado por el sistema económico, jurídico, político, social y educacional. Por ello puede decirse que la fragilidad en la cual hoy se encuentran los estados nacionales exige una salida alternativa solidaria, equitativa y justa.

Compartimos la propuesta de Jürgen Habermas cuando indica la necesidad de crear *estados supranacionales* que superen las barreras geográficas y se acerquen, conjuntamente, a la consecución del *bien común* y a la conformación de ejércitos internacionales que protejan el orden jurídico internacional; la abolición de principios como el de no intromisión en asuntos privados, porque cualquier crisis que se haga presente en la actualidad podrá desembocar en la ruptura del orden supranacional.¹⁰

La tensión en la dimensión sociocultural se manifiesta en el hecho de que las sociedades particulares refieren su origen a fundamentos identitarios profundos de amplio espectro, como son: los filosóficos, los históricos, los lingüísticos, los culturales, los educativos, a la vez que las sociedades nacionales y las supranacionales representan complejos procesos interpretativos y de transformación cultural de los sistemas sociopolíticos de dominio y en los cuales subyacen modelos representacionales de carácter justificativo de las diferencias, de la dominación y del control del poder. Así, encontramos que cuando los referentes culturales se constituyen en referentes antagónicos operan no como modelos epistemológicos sino, más bien, ideológicos, que presentan sus “verdades” y sus argumentos eva-

¹⁰ Cfr. Jürgen Habermas, *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989; Cfr. Jürgen Habermas, *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008, y Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1988.

lucivos de interacción en las prácticas del poder y de la dominación, como universalmente válidos.¹¹

Por lo mismo, consideramos que el diálogo y el polidiálogo posibilitan la recreación de los horizontes de comprensión y de transformación de las identidades. Esto es una crítica a la verdad monológica moderna y su sustrato epistemológico, donde la verdad no tiene tanto que ver con las representaciones, las cosmovisiones y los imaginarios sociales, sino, más bien entendida dicha verdad, como producción intersubjetiva dialógica, dialéctica y analógica.

El que la verdad hermenéutica sea diálogo no excluye lo objetivo ni lo subjetivo, sino más bien, abre paso a una dialógica entendida como unidad compleja entre dos o más lógicas como instancias complementarias, concurrentes y antagónicas, que se alimentan y complementan entre ellas, pero, también se oponen y combaten en la dialogicidad dialéctica, donde los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades y fenómenos complejos en la praxis procesal del conocimiento.¹²

Porque es necesario reconocer que,

El hombre debe pensarse y hacerse en la unidad de su materialidad y su cultura, de la práctica y su saber, de su naturaleza y su historia. Su “substancia” vive el desarrollo y por los momentos de su historia como la autoproducción de esta historia en el trabajo y mediante la práctica. Esta substancia es sólo terrestre. [...] “Existencia”, “conciencia”, “concepto” exigen, aquí, ser pensados en su relación, ya no en la unidad de un sistema y en exclusivo provecho de alguno entre ellos, sino en el movimiento de constitución y desarrollo de esa relación práctica originaria. Una *consecuencia importante se deriva* de aquí. La destrucción de los puntos de vista unilaterales. [...] No se trata de un simple enfrentamiento polémico en el curso del cual se opondría tema con tema, punto de vista

¹¹ Cfr. Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

¹² Cfr. Jesús Adán Prado Gutiérrez, *Racionalidad analógica: apertura y reconocimiento de nuestra contextualidad* (tesis de maestría en Filosofía, FFYL-UNAM), p. 83.

con puntos de vista, llevando la contabilidad de los éxitos y de los fracasos. [...] En este proceso constitutivo [...] dichas “filosofías” unilaterales deben ser atravesadas y abolidas, anuladas como filosofías. [...] Anular una filosofía es, en efecto, suprimir su desarrollo fundamental, mostrar que el mismo entraña una mutilación del objeto mismo que esta filosofía considera, una corrupción de los métodos aplicados para arribar al conocimiento del objeto.¹³

Así, Ana Luisa Guerrero señala que la convicción de que los derechos humanos en la interculturalidad en el mundo global deben realizarse como la práctica solidaria con el *otro* en una relación intrínseca, ontológica y fundante de las relaciones humanas en la diversidad y la diferencia, constituidas en el diálogo y en la dialéctica discursiva y analógica. Allí donde la convicción, la narración, la comunicación intersubjetiva, no pierdan la capacidad reivindicativa con los consensos ni con el *bien común*, donde los conflictos las mantienen abiertas a la vida y a la dialogicidad. Por ello, “la justificación de los derechos humanos requiere de la exposición de razones, de ideas comparadas y disidentes”.

Para finalmente concluir, que

En la fundamentación hermenéutica de los derechos humanos se conjugan razones con sentimientos; no se puede negar que cuando partimos al encuentro del otro ya llevamos una carga ideológica y teórica, lo que es inevitable. Lo que sí es evitable es imponer esa carga de forma acrítica y fanática a otras tradiciones. Etzeberria recurre a la diferencia que establece Ricoeur entre tradicionalidad, tradiciones y tradición para adquirir mayores indicios de las pretensiones de la hermenéutica y entender cómo es que da cuenta de la posibilidad de entablar comunicación entre diferentes contextos narrativos.

¹³ Jean T. Desanti, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Calden, 1970 (Col. El hombre y su mundo), pp. 50 y 51.

Para finalizar, deseamos hacer expreso nuestro reconocimiento y felicitación a la compañera Ana Luisa Guerrero Guerrero, por su entrega y compromiso en la defensa de los derechos humanos y en la permanente búsqueda de interlocutores que transitan desde horizontes dialéctico-epistemológicos y en la dialogicidad horizontal e igualitaria, manifestados también en el Seminario de Investigación sobre los Fundamentos de los derechos humanos del cual es responsable y coordinadora en el CIALC.

Mario Magallón Anaya

INTRODUCCIÓN

La teoría contemporánea sobre los derechos humanos en su clave política tiene como referente ineludible la presencia de las sociedades multiculturales. En el panorama intelectual existe un gran debate sobre el tema, algunos especialistas sostienen que los derechos de solidaridad, llamados de la tercera generación, no pertenecen a los derechos humanos pues carecen del sujeto o del agente para demandarlos; es decir, no tienen la categoría de derechos ni tampoco existe una ciudadanía que les otorgue sustento. Otros expertos opinan que son demandas que pueden ser resueltas a través de los derechos individuales y sociales, pero no como derechos diferenciados de éstos. Sin embargo, hay especialistas que comprenden que tales reclamaciones son legítimas y son partes integrales de los derechos humanos y, por lo tanto, como razón de reflexión de una nueva ciudadanía que sea capaz de enlazarse con las causas de los derechos humanos de solidaridad. Preocupación que desde América Latina se observa como una oportunidad de establecer diálogos abiertos con los intelectuales de distintos países del mundo, ya que la comprensión filosófica requiere intercambiar puntos de vista que faciliten argumentaciones a favor de todas las utopías que vayan directamente a idear, imaginar y contribuir a un mundo en el que los derechos humanos sean posibles y siempre cuestionados para su ampliación e inclusión de todas las víctimas que han padecido la transgresión de su dignidad.

De este modo, encontré que Xabier Etxeberria Mauleon¹ se ha destacado por sus planteamientos a favor de la construcción de una teoría intercultural que integre la defensa de la libertad individual y la de los derechos culturales y nacionales. Ha escrito una extensa obra en la que se incluyen temas sobre la educación en derechos humanos, la educación de los sentimientos en la ciudadanía y el rechazo a la violencia y al terrorismo. En España es un autor destacado por su compromiso con la educación para la tolerancia y la democracia, a las que propone como la mejor arma para lograr relaciones humanas que se opongan al terrorismo. Es un pensador que ha contribuido con sus reflexiones al debate sobre la democracia y los derechos humanos en contexto, es decir, sobre la base del reconocimiento de las necesidades culturales y vitales. En América Latina ha participado en numerosos eventos académicos y ha colaborado en diversas publicaciones de instituciones universitarias.² Su propuesta intercultural de los derechos humanos le permite exponer una concepción *sui generis* de las relaciones entre filosofía política y hermenéutica, ya que defiende, influido por la obra de Paul Ricoeur, que los derechos humanos no sólo se encuentran en la proclamación de las Cartas de Derechos sino también en narrativas históricas y literarias. Desde esta tesis Etxeberria elabora una postura filosófica para desvelar a la

¹ Xabier Etxeberria Mauleon nació en Navarra en 1944, es doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto, su tesis doctoral *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur* fue dirigida por José María Mardones, catedrático de Ética en la Facultad de Derecho y en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Deusto. Es director del Departamento de Ciencias Jurídico-Propedéuticas de la Facultad de Derecho. Director del Aula de Ética, miembro de la Junta del Instituto de Derechos Humanos "Pedro Arrupe", miembro de la Junta de Investigación y la Comisión de Publicaciones, miembro del Consejo de la Facultad de Derecho.

² Visita frecuentemente nuestro país como profesor invitado en el Tecnológico de Monterrey para impartir cursos de Ética. En Venezuela fue profesor de primaria durante 6 años. Participa de forma activa e intensa como colaborador en organizaciones indígenas en la defensa de sus derechos en América Latina. Ha impartido cursos en Chile y en Guatemala.

víctima de los derechos humanos más allá de la historia moderna de Occidente. De este modo, me he acercado a este intelectual para analizar su visión hermenéutica y conocer cuáles serían sus respuestas a las relaciones entre los derechos humanos y la ciudadanía, y a las posibilidades del Estado nación para la interculturalidad.

Las concepciones y posturas de Etxeberria sobre tales cuestionamientos están expuestas a lo largo de este trabajo. La primera parte del primer apartado aborda su entendimiento de los vínculos entre los distintos tipos de derechos humanos, esto es, a través de la indivisibilidad e interdependencia, puesto que se opone a su división en generaciones porque cree que con tal división generacional se contribuye a ocultar los verdaderos sujetos de derechos: todos aquellos humanos que son víctimas de injusticias.³ La interpretación que realiza de los derechos humanos tiene como punto de partida la aplicación de las figuras simbólicas de la *simetría* y *asimetría* para comprender sus sentidos manifiesto y oculto. La *simetría* es empleada para representar los imaginarios del contrato y del ágora, como horizontes de acuerdo igualitario para fundar el poder o para hablar en la plaza pública. En congruencia con lo anterior, Etxeberria sostiene que en tales imaginarios se esconde una base de desigualdad y su desvelamiento permite obtener otros significados de *asimetría*: por un lado, las desigualdades sociales como víctimas de injusticia y, por otro, la desigualdad del diferente, que es percibida como valiosa y con calidad distinta de las desigualdades anteriores.

En la segunda parte, de este primer apartado, empleo las aportaciones del sociólogo inglés T. H. Marshall para esclarecer el concepto de ciudadanía, ya que su obra *Ciudadanía y*

³ *Cfr.* Xabier Etxeberria, "El debate sobre la universalidad de los derechos humanos", en Xabier Etxeberria *et al.*, *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 10.

*clase social*⁴ generó una serie de discusiones sobre las relaciones entre ciudadanía y derechos humanos que aún hoy proporcionan elementos relevantes para determinar los alcances y las limitaciones de las ciudadanía liberal y social, y que son marco de referencia de las contribuciones de Etxeberria.

En el segundo apartado me interno en su propuesta intercultural. Parto de su propia exploración de los trayectos de las ciudadanía liberal y social que le permitieron realizar sus planteamientos de la construcción de una ciudadanía para las condiciones de las sociedades multiculturales, así como de las implicaciones de tal ciudadanía en el ejercicio y protección de los derechos humanos. Posteriormente, doy cuenta de su definición de los sujetos demandantes de los derechos de solidaridad: los grupos culturales y nacionales, y también exploro su concepción de cultura.

Los recorridos de estos temas conducen a la cuestión de la posibilidad de establecer un criterio de discernimiento para saber si hay alguna cultura más respetuosa de los derechos humanos que otra. En este asunto, Etxeberria se enfrenta a dos problemas: el del relativismo extremo, donde los derechos humanos como derechos universales no son posibles, pues son concebidos siempre como particulares y locales; y el del universalismo abstracto, que ha significado más bien la imposición de la generalización de una particularidad cultural que un verdadero universal o transcultural de derechos. La respuesta que nos ofrece tiene diversos soportes, con relación al ético presenta la tipología ética de las sociedades multiculturales; en ella ofrece su propuesta de interculturalismo que es, según su perspectiva, la mejor forma de apreciar el fenómeno de la multiculturalidad. Dicho interculturalismo tiene las siguientes características sobresalientes: fomento del diálogo y reconocimiento

⁴ La conferencia *Ciudadanía y clase social* fue dictada en Cambridge en 1949 en conmemoración de Alfred Marshall (economista británico, 1842-1924), autor que influye directamente con el contenido de la conferencia.

de y entre las culturas, fraternidad, libertad e igualdad. También exploro sus contribuciones en el terreno de la filosofía política: las relaciones entre el Estado y la interculturalidad.

En el tercer apartado, ingreso al análisis crítico que efectúa Etxeberria de sus propias ideas filosófico-políticas frente a las de Walzer y Rawls. El núcleo de la controversia tiene que ver con el procedimiento para justificar la existencia de los derechos humanos. Walzer propone el proceso de reiteración de derechos como la forma de obtener los derechos universales. Rawls, por su parte, presenta un proceso constructivista para conformar el derecho de gentes. La perspectiva de Etxeberria se diferencia de las anteriores porque interpreta los derechos humanos desde la concepción de que son una forma de ser del hombre: lo humano irreductible de los derechos humanos. Con esta apreciación ofrece un enfoque hermenéutico para la filosofía política. Por este medio arribo a su formulación ideal de derechos humanos inculturados y universales; es decir, transculturales, lo que significa la comprensión de la dignidad como aquello humano irreductible cuya presencia traspasa las culturas. Es decir, aquí se aborda su tesis, la cual dice que los derechos humanos requieren de una intención iusnaturalista para poderlos proponer de forma universal.

Finalmente, analizo las partes que conforman su visión hermenéutica: narración, convicción y argumentación, desde las cuales siguiendo a Ricoeur con una aplicación propia, ofrece una fundamentación de los derechos humanos. La perspectiva filosófica de Etxeberria defiende una visión de derechos humanos siempre en los terrenos de la argumentación y de la crítica, ya que se propone revelar la parte no manifiesta de la proclamación de derechos y, además, tiende hacia los *otros* sujetos de derechos que han sido puestos en penumbra y que son los oprimidos. Es un camino filosófico fructífero y abierto a derroteros permanentes de interpretación tanto de las luchas como de las disidencias que los han originado. Etxeberria considera que los contextos propios de los derechos humanos son las víc-

timas, porque los derechos se cumplen cuando se respetan en ellas, no cuando se proclaman y formalizan en documentos.

A través de este análisis, pretendo encontrar respuestas a la inquietud filosófica de descubrir teorías capaces de justificar la necesidad y la posibilidad de una ciudadanía más allá de la liberal y la social; así como obtener propuestas para la concepción de la ciudadanía de solidaridad que responda a la realidad social y política contemporánea que presenta nuevos sujetos de derechos. Esta investigación me ha dado la oportunidad de conocer los recorridos intelectuales de un pensador que confronta las soluciones de autores como Arendt, Rawls, Habermas, Walzer, etc., acerca del significado y sentido de los derechos humanos y la dignidad humana. Su obra representa un aporte valioso al debate, ya que contiene perspectivas originales y comprometidas críticamente con los derechos humanos enlazados al mundo, es decir, sin olvidar los lugares desde dónde se exigen. Presento esta investigación, que es una lectura interpretativa y selectiva de la prolífica obra de Etxeberria.

La intención que me ha guiado, como ya mencioné al comienzo, es la búsqueda de pensamientos filosóficos involucrados en la defensa de los derechos humanos. Creo que sus escritos invitan a la permanente interpretación de los derechos humanos como esfuerzo colectivo, de ahí que presento la exploración de los escritos de Etxeberria como “pretexto” para actualizar la pregunta aristotélica, que es crucial y clásica de la filosofía política, ¿cuál es el mejor tipo de gobierno, desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos?

I. LOS DERECHOS HUMANOS DE LA TERCERA GENERACIÓN Y SU RELACIÓN CON LA CIUDADANÍA

¿DERECHOS HUMANOS DE LA TERCERA GENERACIÓN O INTERDEPENDENCIA DE LOS DERECHOS HUMANOS?

Entre los especialistas de los derechos humanos son comunes los abordajes y las exposiciones en términos de generaciones: la primera generación abarca los derechos individuales, civiles y políticos, provenientes de las luchas burguesas; la segunda generación se refiere a los derechos económicos, sociales y culturales, originada por el efecto de las revoluciones socialistas; la tercera generación¹ alude a los derechos a la diferencia cultural, a la paz y al desarrollo;² y la cuarta generación incluye los derechos humanos defendidos desde planteamientos bioéticos preocupados por las consecuencias de la manipulación genética y la construcción de criterios éticos para tales prácticas.

Sin embargo, en los escritos de Etxeberria hay una concepción de los derechos humanos que no está fincada en análisis

¹ Esta perspectiva puede ilustrarse con las siguientes obras: Eduardo Pablo Jiménez, *Los derechos humanos de la tercera generación*, Buenos Aires, EDIAR, 1997; Karel, Vasak, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Barcelona, Editor General Serbal/UNESCO, 1984, vol. II; A. Pérez Luño, *La tercera generación de derechos humanos*, Navarra, Aranzadi, 2006.

² La Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos fue aprobada en 1981 por los miembros de la Organización para la Unidad Africana, entró en vigor en 1986.

fraccionados por generaciones. Si nos proponemos obtener su punto de vista específico sobre los derechos en relación con la diferencia cultural y de solidaridad³ provenientes de la revolución anticolonialista, no los encontraremos estudiados de forma separada. Etxeberria propone otra forma de entenderlos por medio de su indivisibilidad e interdependencia.⁴ Esto es, analiza los derechos mediante tensiones recíprocas:⁵ entre los derechos individuales y sociales; entre los individuales y colectivos; y entre los individuales y de la naturaleza.⁶ Argumenta que si los derechos humanos son diferenciados en estancos, entonces, su carga ética y reivindicativa se debilita, lo que da motivo a impulsar la promoción de unos sobre otros, o a utilizar a unos como instrumentos de otros derechos. Los derechos humanos tienen que ver con la oposición al autoritarismo, la desigualdad, la discriminación, la pobreza, la polución, etc. Si se privilegia la lucha contra una de estas situaciones sobre las demás, parecería que existe una jerarquía esencialista que obliga a evaluar a una de ellas como la única importante o representativa de todas las demás.

Ahora bien, para nuestro autor, la indivisibilidad no significa que todos los derechos tengan que gestionarse en todos los

³ “La Carta Africana incorpora esta nueva generación de derechos del hombre con el nombre de derechos de solidaridad de los pueblos y este es el principal beneficio. El hecho que también sobresale es que es la primera vez que un instrumento internacional, su artículo 20, consagra expresamente, el derecho de los pueblos a la existencia”. Phillippe Richard, *Droits de l’homme, droits des peuples*, Lyon, Chronique Sociale, 1995, p. 46.

⁴ En esta primera parte hacemos hincapié en los derechos como interdependientes e indivisibles, más adelante los vincularemos con la interculturalidad. La fundamentación de los derechos humanos para Etxeberria requiere de la idea de una dignidad humana abordada hermenéuticamente, tal como se indicará en su momento.

⁵ Téngase presente que el autor entiende esta tensionalidad de manera positiva, en la medida en que, bien comprendida y gestionada, nos permite definir con precisión cada elemento de la misma y entender cómo debe actualizarse con justicia en la realidad social.

⁶ *Cfr.* Xabier Etxeberria, *El reto de los Derechos Humanos*, Bilbao, Sal Terrea, 1994 (Col. Cuadernos fys, 27), p. 7 y *cfr.* Xabier Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, p. 274.

momentos para no romper con ella. Es cierto que en algunas situaciones será apremiante el énfasis en la persecución de ciertos derechos, pero únicamente en el sentido de dar respuesta a la contingencia de la realidad, y no por la aceptación de una concepción jerárquica *a priori* y consustancial de derechos. Sostiene que aun cuando bajo ciertas circunstancias unos derechos sean más viables que otros, si se persigue su alianza o vinculación se alcanzarán resultados más contundentes, o se abrirán caminos a su próxima integración y reunión. Se podría manifestar contra la idea anterior, que no siempre hay condiciones para realizar todos los derechos en todos los lugares, ya que se requiere de la inversión de importantes recursos con los que no siempre se cuenta, y que por ello es mejor centrar los esfuerzos en los derechos que menos gasto económico necesitan, como los civiles y políticos, y luego, en la medida de lo posible, se podrán considerar a los menos apremiantes y más costosos.

Según Etxeberria, esta orientación es frecuente en las justificaciones que proponen a los derechos individuales como los más importantes y primordiales y no a los derechos reclamados por nuevos sujetos como los grupos étnicos y nacionales, o los reclamados por grupos medioambientalistas. Además, la apreciación de que los derechos civiles y políticos son menos costosos no se apega a la realidad, ya que consumen mucho capital, lo que sucede es que implican una condición menos perjudicial para los grandes capitales.⁷

Ilustremos cómo se puede concebir la indivisibilidad de los derechos en un entorno de tensión en el que aparentemente tenemos que escoger o preferir a unos sobre otros. El entorno es el siguiente: “no tenemos recursos para mantener a la vez el derecho a la vida y al medio ambiente, porque estamos en

⁷ Cfr. Xabier Etxeberria, “La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del Sur”, en CD *Humanismo para el siglo XXI* [Congreso Internacional, 4-7 de marzo de 2003], Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, pp. 5 y 6.

una situación de grave pobreza”.⁸ ¿Cuál de estos derechos es más importante? ¿Estamos obligados a quebrantar el segundo para garantizar el primero? Etxeberria contesta que la forma en que se plantea la defensa de estos derechos es incorrecta, el derecho a la vida es obviamente fundamental para reclamar cualquier derecho. Sin embargo, la vida requiere condiciones de salud, educación, vivienda, trabajo, y de respeto a la identidad cultural en la que se originó; asimismo, exige un entorno libre de polución para que esa vida se lleve a cabo en plenitud. En consecuencia, para no caer en la divisibilidad de los derechos, hay que esclarecer el significado que conlleva el derecho a la vida no sólo como concreción primaria de la dignidad humana. Debe buscarse que esa vida se realice en mejores condiciones sociales y económicas que permitan su longevidad, desarrollada en su comunidad de pertenencia y en un entorno ambiental que le permita una vida en todas sus posibilidades.⁹ Ambos derechos están vinculados: la defensa de uno conlleva a la del otro, son indivisibles.

El trasfondo de esta concepción de indivisibilidad está definido por la intención de ir más allá de un cumplimiento parcial, que obstaculice poner de manifiesto su transgresión; en otras palabras, que la sola realización estricta de los derechos civiles y políticos no conduzca a la postergación interesada, pero a la vez supuestamente justificada, de los derechos sociales y de las colectividades etnoculturales. Es decir, si los derechos humanos tienen una aplicación separada, todos aquellos seres humanos que quedan fuera de su alcance permanecen en condición velada: en penumbra. El entendimiento de los derechos humanos que ofrece Etxeberria tiende hacia la comprensión de la parte no enfocada o revelada para denunciarla y mostrarla como pendiente, como un compromiso que resta atender y que no debe ser olvidado. Es una hermenéutica apli-

⁸ *Ibid.*, p. 4.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

cada a los derechos humanos y que enriquece sus concepciones tanto filosófico-políticas y éticas como antropológicas.

El acercamiento hermenéutico a los derechos humanos permite verlos como algo más que un discurso ético-jurídico con valor universal, al entenderlos como una compleja tradición en perpetuo rehacerse, surgiendo y aflorando en diversas tradiciones culturales, pero a su vez trascendiéndolas en su esfuerzo por apuntar a lo “humano irreductible”.¹⁰

La más relevante y significativa influencia en su hermenéutica es la obra de Paul Ricoeur, a la que acoge e interpreta con sus propios matices a la vez que la proyecta en campos nuevos, creando una propuesta filosófica peculiar. Esta apropiación creativa es la que observaremos en sus conceptos de los derechos humanos, la ciudadanía para la interculturalidad y el interculturalismo.

[.] para Ricoeur, el sentido no adviene inmediata y autorreflexivamente a la conciencia, sino adviene mediatamente, a través de los textos. Cuando interpretamos un texto se produce una restitución de sentido del mismo, que es a la vez una apropiación por nosotros y que supone de hecho una promoción de sentido. Este sentido al que se adviene a través de la interpretación es por eso, a la vez, desvelamiento y creación, no es ni mera reproducción de sentido fijo ya dado ni mera creación; es, si se quiere, creación desde el exceso de sentido que determinados textos albergan y que empuja a la interpretación.¹¹

La persecución de sentido de la hermenéutica ricoeuriana permite concebir a los derechos humanos como un texto discursivo estructurado y afianzado en una trayectoria histórica

¹⁰ *Cfr.* Xavier Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

¹¹ Etxeberria, “La indivisibilidad...”, p. 18.

específica, pero favoreciendo su conexión con otras formas de comprender la historia de los derechos humanos. En esto consiste la aportación de Ricoeur a la comprensión de los derechos humanos, puesto que los articula a textos narrativos, que también han denunciado la transgresión de la dignidad humana en otras tradiciones culturales no pertenecientes a discursos declarativos de derechos de corte moderno. De este modo, Etxeberria plantea otra vinculación con la historia de los derechos humanos, lo que le permite internarse en las experiencias históricas y en las narraciones provenientes de contextos culturales diversos. Es decir, el mundo moderno no es el único espacio simbólico en el que se ha experimentado opresión, ni tampoco es el único que ha tenido víctimas que han podido levantar su voz de inconformidad. Esta hermenéutica hace posible comprender la historia de otras experiencias humanas en defensa de la dignidad, no sujetas a la formalización de las Declaraciones de Derechos iniciada en el siglo XVIII.

Este enfoque hermenéutico propone que no existe la “única” concepción de los derechos y, además, que sea identificada con la historia de Occidente, porque pensar que los derechos humanos tienen una sola tradición conduce a resultados engañosos (dan la parte por el todo) y además peligrosos (en la medida en que suelen identificarse con la historia de los países “occidentales”). La interpretación del origen de los derechos humanos secuencial y generacional no comprende la especificidad que ellos puedan cobrar más allá de los cánones de este proceso seriado y específico. No obstante, debemos aclarar que en la perspectiva de Etxeberria no se observa la negación de la importancia que en Occidente han tenido las conquistas de los derechos humanos: la oposición a cualquier exceso de poder de la autoridad política, la persecución de la universalidad de los derechos y el respeto a los derechos de autonomía de todos los humanos, que, afirma, son irrenunciables. Incluso, pondera el trayecto moderno de los derechos humanos, ya que gracias a él se sustituyó la concepción jerár-

quica de los seres humanos por el principio de la igualdad de todos ellos, suceso valioso en sí mismo y que sentó las bases para proclamar el principio de la universalidad de los derechos humanos.

Lo que se pone en entredicho en la obra de Etxeberria es la elaboración teórica del discurso moderno que explica y justifica el origen de los derechos humanos a través de representaciones históricas lineales, deductivas y consecutivas. Tal discurso forma parte de la cosmovisión que interpreta a unas sociedades más civilizadas que otras por el hecho de autoatribuirse el “descubrimiento” de la dignidad humana, acompañado, por cierto, de una situación de poder y de dominio. Desde esta visión, la nación o Estado que quiera obtenerlos deberá apegarse o repetir (copiar) el camino de la civilización por excelencia, así como a asumir la proposición de que existe un orden inmerso y ejemplar en la aparición de los derechos humanos. Por ejemplo, si en algún sitio del planeta se ha tenido que luchar más por los derechos sociales que por los derechos políticos, debido a sus propias condiciones y luchas internas como podría presumirse para el caso de América Latina, se dice desde el gran paradigma occidental, que su proceso de adquisición es menos auténtico, ya que no se apega al orden del modelo de civilización. Por todo lo dicho anteriormente, Etxeberria no va a defender los derechos humanos por generaciones, abundemos en esta noción y hagamos emerger las críticas a la misma.

El término generaciones, dice Etxeberria,

remite a lo que surge del otro [...] sugiere apariciones temporales sucesivas [...] lo generado acaba por sustituir a lo generante [...], generaciones puede sugerir jerarquía: supuestamente la primera generación debería prevalecer sobre las restantes cuando entran en conflicto. [...] Por estas razones puede entenderse que, por nuestra parte, no consideramos adecuada la utilización de la cate-

goría “generaciones de derechos”, a la hora de afrontar el fenómeno de la pluralidad de los mismos.¹²

Por el contrario, la indivisibilidad de los derechos denuncia este acercamiento desde la perspectiva del “Sur”, y tiene los presupuestos siguientes:

En primer lugar, que no hay jerarquía entre ellos, que todos son igual de valiosos y de exigibles. O dicho de otro modo, que están tan entrelazados que sólo pueden realizarse plenamente unos derechos realizándolos todos. En segundo lugar, y en consecuencia, que no se puede ignorar, y mucho menos reprimir o conculcar unos derechos para promover otros, que hay que respetar todos los derechos a la vez. Esto es, quien reclama unos determinados derechos por considerarlos derechos humanos, tiene que estar dispuesto a reclamar todos los derechos, por tanto a cumplir los deberes inherentes a todos ellos. En tercer lugar, que las dos conclusiones anteriores se aplican a todos los humanos, porque todos ellos son sujetos de esos derechos: dado que todos tenemos todos los derechos indivisiblemente, el incumplimiento de un derecho tiene la misma importancia, el mismo peso, sea quien sea la persona afectada por ello.¹³

Los derechos humanos están siempre bajo tensión, pues la misma realidad que los demanda es conflictiva, desigual y diferente. De ahí que cada tensión tenga que ser abordada de forma vinculante partiendo de la concepción de la realidad como compleja y plural; lo que permite reconocer los límites de las tensiones, y tener a la vista los obstáculos efectivos que conlleva su gestión interdependiente. Para tal situación, propone tres criterios que también son guías para la acción:

1) hay que buscar aquella solución que mejor realiza el conjunto de los derechos; 2) no hay que aferrarse a la realización dura sino

¹² *Ibid.*, p. 1.

¹³ *Ibid.*, p. 3.

flexible de los derechos que más deseamos, a la vez que estamos plenamente abiertos a nuestros deberes que emanan de los derechos del otro; 3) deben establecerse diálogos auténticamente democráticos para alcanzar acuerdos razonables en torno a las zonas de conflicto.¹⁴

En este aspecto, nos parece que Etxeberria aplica la prudencia aristotélica abierta a la solidaridad y a la pluralidad del mundo contemporáneo, ya que siempre toma en consideración las posibilidades reales de los contextos o sus circunstancias. Al no abstraerse de dichas circunstancias, trata de no llegar al extremismo o a perseguir los principios por los principios, sino a lograr la claridad suficiente para luchar por todos, y que ningún derecho deba ser considerado puro medio, pues todos son un fin en sí.¹⁵

Así también, los derechos humanos como indivisibles implican interdependencia, el contenido de tal idea es la solidaridad,

expresada por un lado grupalmente (identidades grupales y culturales) y por otro globalmente (humanidad compartida). [...] la autonomía de la vida humana está marcada por nuestras necesidades materiales y psíquicas y nuestro arraigo en culturas particulares. [...] Separar los derechos jerarquizadamente o reducirlos es traicionar esa condición humana [...] la indivisibilidad inculturada pide la realización de todos los derechos de todos los humanos, pero atenta a las legítimas diversidades culturales.¹⁶

Por lo tanto, los derechos humanos en contexto no olvidan que se reclaman desde un lugar, desde una cultura.

Si se asume lo anterior, se obtienen las siguientes implicaciones: es posible mantener comunicación y diálogo en torno a la emergencia de los derechos humanos en tradiciones diver-

¹⁴ *Ibid.*, p. 4.

¹⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 7 y 8.

sas; existe una idea de dignidad humana más allá de la moderna,¹⁷ los derechos humanos son un proceso abierto e integrador; no hay una única interpretación de los derechos humanos, o la intriga de las intrigas, pero tampoco cualquier idea de dignidad vale para la defensa de los derechos humanos. Cada una de estas afirmaciones se convierte en una preocupación que cobra lugar en los análisis que aquí efectuaremos.

Para darle continuidad a la exposición, vamos a presentar dos figuras que son elaboradas desde la hermenéutica ricoeuriana como simbólicas de las relaciones humanas: la *intersubjetividad simétrica* y la *intersubjetividad asimétrica*. Etxeberria utiliza estas formas simbólicas para dimensionar los sustratos de los derechos humanos que en cada una de ellas tiene lugar. Para la intersubjetividad simétrica emplea los escenarios igualitarios: el contrato y, desprendiéndose de éste, el ágora. En la segunda intersubjetividad se desenvuelven otras condiciones, aquéllas sobre las que no dieron cuenta los escenarios y rela-

¹⁷ Etxeberria presenta la postura que defiende a los derechos humanos como modernos y occidentales en las palabras que cita de Peces Barba en el siguiente pasaje de uno de sus escritos: “Éste [Gregorio Peces Barba] se centra en caracterizar las circunstancias históricas que posibilitan el surgimiento de los derechos humanos, sugiriendo de rondón que toda sociedad que quiera reconocerlos deberá acercarse a ellas. ‘Sin organización económica capitalista, sin cultura secularizada, individualista y racionalista, sin el Estado soberano moderno abstracto y de unos derechos subjetivos no es posible plantear esos problemas de la dignidad del hombre, de su libertad o de su igualdad desde la idea de derechos humanos, que es una idea moderna que sólo se explica, en el contexto del mundo, con esas características señaladas, con su interinfluencia y su desarrollo, a partir del tránsito a la modernidad. Fundamentar los derechos humanos en un momento histórico anterior es como intentar alumbrar con luz eléctrica el siglo xvi’. Entiendo que esta consideración está muy influida por una concepción positiva de los derechos humanos desde el esquema de lo que es Derecho, pero la conclusión que cabe extraer de estos supuestos es que si se asume, como no puede ser menos, lo valioso de los derechos humanos, hay que animar a todas las sociedades y culturas a que evolucionen hacia ese modelo moderno. Con lo que las tradiciones no moderno-occidentales son declaradas en sí mismas como incompatibles con los derechos humanos”. Xabier Etxeberria, “Universalismo ético y derechos humanos”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano [eds.], *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, p. 312, n. 3.

tos igualitarios: la condición de los oprimidos y las víctimas. La simetría y la asimetría son conceptos que integran una complejidad significativa, de la que destacaremos algunas características en su oportunidad, al término de la exposición siguiente.

La intersubjetividad simétrica o los derechos de los seres humanos iguales y libres

Los derechos humanos como derechos de la igualdad para la libertad son los derechos conquistados por las revoluciones burguesas, llamados derechos civiles y políticos. Tengamos presente sus rasgos generales que fueron incorporados en las primeras declaraciones de derechos del siglo XVIII: Los derechos del hombre son derechos naturales reconocidos como inalienables, sagrados e imprescriptibles y protegidos por el Estado como derechos a la propiedad, a la igualdad, a la libertad y a la seguridad.

En la base de esta concepción de derechos se encuentra la ideología individualista y liberal, cuyo supuesto es

la concepción del hombre como individuo pre-social, en posesión de unos derechos “naturales, inalienables e imprescriptibles” —con independencia, por tanto, de su pertenencia a una comunidad del tipo que sea—, que acuerda la constitución de una sociedad que respete esos derechos.¹⁸

Para el iusnaturalismo moderno, los derechos individuales, civiles y políticos se materializan en un contrato entre individuos con derechos previos a la sociedad. Tales individuos pactan voluntariamente la creación de la sociedad civil y política que protegerá su esfera particular de hombres libres e iguales

¹⁸ Xabier Etxeberria, “Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1997, p. 93.

para elegir su gobierno o ser elegidos, su libertad para el libre intercambio en el mercado y su libertad de pensamiento religioso. Los representantes más destacados pertenecen a la historia de la filosofía como Locke, Rousseau y Kant.

Etxeberria ve actualizada la concepción de la igualdad simétrica expresada en el imaginario del contrato, en un importante constructo que revitalizó a la filosofía política: la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Esta obra revela el mismo trasfondo simétrico de los derechos individuales, su simbólica está representada por el imaginario de la libertad y la voluntad de iniciar contractualmente el poder, y en esto consiste su mayor atractivo. Rawls no acude al individuo en su condición natural para efectuar el contrato como lo planteó el iusnaturalismo moderno clásico, sino a una hipotética posición original caracterizada por el “velo de la ignorancia”. Éste es un accesorio que permite no identificar lo que conviene con el interés personal sino que, partiendo de la igualdad y la libertad básicas de todos sus participantes, da lugar al principio de que las desigualdades son legítimas si, y sólo si, producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad.

Etxeberria propone a “la ética discursiva” de Apel y Habermas para ilustrar la metáfora del ágora, ya que son autores que suponen que el intercambio de razones mediante el diálogo soluciona las disputas de intereses y conflictos. Dicho con otras palabras, el diálogo es el mejor medio para desarrollar la intersubjetividad, ya que permite exponer desacuerdos en el proceso de búsqueda de consensos. De ahí que afirme Etxeberria:

Desde el imaginario del ágora, de la plaza pública, todos los ciudadanos aparecen convocados en situación de igualdad y sin constricciones internas ni externas, para debatir qué intereses pueden ser generalizables y qué normas son correctas porque consiguieren el acuerdo racional.¹⁹

¹⁹ *Ibid.*, pp. 95 y 96.

Opina también que este es el imaginario que más acentúa el intercambio, ya que la variante respecto al escenario anterior, representado por el contractualismo, es la inclusión del disenso, lo que le proporciona mayor complejidad y capacidad para que se incluyera la asimetría dentro del diálogo. Pero en tanto que en esta postura se comprenda el diálogo como un proceso entre iguales, el disenso no podrá ir más allá de esta abstracción de la igualdad, ya que el principio del que parte es que todos los miembros de la comunidad tienen la misma libertad para hablar y dialogar, y el desacuerdo que pudiera darse por razones de desigualdad de los hablantes nunca es considerado como un hecho proveniente de diferencias efectivas que les hacen ser distintos y desiguales, sino como una incapacidad para dialogar en tanto no se tengan las condiciones intelectuales para exponer los desacuerdos, lo cual no impide el intercambio de razones entre los que sí las tienen. Es decir, la simetría que aquí se plantea no niega el disenso, pero lo percibe como meramente circunstancial, lo que de verdad se busca es el consenso en la normatividad de base racional universalizable.

Según Etxeberria, los alcances y las limitaciones del escenario del contrato han sido denunciados por los críticos del individualismo como las que efectuó Marx,²⁰ quien acusó a los derechos humanos de ser un medio de legitimación de la explotación y la enajenación de una clase social sobre otra, así como por las expresadas en las críticas feministas que han puesto en cuestión la apertura del contrato:

constituye una esfera de lo público que excluye a las mujeres, que, por su “naturaleza”, son remitidas al mundo de lo privado, lo familiar, lo que debe ser protegido de las intromisiones extrañas, pero que no es el campo del ejercicio de los derechos y en el que, de todos modos, manda el varón.²¹

²⁰ Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, pp. 296-305, ahí realiza un recuento de las posturas de Marx sobre los derechos humanos.

²¹ Etxeberria, “Los derechos humanos...”, p. 94.

La intersubjetividad simétrica del contrato no puede ver la realidad que oculta, esto es, su contexto particular propio y reducido a las variables que pueden ser controladas por su hipotético inicio: la igualdad o la ignorancia de la desigualdad.

En el caso de la intersubjetividad simétrica de la ética discursiva, ilustrada por la plaza pública o el ágora, Etxeberria opina que esta propuesta hace a un lado la contextualización y la diferencia. En este sentido, hace suyos los señalamientos de S. Benhabib²² cuando se refiere a que los límites de este tipo de perspectiva mantienen fundamentalmente una concepción del “otro” como un otro generalizado, es decir, “[...] a la hora de construir al otro en su dignidad moral, arrinconamos todo lo que tiene que ver con su identidad concreta, todo lo que establece las diferencias [...] pues carecemos de la información necesaria para juzgar si nuestra situación es ‘semejante’ a la del otro”.²³ Esto es lo que sucede en los constructos del ágora, hablan los iguales, el otro no aparece pues no puede dialogar ya que no tiene las bases racionales para hacerlo, en definitiva no cuenta, no existe.

Estos escenarios y sus imaginarios simbólicos son recreaciones que corresponden a una interpretación específica de la igualdad de las intersubjetividades. Por esto mismo, Etxeberria considera que los derechos humanos reclamados desde ellos son representaciones virtuales de la existencia humana como tal.²⁴ No hay lugar para la experiencia detonante y motivadora de las luchas por los derechos humanos: la inconformidad, la resistencia a lo intolerable y la experiencia de la opresión del poder; tales vivencias no son apresadas en los cuadros de concurrentes igualitarios. Dicho de otro modo, cuando los iguales dialogan y argumentan sus desacuerdos, entonces el resultado

²² Cfr. Seyla Benhabib, “El otro generalizado y el otro concreto”, en Seyla Benhabib y D. Cornellia [eds.], *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.

²³ Etxeberria, “Los derechos humanos...”, p. 96.

²⁴ Cfr. Etxeberria, *El reto de los Derechos...*, p. 25.

está garantizado; si las variables son controladas el modelo se cumple y es racional. Pero, ¿qué pasa si aparecen los no convalidados y solicitantes de voz, denunciantes de la simetría que los mantiene sin derechos y en la transgresión efectiva de su dignidad? Sucede que se pone en jaque a esas construcciones teóricas.

Los escenarios de las relaciones simétricas tienen en común no mirar al desigual, perciben que los elementos para cada caso están integrados por personajes que los ejecutan racionalmente. La crítica a estos imaginarios está dirigida a mirar a los que dejaron fuera: grupos y personas que no son los miembros por excelencia de las sociedades igualitarias. Estos son los sujetos que nuestro autor va a mostrar en sus concepciones de intersubjetividad *asimétrica*.²⁵

Los conceptos de simetría y asimetría le permiten a Etxeberria exponer diferentes significados de las relaciones igualitarias y diferenciadas: veamos por qué. La simetría abordada en los escenarios del contrato y del ágora esconde una base de desigualdad, ya que parte de la abstracción de las condiciones reales y efectivas.²⁶ La simetría desde aquí sig-

²⁵ En otra parte de su obra, Etxeberria retomará las teorías de Rawls y de Habermas para incorporarlas en un enfoque hermenéutico e intercultural de los derechos humanos. Del primero tomará la segunda parte de su pensamiento, la del *Derecho de gentes*, y del segundo, las condiciones de una ética discursiva ajustada al plano intercultural (como un momento de la argumentación que forma parte de la hermenéutica restauradora de sentido). Pero todo esto se verá más adelante.

²⁶ La verdad es que no todos los planteamientos que pueden remitirse a este imaginario hacen la misma ocultación de la desigualdad. La más relevante está en el iusnaturalismo clásico y el liberalismo económico, que propone a hombres libres e iguales para intercambiar en el mercado como si tuviesen equivalencia sus libertades reales y sus productos, por ejemplo, fuerza de trabajo por salario, a partir del hecho de que sus participantes se asumen como hombres libres para vender y comprar. El liberalismo igualitario de Rawls y el dialoguismo de Habermas asumen de un modo u otro, en un momento dado, la existencia de desigualdades que deben suprimirse. Pero el esquema simétrico dominante impide que se resalte toda la fuerza heurística que, para la concepción y el ejercicio de los derechos humanos, puede y debe encontrarse en la existencia real de la víctima y el diferente, que pasa así a visualizarse en el mismo arranque del proceso.

nifica un horizonte de acuerdo igualitario, que no permite ver los puntos de partida y de llegada entre los contratantes que fundan el poder, o los hablantes que acuerdan en la plaza pública, no son ni igualitarios ni justos. Este es el concepto de simetría que nuestro autor nunca va a suscribir, porque justifica, o, al menos oculta y arrincona una condición que no ha sido expuesta: la desigualdad de sus miembros al interior de la sociedad y la ceguera para la diferencia de los pertenecientes a otras sociedades o culturas.

Lo que se ha dicho anteriormente, según nuestro autor, ayuda al desvelamiento de las asimetrías que hay que tener presentes en el propio emerger de la reclamación, la concepción, la explicitación y la fundamentación de los derechos humanos, que son de dos tipos, al mantener cada uno de ellos una tensión diferente en relación con la igualdad (el que recelle de la simetría formal y apriórica no quiere decir que no asigne un lugar relevante a este valor decisivo). Por un lado, tenemos la asimetría ejemplificada en la desigualdad sufrida por las víctimas de la violencia directa o estructural, que claman justicia, empujando a una igualdad que se concreta en la superación de la victimación (si cabe hablar aquí de una simetría, tendrá que ser *a posteriori*, como horizonte). Y por otro lado, se encuentra la asimetría encarnada en quienes son culturalmente diferentes y reclaman continuar en su diferencia en condiciones dignas, apuntando de este modo hacia una *igualdad en la diferencia* percibida como valiosa que, por lo tanto, no significa inferiorización.

En este segundo caso se postulará siempre una cierta asimetría, o si se quiere, también pudiera hablarse de simetría *a posteriori*, la expresada en las relaciones igualitarias entre grupos culturales, pero se trataría de una paradójica “simetría asimétrica”. Debe observarse que esta distinción es importante para el análisis de lo que son los derechos humanos: por una parte, emergencia adherida al grito de los oprimidos, por otra, esfuerzo de interculturalidad que incorpora una determinada

transculturalidad. Luego, en las realidades sociales, se trata de una distinción que puede entremezclarse —es lo que pasa cuando se hace al diferente víctima en cuanto diferente—, haciendo la asimetría real particularmente dramática y recordándonos de paso que tampoco en el nivel reflexivo tenemos que contentarnos con el momento del análisis. Es decir, tendremos que superar tal momento imbricando, bajo diversos puntos de vista, los dos referentes de asimetría, para lograr desvelar así todo el alcance de la misma.

A continuación, se descifrá lo que implica, según nuestro autor, el acercamiento a los derechos humanos desde esta asimetría de doble perspectiva.

La intersubjetividad asimétrica

La intersubjetividad asimétrica de la injusticia

La condición humana de opresión es el punto de partida de esta intersubjetividad que no tiene fecha de inicio o desarrollo. En ella la dinámica de los derechos humanos es estimulada por la voz de la víctima, es su vocación comprender el significado del *otro* que padece injusticia, vejación y exclusión, más allá de lo que un código normativo específico de derechos establezca. La intersubjetividad asimétrica es una dimensión que acoge el desacuerdo y el derecho a inconformarse.

Usando categorías ricoeurianas podría decirse que en la historia concreta de los derechos, que como tal es un drama abierto, el personaje decisivo de la misma es la propia humanidad, pero vista no en abstracto sino desde la relación de opresores y víctimas, de dominadores y disidentes, de víctimas y solidarios con ellas.²⁷

²⁷ Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, p. 20.

La hermenéutica restauradora de sentido interpreta al oprimido como un símbolo que desenmascara el incumplimiento de los derechos humanos, desvelando así su verdadera realidad; la comprensión que nos proporciona de ellos no permanece en el nivel de la proclamación.

En esta percepción hermenéutica observamos que los derechos significan una práctica moral porque no es meramente declarativa sino denunciativa, se encuentra vinculada al que alza su voz inconforme por la transgresión de la dignidad, en especial la del *otro*; para esta hermenéutica es tan importante dar voz a la víctima como dársela al que denuncia una vejación.

El discurso de los derechos humanos —dice a este respecto Mongin— fue primero un grito [que era relato y pedía “texto”, añade Etxeberria] de quienes han experimentado su propia humanidad [...] en el fondo de un abismo de deshumanización radical. El discurso de los derechos humanos no es separable de esta experiencia de lo intolerable, de la injusticia, y no podía ser asimilado a la cadena infinita de las reivindicaciones individualistas; no reenvía a la voluntad jurídica de un individuo, sino a la idea por excelencia de un Universal humano que no alcanza a agotarse ni siquiera al borde del precipicio de la muerte.²⁸

La universalidad de los derechos humanos tiene ahora a la víctima como referente principal, reconocido más allá de las fronteras culturales inmediatas. Etxeberria continúa, a su modo, el pensamiento de Ricoeur. Nos muestra la carga ética y reivindicativa de dos relatos profundamente arraigados en las entrañas de la cultura occidental que, sin ser modernos, permiten observar el reclamo de la dignidad de las personas o la empatía con la víctima.²⁹

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 218.

El primer relato es la *Antígona* de Sófocles. Ejemplar en su reclamación contra los poderes arbitrarios, muestra la historia de los derechos desde el disenso a través de un personaje vulnerable porque no tiene ciudadanía y no es varón. En esta tragedia griega, la disidencia no es un derecho como facultad que se posee, sino como “una posibilidad que se conquista, como liberación”.³⁰ Para Creonte, quien representa la autoridad de la ciudad, no hay más obligación que acatar la ley escrita, para Antígona no hay más ley que la moral.

A Antígona en concreto, la exigencia absoluta de obedecer la ley no escrita de sus dioses, le lleva a enfrentarse al tirano hasta morir por ello; ejemplo límite de un ‘espíritu humano que desea la libertad tan desesperadamente que se entrega de manera absoluta a una ley que trasciende toda realidad natural’.³¹

La oposición contradictoria entre ética y derecho es manifiesta en la disyuntiva tajante entre lo que Creonte exige y lo que Antígona debe hacer. Las interpretaciones pueden ser muchas, las evocaciones para los derechos humanos también. Ricoeur, dice Etxeberria, aborda el mito de *Antígona* desde las paradojas del ejercicio del poder, como el lugar de un conflicto trágico entre el lado idealizante de la convicción moral y el lado pragmático del compromiso político; se pone en evidencia la asimetría con la que se han impuesto los derechos en la ciudad.³²

El segundo relato que Ricoeur analizó en sus escritos, y que Etxeberria aplica a los derechos humanos, proviene del *Evangélio* según Lucas (10, 30-37) y pertenece al género de la parábola: el *samaritano*. En su narración se lleva a cabo una metáfora viva con gran potencial revelador: se trata de parábolas que enseñan por imágenes que poseen un itinerario de senti-

³⁰ Etxeberria, *El reto de los Derechos...*, p. 27.

³¹ Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 224.

³² *Ibid.*, p. 228.

do. “Las escenas descritas son muy simples, próximas a la vida cotidiana, pero albergan en su desarrollo un momento paradójico, que viene a convertirse así en lo extraordinario de lo ordinario”.³³ La intriga de esta parábola es importante para el imaginario narrativo de los derechos humanos porque pone énfasis en la dignidad de la víctima, es la manifestación de la asimetría flagrante de quien ha experimentado una vejación. Dice Etxeberria que en ella se puede observar la ruptura con barreras ideológicas, étnicas, espacio-temporales, entre un nosotros excluyente y otro excluido.

Tengamos presente el pasaje bíblico:

Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto [...]. Coincidió que bajaba un sacerdote por aquel camino; al verlo, dio un rodeo y pasó de largo [...]. Pero un samaritano, que iba de viaje, llegó a donde estaba el hombre [...]. Al verlo, le dio lástima; se acercó a él y le vendó las heridas, echándoles aceite y vino; luego lo montó en su propia cabalgadura, lo llevó a una posada y lo cuidó.³⁴

En esta narración aparece la subjetividad asimétrica con la capacidad para preguntarse: ¿quién es mi prójimo? Que es susceptible de ser planteada desde ambos lados de los personajes, desde la víctima, que ha sido rescatada por el *otro* distinto a ella —oficialmente enemigo—, y por el *otro*, que al rescatarle le reconoce como su igual sin mediarles la misma pertenencia cultural. El sujeto es la víctima en su condición de vulnerabilidad: la víctima, resalta nuestro autor con toques levinasianos, no es “el yo nominativo que se rebela”, sino “el *él* acusativo” que nos constituye en sujeto moral al responderle, el otro como rostro que me mira y que hace de

³³ Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, p. 38.

³⁴ *Ibid.*, p. 39.

mí el que tiene que responder.³⁵ El que denuncia a la víctima y le reconoce es el sujeto que se solidariza con el desigual. Esta relación pone en evidencia el reconocimiento desde la asimetría. “En una ‘fenomenología’ de los derechos del hombre así concebida, lo primero, son los deberes de la fraternidad; desde los cuales —en este cara a cara disimétrico— podré luego percibir con más justeza mis derechos”.³⁶

La intersubjetividad asimétrica logra configurar al prójimo que no es el reflejo de sí mismo, y que no es revelado a través de la abstracción reflexiva. Interpretándose en clave política, es la experiencia solidaria que se afirma universalmente porque se desvela desde la víctima, desde el “Sur”.

Se deja leer, dice Etxeberria, como invitación —y usamos una distinción de Ricoeur— a “ver el rostro” no sólo de un “alguien” sino de los “cada uno” sin rostro de las colectividades víctimas de la injusticia, para las que la acogida solidaria sólo puede hacerse a través de mediaciones institucionales.³⁷

Por esta razón, desde la simetría solamente aparece el otro idéntico a mí, el igual con el igual, pero sin el *otro*; no hay lugar para la presencia de la complejidad del distinto, del diferente, del extraño. Pero el *otro* no se muestra en la reflexión ensimismada, sino en la experiencia que interpela, que cuestiona, que conmueve, que trastoca. En consecuencia,

el criterio de realización de los derechos es la víctima: aquéllos se cumplen de verdad cuando se cumplen en ésta [...] afirmar un irrenunciable sustrato ético de los derechos, frente a enfoques iuspositivistas [...] dar a los derechos humanos una universalidad en

³⁵ *Ibid.*, pp. 21 y 22, asimismo, *cf.* Etxeberria, *El reto de los Derechos...*, pp. 28 y 29.

³⁶ Etxeberria, *El reto de los Derechos...*, p. 28.

³⁷ Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 235.

el espacio y el tiempo sugerente pero a la vez problemática, por su tensión con la particularidad histórica, vigorosamente afirmada también.³⁸

Desde aquí se comprende que la experiencia de la víctima es siempre una experiencia espacio-temporal situada culturalmente.

La comprensión de la asimetría de la injusticia a través de narraciones ficticias es completada con la interpretación de narraciones históricas. Es lo que hace Etxeberria al explorar dos acontecimientos que trastocaron las relaciones humanas. Ellos son la Revolución francesa y el Holocausto nazi, involucrados estrechamente con la aparición de los documentos de derechos más importantes en su historia: la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Son dos narraciones especialmente relevantes para el desarrollo de nuestro tema, ya que enseguida trataremos el concepto de ciudadanía. En la primera narración se consuma el trayecto que produjo la ciudadanía moderna, en la segunda se pone en crisis el alcance universal de los derechos humanos en la defensa de la dignidad de todas las personas.

Desde el punto de vista de Etxeberria, la Revolución francesa (*tremendum fascinosum*) puede ser interpretada de múltiples maneras, una de ellas es la que la comprende como el acto fundador que transformó de forma radical las relaciones humanas, vinculado a la simbólica de la indignación, de la defensa de la convicción y del ejercicio de la disidencia. Aquí son las víctimas las que se rebelan victoriosas. Las metáforas a las que remite el acontecimiento, configurado como narración, son: los derechos humanos instaurados por

los revolucionarios [que] “reconocen y declaran” unos derechos que no crean, exponiendo lo que “era ignorado, olvidado o des-

³⁸ Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, p. 23.

preciado”, lo que “es natural, inalienable e imprescriptible”, que debe ser proclamado para que además sea positivo, para que exista en la realidad política.³⁹

En las narraciones revolucionarias hay algo fascinante que, además, por muy mediadas que estén por la contingencia histórica, se pretenden universales. Habrá que ver cómo asumir las diferentes interpretaciones de la Revolución francesa. Según Etxeberria es primordial preguntar: ¿qué permanece detrás de ese acto que cambió el tránsito histórico e instituyó otro?, y para responderla, saca a la luz los riesgos que corre un relato que puede autoinmovilizarse, desapareciendo lo diverso, pretendiéndose sin raíces, o desmarcándose de lo que en algún momento puso en movimiento: la disidencia y la inconformidad. Por lo tanto, la simbólica de la ruptura es innovación pero también puede ser negación de lo diverso y de los vínculos comunitarios, dicho de otro modo, de inmovilismo.

Etxeberria plantea que la comprensión de la Revolución francesa implica considerar los rostros que cobra la simbólica de la fundación del poder: El *Uno* simétrico.

Ser hijos de sí mismos —afirma Barcellona— es el pensamiento oculto que atraviesa la modernidad [...] nada puede ser diverso [...]. Ser hijos de sí mismos, disponer del todo, significa *fatalmente* entregar el poder de disposición a un único señor, a un soberano único: la fijeza, la identidad, el Uno son la imagen del desarraigo de la multiplicidad de las relaciones entre los individuos concretos y la naturaleza, de la destrucción de todo vínculo social y de toda dependencia del otro.⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 26. Etxeberria cita aquí a P. Barcellona, *Posmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta, 1992.

Sólo el *Otro* asimétrico como símbolo de la permanente instauración de horizontes de sentido podrá prevenirnos de estas peligrosas derivas.

Si nos fuésemos por la interpretación simétrica de la Revolución, por el *Uno*, entonces, nos enlazaríamos con una versión cerrada de los derechos humanos, esa es la que Etxeberria ya señaló y que está en la base de las relaciones intersubjetivas simétricas: los individuos aislados que se reúnen para fundar el poder político que elude el conflicto y la historia. La Revolución francesa puede ser, por el contrario, metáfora de la búsqueda y de la lucha que es motivada por convicciones, y no de la victoria de la uniformidad. En este sentido, Etxeberria comprende la Revolución francesa como una narración que en su clave política funda e innova permanentemente; es símbolo de la experiencia disidente abierta a nuevas formas de pensar los derechos humanos, crea narraciones de compromiso con su persecución, protección e innovación.

La segunda narración nos muestra el rostro derrotado de la modernidad, la violencia en extremo que sumergió las luces del mundo moderno en desesperanza y desilusión, la víctima victimizada hasta el extremo. La ciudadanía declarada para todos los hombres por la Revolución francesa es aquí una promesa rota. Los apátridas aparecieron como producto de un Estado nacional que, en su versión *ius sanguinis*, les sustrajo su dignidad dejándoles a merced de la peor batalla contra ella misma: el exterminio.

El Holocausto (*tremendum horrendum*) simboliza la fundación de los derechos humanos “desde ‘el mal’, desde el horror ante la negación más radical de los mismos, desde el recuerdo que es indignación y no conmemoración ferviente, pero que es sobre todo conciencia de esos derechos aplastados como derechos pendientes de las víctimas”.⁴¹ En esta ocasión las dos formas de narración, la ficticia y la histórica, son muy impor-

⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

tantes en la recreación de esta experiencia del horror; todas las narraciones éticas, políticas, psicológicas, étnicas deben conjuntarse para revelar el aislamiento que puede provocar tanto horror y dolor. La asimetría exterminada es el mayor de los riesgos posibles, es el límite para pensar que existen los diversos y los diferentes. No debemos diluir el recuerdo, no debemos olvidar la historia porque sin ella la víctima está perdida. El Holocausto puso en entredicho al sujeto de los derechos humanos y la universalidad de los mismos. La barbarie debe ser detenida y evitada, para no repetirla se crea la Declaración Universal de Derechos de 1948.

A través de las denuncias de las víctimas se recorre el camino de la universalidad de los derechos humanos en su historicidad, que pone en entredicho la universalidad formal proclamada por los derechos humanos asumidos como únicamente modernos. La víctima moderna es una entre otras, existen también las víctimas que no pertenecen al mundo moderno. Estas víctimas son reveladas en la perspectiva histórica que pone de manifiesto lo particular de la generalización de una cultura que ha hecho suya la defensa exclusiva de los derechos humanos. En la denuncia actual, desde la existencia de los oprimidos pertenecientes a otras culturas, se pone en evidencia la generalización dominante de la proclamación de los derechos humanos.

La intersubjetividad asimétrica de la diferencia

La intersubjetividad asimétrica desvelada por la víctima nos lleva a una afirmación de la dignidad que es universal, pero a su vez, profundamente “carnal”, nada etérea, y siempre situada en una particularidad, en la contingencia en la que se produce su victimación. Pues bien, es ahondando en todo lo que puede significar la particularidad del otro como llegamos a la segunda perspectiva de la asimetría, la que tiene que ver con la diferencia que el otro quiere mantener. Lo

que resulta más relevante a este respecto para acercarnos a lo que deben significar los derechos humanos, es, en opinión de Etxeberria, la diferencia etnocultural.

En este caso, como ya adelantamos, la asimetría, por ella misma, no aparece a través de relaciones de dominio, sino a través de relaciones de diversidad identitaria. Es una asimetría que, en cuanto tal, no pretende desaparecer, pero sí ser regulada igualitariamente. La conexión con la anterior asimetría de la injusticia se encuentra en las víctimas que gritan, al apuntar tanto a un universal de dignidad, como a los fundamentos de los derechos humanos, desde horizontes de sentido que se encuentran en sus culturas, como tales, en condiciones particulares. Por otro lado, puede darse el caso, muy frecuente, de que la injusticia concreta que perciben las víctimas más vivamente es justo el no reconocimiento de su diferencia por parte de los que tienen el poder. Es aquí donde se complejiza la problemática: ¿qué relación tiene instaurar entre el universal de los derechos humanos y las particularidades desde las que emerge? ¿Cómo ensamblar los relatos en los que se plasman, todos ellos marcados por la contingencia de las culturas en las que se sitúan, para afianzar la consistencia de una dignidad común?

En opinión de Etxeberria, esta asimetría de la diferencia nos va a empujar a reconocer crítico-empáticamente al otro diferente, a abrirnos a él, y a hacer emerger de ese modo una universalidad de los derechos humanos que se presenta como transculturalidad pluralmente inculturada, vivida en constantes procesos de interculturalidad. Pero preferimos dejar para más adelante la explicación de lo que ello supone.

Derechos humanos y ciudadanía

La pérdida de la condición de ciudadanía a causa del Holocausto dejó en el desamparo a miles de personas a las que se les arrebató la pertenencia a una nación. Los apátridas, aqué-

llos sin la agencia requerida para exigir sus derechos humanos, motivaron la indagación de Hannah Arendt acerca de los derechos para tener derechos,⁴² y la inquietud por si la ciudadanía y los derechos humanos deben ser separados totalmente y para siempre, con el objeto de salvaguardar a éstos como el medio más seguro para la defensa de todos los humanos del planeta.⁴³

En Arendt encontramos ambigüedad en su respuesta, por un lado, sostiene que el despojo no debe repetirse, por otro lado, opina que es el Estado el único que garantiza los derechos humanos. Ahora, en el mundo de la era global han surgido nuevos apátridas como demandantes de derechos: los inmigrantes. Asimismo, aparecen en el panorama otros sujetos de derechos como los grupos étnicos y nacionales, que han vuelto el tema a una necesaria discusión y a un punto en el que no hay marcha atrás. Con el fin de abrir el paso a la propuesta de Etxeberria y para comprender cómo se ha ido configurando la categoría de ciudadanía, desde su relación con los derechos individuales hasta ser decisiva en la

⁴² Citamos parte del pasaje en el que se inscribe la referencia de Arendt: “Este extremo, nada menos, es la situación de la gente privada de derechos humanos. Son privadas, no del derecho a la libertad sino del derecho a la acción; no del derecho a pensar lo que les plazca sino del derecho de opinión [...] Tomamos conciencia de la existencia de un derecho a tener derechos (y eso significa vivir en un marco en el que uno es juzgado por sus acciones y opiniones) y el derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, solo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y no podían recuperar estos derechos debido a la nueva situación política global”. Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 186.

⁴³ El debate sobre si los derechos humanos tienen que ser disociados de la ciudadanía, ha despertado intensos puntos de vista como el de Luigi Ferrajoli, citémoslo: “tomar en serio los derechos fundamentales quiere decir tener el coraje de disociarlos de la ciudadanía: tomar conciencia de que la ciudadanía de nuestros países ricos representa el último privilegio de status, el último residuo premoderno de las diferenciaciones personales, el último factor de exclusión y de discriminación”. Luigi Ferrajoli, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999, p. 32. Y en el otro extremo encontramos la opinión de Alan Gewirth: “[...] los derechos de ciudadanía derivan en esencia de los derechos humanos y no tienen otra última justificación que ellos”. Derek Benjamin Heater, *What is a citizenship?*, Cambridge, Polity Press, 1999, p. 178.

defensa de los derechos sociales, económicos y culturales, elegimos partir de la sobresaliente y criticada obra *Ciudadanía y Clase Social*⁴⁴ de T. H. Marshall. De ella vamos a considerar lo que es pertinente para colocarnos en el umbral de las tensiones entre los derechos individuales y los sociales y entre los derechos individuales y colectivos, e ingresar en la argumentación de nuestro autor.

Marshall definió la ciudadanía así: “es una condición otorgada a aquellos que son miembros plenos de una comunidad”.⁴⁵ Y la dividió en tres partes:

El elemento civil se compone de los derechos necesarios para la libertad individual. Libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religión, derechos a la propiedad y establecer contratos válidos y derecho a la justicia [...]. Por elemento político, el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro investido de autoridad política, o como elector de sus miembros [...]. El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo de bienestar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad.⁴⁶

Marshall afirmó que la ciudadanía, civil y política, se “ha convertido, en ciertos aspectos, en el arquitecto de una desigualdad legitimada”,⁴⁷ puesto que no se puede conservar la igualdad básica sin invadir la libertad del mercado competitivo. Por esta razón, sostuvo que

en el sistema capitalista, las clases sociales y la ciudadanía se han hecho la guerra, pero la ciudadanía resulta destructora de esta división de clases, porque: La justicia nacional y el derecho común

⁴⁴ T. H. Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

para todos tenían que debilitar y, posiblemente, destruir la justicia de clase, y la libertad personal, como derecho universal innato.⁴⁸

Marshall explicó, en su obra, cómo el capitalismo socavó la desigualdad del antiguo régimen feudal y cómo creó la propia: “Por un lado requirió de un hombre libre, libertad que le capacitó para contribuir a su desarrollo; por otro, procreó otra desigualdad, la establecida por la interacción de varios factores relacionados con las instituciones de la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional”.⁴⁹ La clase social ya no feudal sino capitalista encontró en los derechos humanos, civiles y políticos, un apoyo para una nueva desigualdad que sería puesta en evidencia por los derechos sociales y económicos, al revertir los perniciosos efectos de la negación de derechos a individuos agrupados para acordar la fijación de un salario mínimo y una seguridad social.

Las luchas sindicales y laborales consiguieron los derechos sociales que combatieron a la desigualdad social, logros que los derechos civiles y políticos no pudieron obtener sin el desarrollo de una justicia social que el Estado se comprometiera a aplicar. El incentivo que corresponde a los derechos sociales es el deber público del Estado social. Para Marshall, “la ciudadanía democrática [participativa] y el enriquecimiento del estatus de ciudadanía obstaculizan la conservación de las desigualdades económicas, porque les deja menos espacio y aumenta las posibilidades de luchar contra ellas”.⁵⁰

En consecuencia, para este autor, el Estado desempeña un papel predominante en la función que puedan cobrar los derechos humanos; si éstos están al servicio de la desigualdad social es porque son el resultado de un gobierno que se mantiene a distancia de las disputas industriales y de la fijación de salarios mínimos. Pero, en el caso del Estado socialista, la ten-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40.

dencia hacia la igualdad social es producto de la evolución de la ciudadanía sustantiva, que integra los derechos de todos los ciudadanos: derechos civiles y políticos y derechos económicos y sociales.⁵¹

Desde que el sociólogo inglés publicó su obra, hasta las condiciones actuales de la era global, el Estado de bienestar ya no tiene la misma presencia en un ámbito internacional, y la política ya no levanta las expectativas de antaño para proporcionarnos mejores formas de gobierno. Por ello es de gran interés la pregunta que Marshall presentó al comienzo de su escrito y que le permitió el desarrollo de su obra: “¿Sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales de la ciudadanía, es compatible con las desigualdades de clase?”⁵² Resulta pertinente actualizar esta pregunta en los términos siguientes: ¿sigue siendo cierto que la igualdad básica, enriquecida en lo sustancial y expresada en los derechos formales y sociales de la ciudadanía es compatible con las demandas de solidaridad y de los derechos a la diferencia cultural? O como lo hace Seyla Benhabib: ¿cuál es la condición de la ciudadanía hoy, en un mundo de política crecientemente deteriorado?⁵³ O de la forma como Etxebarria cuestiona: ¿cómo puede la condición de ciudadanía acoger en su seno y potenciar la interculturalidad?⁵⁴

Para responder a las preguntas anteriores, en principio, hay que considerar la posibilidad de que la ciudadanía social aplique o sea apta para dar vía a las demandas de los derechos a la di-

⁵¹ Marshall ha sido objeto de un variedad de críticas, entre ellas destacan las que le acusan de concebir el desarrollo de los derechos en forma progresiva, nacional y centrada en la situación de la Inglaterra de su tiempo, como si Irlanda del Norte no existiera o como si en otras latitudes se tuvieran las mismas circunstancias. *Cfr.* Benjamin Heater, *op. cit.*

⁵² Marshall y Bottomore, *op. cit.*, p. 20.

⁵³ Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

⁵⁴ Xabier Etxebarria, “La ciudadanía de la interculturalidad”, en N. Vigil y R. Zariquiey [eds.], *Ciudadanías inconclusas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 91.

ferencia de los grupos étnicos y nacionales. También es pertinente averiguar si este tipo de ciudadanía da lugar a la defensa de las diferencias que quieren mantenerse y que no se identifican con las desigualdades de clase que se perciben como injustas y que se quieren superar. Etxeberria opina que la comprensión plena de lo que es la ciudadanía no la proporciona Marshall con la ciudadanía social, aunque también señala que ésta puede ser relevante, ya que contiene experiencias en las luchas que los oprimidos han entablado y, por ello, puede ser fructífera: “puede sugerir el camino que debe seguirse cuando hay unos grupos que han sido históricamente inferiorizados respecto a otros”.⁵⁵ La tesis que va a defender es que la ciudadanía y las culturas particulares están llamadas a entrar en estrecha relación. Se requiere, pues, de otro tipo de ciudadanía distinta de la social.

La ciudadanía de la solidaridad es una defensa del reconocimiento de la diferencia cultural, de ahí que no se identifique con las desigualdades de clase que fueron confrontadas por quienes obtuvieron la ciudadanía social y económica. La diversidad cultural para Etxeberria tiene que ser considerada de forma integral, es decir, se debe tener presente que si se persigue como ciudadanía es porque se requieren condiciones para remontar la desigualdad que les niega el acceso a los bienes de salud, trabajo y educación; estos bienes deben ser ajustados a sus condiciones culturales y para ello es necesario el fomento de relaciones de diálogo entre las culturas, pues, de otro modo, se tendrá información muy escasa para atender sus necesidades y condiciones en desventaja.

Para confrontar la intolerancia a la diferencia cultural deben darse las condiciones para realizar intercambios respetuosos al interior de cada cultura, de manera que tales condiciones proporcionen legitimidad tanto a la manifestación al exterior de las necesidades propias como a la posibilidad de establecer diálo-

⁵⁵ Etxeberria, “La ciudadanía de la interculturalidad”, p. 98.

gos con otras culturas. Por ahora, es pertinente tener presente dos cuestiones: ¿a qué remiten los derechos de solidaridad? ¿A qué nos conducen? Etxeberria contesta que, según él, a un significado ético-jurídico:

Esto es, ser solidario en este sentido es llevar las cargas de los otros y luchar por sus causas haciéndolas propias [...] vivimos las solidaridades que podemos llamar *orgánicas*, aquellas que experimentamos con quienes participan de nuestra identidad grupal (familia, nación, comunidad de creencias, etc.). Tienen una dimensión positiva que no se puede ignorar: resultan decisivas para construir la identidad de las personas y para ofrecer ciertos marcos de seguridad que todos necesitamos. Pero tienen dos importantes peligros: no reconocer la autonomía de los individuos, diluyendo su identidad en la identidad grupal; y ser solidaridades cerradas, en las que la fuerte cohesión interna se expresa como insolidaridad hacia el exterior. La solidaridad de los derechos humanos deberá enfrentarse a ambos peligros, sin ignorar las ventajas-la necesidad-de las solidaridades específicas.⁵⁶

La solidaridad de la diferencia que se pretende preservar mediante la correspondiente ciudadanía es la abierta, no la meramente orgánica que se remite al grupo y no sale de él. Se debe precisar que tal solidaridad de la diferencia no es equivalente a la desigualdad de clase, es la diferencia como respeto y reconocimiento de su estatus cultural (la desigualdad de clase y la diferencia cultural también pueden ir juntas, ya que es frecuente que los grupos culturales padezcan la desigualdad económica y social). La solidaridad que integra el momento interno y la apertura externa está a favor de la igualdad en la diferencia; esto es, que los individuos de los grupos culturales no deban ser tratados de forma desigual por pertenecer a una cultura, o

⁵⁶ Xabier Etxeberria, "Fundamentación y orientación ética de la protección de los derechos humanos", en F. Gómez [dir.], *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 87.

que carezcan de derechos por ser diferentes del prototipo cultural predominante. Tampoco debe comprenderse la igualdad como condición para obligar a los miembros de una minoría a renunciar a su diferencia cultural, o para negarles la relevancia pública que precisen tener tanto como individuos de ese colectivo como al colectivo mismo. Los derechos de solidaridad son derechos en proceso de definición, proclives a atestiguar la fuerza de la indivisibilidad de todos los derechos humanos. Si se logra el reconocimiento a los derechos de solidaridad dentro de las relaciones políticas y culturales, entonces, se contará con las condiciones favorables para experimentarlos como indivisibles, interdependientes e interculturados.

Así pues, para inculcar una solidaridad en el seno familiar, amistoso o, en general, civil, es necesario insertarla en las relaciones políticas. En estos menesteres es donde aparecen las oportunidades para reunir ética y política, no con el objeto de perder la política como actividad civilizadora o pugnar porque se destruya el espacio de deliberación que significa el diálogo político. No es esta la orientación que vislumbramos en el ofrecimiento de Etxeberria, sino la posibilidad de que la solidaridad no permanezca en el terreno privado (derechos civiles). Sólo así las demandas de un espacio para atender las solicitudes grupales obtendrán lugar en la política y, en consecuencia, efecto público. Es la forma para que el Estado instrumente respuestas consecuentes en la construcción de una nueva ciudadanía. Lo dice así:

Esta solidaridad puede ser vivida de múltiples formas, unas desde las organizaciones de la vida civil y otras —imprescindibles y fundamentales— desde el Estado, que no puede renunciar a sus deberes al respecto, pero en todos los casos deberán ser solidaridades abiertas. Y cuando se habla de solidaridad abierta desde el Estado, no hay que pensar sólo en que sea abierta a todos los ciudadanos que lo componen; debe ser también abierta a la comunidad internacional, pues de lo contrario sigue siendo solidaridad orgánica cerrada. Este es precisamente el reto fundamental para

que la solidaridad se convierta en referente de la dinamización de la realización eficaz de la universalidad de los derechos humanos y de su protección.⁵⁷

Es necesaria, por tanto, una ciudadanía que sí atienda la diferencia cultural, pero sin darle la espalda a las conquistas de la ciudadanía social y liberal. Una ciudadanía que incluya las características de la solidaridad: dirigida a todo ser humano, que se exprese en la igualdad y que no se defina por su imparcialidad abstracta, “sino por su ‘parcialidad’ por el débil y oprimido, o, si se quiere, que persigue la imparcialidad a través de esa parcialidad”.⁵⁸ Como puede constatarse, un concepto de solidaridad entendido, de este modo, puede englobar las exigencias ético-políticas que emanen tanto de la asimetría de la injusticia como de la asimetría de la diferencia.

Respecto a los derechos de la diferencia cultural, Etxeberria propone hacer frente a las tensiones no resueltas en la Conferencia de Viena de 1993, puesto que al mismo tiempo que los derechos humanos se consideraron relativos al contexto cultural, se mantuvieron definidos como inherentes a nuestra naturaleza humana independientemente de la condición histórica, de este modo se prolonga la misma perspectiva esencialista que ya se reflejaba en la Declaración Universal de Derechos de 1948. Por otro lado, no se puede negar que en los diferentes documentos internacionales de derechos se ha tenido la intención de estar a la altura de los cambios para responder a los distintos momentos de las relaciones humanas en conflicto. Sin embargo, es importante que no se olvide que la preocupación por los derechos humanos no culmina en su reconocimiento jurídico, sino con él empieza una serie de cuestiones de otra índole como pueden ser las filosóficas que centran su atención

⁵⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 90.

en planteamientos por el qué y por qué de los derechos humanos, y no por el cómo que es básicamente la pregunta jurídica.

Desde el aspecto jurídico en sí mismo no se da oportunidad para ingresar al problema teórico de los fundamentos de los diversos documentos en los que se reconocen los derechos humanos, es un asunto de la filosofía del derecho y de la ética política cuando se plantean extraer las ideas de lo humano que en la positivación de los derechos humanos se encuentran implícitas, o las justificaciones éticas que les den sustento a las normas positivas. La filosofía interroga críticamente los alcances y limitaciones del ámbito jurídico mismo, ya que esta preocupación es suya. Los ámbitos de lo jurídico y lo filosófico son complementarios y necesarios en la realización de los derechos humanos, señalamiento que no impide que las cuestiones filosóficas tengan sus propios derroteros que se mantienen en planteamientos que puedan dirigir los cambios de las bases jurídicas para incorporar nuevos derechos.

En este sentido, el pensamiento filosófico de Xabier Etxeberria pretende contribuir a la conformación de un proyecto intercultural que no evada u oculte las condiciones desaventajadas o asimétricas de las diversas culturas políticas que acepten dialogar.

Porque es el marco en el que se produce un “círculo virtuoso”⁵⁹ fecundo: la interculturalidad desarrollada plenamente empuja a la gestación de esa ciudadanía compleja; y la ciudadanía compleja, desplegada en sus potencialidades, se expresa como ciudadanía de la interculturalidad, acogiéndola en su seno.⁶⁰

⁵⁹ El círculo hermenéutico o virtuoso significa que no es posible descripción alguna exenta de interpretación a la luz de presuposiciones. Cualquier interpretación que aporte comprensión debe haber comprendido aquello por interpretar. A través de la comprensión —*verstehen*— ingresamos a la tradición, ella media entre el pasado y el presente. Comprender es penetrar el sentido de las formas de vida. Comprender es volver inteligible dentro de un marco de sentido, es a menudo explicar y ofrecer una narración que resuelva adecuadamente un enigma. *Cfr.* A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrotu, 2001.

⁶⁰ Etxeberria, “La ciudadanía de la interculturalidad”, p. 109.

Para mostrarlo, vamos a exponer su revisión histórica y problemática acerca de cómo surge la ciudadanía en la era moderna y el papel del Estado liberal y del Estado de bienestar en la defensa de los derechos; así abordaremos su concepción de ciudadanía intercultural o compleja, tema del apartado siguiente.

II. LOS CONCEPTOS “INTERCULTURAL” E “INTERCULTURALISMO”

HACIA LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL DE SOLIDARIDAD

Las dos clases de ciudadanía, liberal y social, son parte de la concepción del Estado que, a través de un proceso de uniformación cultural, se caracteriza por haber logrado la llamada cultura nacional. Este proceso da constancia de las dos caras de los derechos: se ejercen desde la nacionalidad aunque se prediquen como derechos de todos los seres humanos. Es decir, los derechos humanos son ejercidos sólo por los miembros de adscripción a una nación (como ya lo vimos con Marshall), y Etxeberria recuerda que la supuesta unidad nacional de los estados modernos:

[...] se ha conseguido con frecuencia a través de fuertes dosis de opresión de las minorías nacionales, que se aviene mal con la proclamada remisión identificatoria a los derechos humanos. En tales circunstancias, estas minorías denuncian vivir, por un lado, una opresión —se les hace ser nacionales de una nación con la que no se identifican y, por otro lado, una discriminación— no se les reconoce como grupo nacional en igualdad de condiciones.¹

¹ Xabier Etxeberria, “La ciudadanía de la interculturalidad”, en N. Vigil y R. Zariquiey [eds.], *Ciudadanías inconclusas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, p. 101.

Tengamos presente que en las condiciones actuales se presentan dos fenómenos. Por un lado, observamos que la fuerza de expansión de la economía —el mundo capitalista— utiliza todos los caminos posibles para estandarizar el mercado, inunda a las sociedades de la era global con mercancías y códigos de comunicación uniformados. Por otro lado, tales fuerzas son acompañadas de otras que ejercen grupos culturales y nacionales dentro de los estados y que tienden a la fragmentación política. En algunos casos se puede observar que los grupos étnicos y minorías nacionales con el objetivo de que sus formas de vida y costumbres pervivan, reaccionan imponiendo un blindaje que se convierte en obstáculo para el diálogo con otros grupos y con los estados en los que se encuentran. Asimismo, se observa la falta de voluntad política de algunos estados para solucionar y atender las demandas de grupos étnicos y nacionales, sobre todo cuando éstos últimos exigen el derecho de autodeterminación. Los efectos de ambas fuerzas han trastocado los alcances del Estado nacional tanto al exterior como al interior de sus territorios (en los que la mayoría de ellos son sociedades multiculturales). Desde aquí, los derechos humanos tienen, ahora, el enorme reto de formar parte de las políticas de acercamiento entre las culturas pero sin convertirse en una imposición cultural y sí, en cambio, en un universal intercultural que le dé dimensión de transversal ético.

¿Pero qué grupos han despertado estas preocupaciones tan relevantes para el contexto político de los derechos humanos? En primer lugar, son grupos que sí quieren mantener su diferencia pero no como inferiorización frente a otros grupos más fuertes o mayoritarios (intención que les diferencia de las desigualdades de clase que se perciben injustas); son grupos que pugnan porque su condición sea comprendida, la intención es que la diferencia grupal sea respetada y protegida. Etxeberria los define así:

[...] los colectivos privilegiados para la multiculturalidad son los que reconocemos como “etnias” y “naciones”. La verdad es que no resulta fácil distinguir entre ellos. Suelen indicarse características como éstas: en las etnias la referencia a la genealogía es más relevante; las mezclas culturales son menores, tienen dinámicas más centrípetas, mientras que las naciones pueden tenerlas más centrífugas; la dimensión colectiva de la propiedad y de los derechos está más marcada que en las naciones, que tienden a resaltar más la dimensión individual; por otro lado, en las naciones es decisiva la referencia al territorio propio, mientras que puede haber etnias sin referencias a él (si bien para otras es decisivo, incluso en un nivel simbólico). Con frecuencia la etnia, en sentido estricto, es vista como la etapa previa a la constitución de la nación; en cuyo caso se define a ésta, respecto a aquélla, subrayando (como realidad o como búsqueda) la soberanía política clara, la institucionalización más marcada, la referencia a la soberanía sobre el territorio muy precisa, etc. Pero hay que decir que, con mucha frecuencia, la distinción no es clara en la práctica. Así se tiende a considerar etnias a los pueblos indígenas de América, pero bastantes de ellos se autoconsideran (también) naciones. Y es igualmente difícil clasificar con estas categorías a los pueblos del África negra. Por otro lado, al ser nacionales no se deja de ser étnicos en el sentido de que muchos de los referentes culturales son reasumidos en la nueva configuración [...]. De este modo, los tres tipos de colectivos de la multiculturalidad en su sentido más estricto serían las etnias y naciones en sus propios territorios dentro del estado en que están y los inmigrantes como etnias o naciones situados en estados en los que no están sus territorios propios.²

Pero, ¿acaso no es Occidente una cultura o las sociedades de los estados modernos no son tan culturales como los que ahora demandan un sitio en la sociedad? Efectivamente, lo que sucede es que, dice nuestro autor, al vivir dentro de la cultura mayoritaria o dominante se ha favorecido que no hayamos reconocido, como es la tendencia actual, que todos los grupos

² Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 95, 96 y 98.

humanos son parte de una misma condición: la cultural. Y afirma: “El ‘hecho’ de la multiculturalidad es innegable. Hay unos 5 000 grupos culturales diferenciados [...] unos 2 000 pueden ser considerados como naciones, que están en unos estados que no llegan a 200”.³ O como lo señala Kymlicka:

En la actualidad la mayoría de países son culturalmente diversos [...]. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico nacional [...]. (Suelen darse como ejemplos de países que son más o menos culturalmente homogéneos Islandia y las dos Coreas) [...]. Esta diversidad plantea una serie de cuestiones importantes y potencialmente diversas. Así, minorías y mayorías se enfrentan cada vez más respecto a temas como los derechos lingüísticos, la autonomía regional, la representación política, el currículum educativo, las reivindicaciones territoriales, la política de inmigración y naturalización, e incluso acerca de símbolos nacionales, como la elección del himno nacional y las festividades oficiales.⁴

Ahora bien, si todos los pueblos humanos son grupos culturales y la culturalidad está presente en todos los grupos, ¿entonces quiere decir que existe una base cultural en la misma condición humana? Para opinar sobre estos temas, Etxeberria cita a Geertz⁵ y se auxilia de los puntos de vista de los antropólogos, para sostener que a partir de sus investigaciones exponen al ser humano como un ser cultural: “La cultura, más que agregarse, por así decirlo, a un animal terminado o virtualmente terminado, fue un elemento constitutivo y un elemento central en la producción de ese animal mismo”.⁶ “O, dicho de otro modo, llegamos a ser humanos sólo por esquemas culturales en virtud de los cuales ordenamos y dirigimos nuestras vidas [...] las estructuras culturales no son un plus de la exis-

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ Will Kymlicka, *La ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 13.

⁵ *Cf.*: Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.

⁶ Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 16.

tencia humana, son su condición de posibilidad”.⁷ Los humanos estamos capacitados para vivir en muchas culturas, es la condición de nuestra forma de ser. Lo importante es reconocerlo y no atentar contra la capacidad para la multiculturalidad; la mejor vía es fomentar intercambios sin dominación o sometimiento.

Desde el punto de vista político, es necesario destacar que para cada grupo cultural diferenciado operan en su interior una serie de elementos “institucionales” que fomentan ciertas formas de ser; son elementos que se manifiestan cuando defienden sus rasgos culturales, o bien cuando asumen rasgos de otras culturas. En cuanto a sus relaciones en sentido ético-político, hay un espectro muy amplio que va desde la dominación hasta el pleno reconocimiento de cada uno, que opera también al interior de ellos y que tiene que ver con factores de poder y actitudes éticas. Y en este orden de ideas es que aparece la inquietud por saber si hay culturas más respetuosas de los derechos humanos que otras.

Un sector importante de antropólogos,⁸ nos reporta Etxeberria, ha señalado que no hay criterios superiores para determinar cuál es la mejor de las culturas, ya que “la moralidad se identifica en la práctica con los hábitos socio-culturales aprobados”,⁹ y no con criterios superiores externos a cada una, lo que implica que son inconmensurables o incommunicables. ¿Cómo proponer, frente a tales afirmaciones de relativismo duro, un transversal ético de los derechos humanos, dado que no cabe un acultural universal, imposible desde nuestra ineludible condición de seres culturales? Ciertas defensas inculcadas de los derechos humanos pueden tener como resultado la prima-

⁷ *Ibid.*, pp. 16 y 17.

⁸ En específico menciona “la escuela boasiana: Benedict y Herskovits”. Xabier Etxeberria, “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 353.

⁹ *Loc. cit.*

cía del relativismo cultural, si estos derechos son sólo de algunas culturas y su validez depende de esas culturas específicas. En este caso no hay un criterio para determinar cuál cultura es más apropiada que otra pues son inconmensurables, cada cultura es una cápsula contigua de otra, cada una es válida para sí y no puede valer para otra; no hay criterio común desde el que enjuiciar sus expresiones concretas. Lo que pueda llamarse derechos humanos es entonces el código moral de cada cultura en particular que los afirma y no los derechos universales. El relativismo parte de la aceptación del pluralismo moral interindividual e intercultural reivindicado como valor,

desde ese pluralismo toda propuesta de universalidad tiende a ser vista como una particularidad impositiva, y, por otro lado, parece que sólo podemos salvar la pluralidad si todas las propuestas morales de las personas y las culturas son aceptadas con la misma validez, sin pretender que haya un referente externo a ellas discriminante de su bondad o maldad.¹⁰

Ahora bien, a este enfoque se le pueden oponer serias objeciones. En primer lugar, el relativismo radical sacraliza las culturas, las esencializa como un conjunto de elementos inmóviles negando que las culturas sean procesos e impliquen diferencias internas. Puede aceptarse que las culturas sean complejos holistas, pero tal cosa no significa que de antemano se les adjudique impedimentos para que se realicen intercambios culturales; las culturas no son organizaciones sin ventanas al exterior. La propia condición de que todos seamos seres culturales hace viables

¹⁰ Xabier Etxebarria, "Universalismo ético y derechos humanos", p. 305. Para Kymlicka "el relativismo cultural reduce las relaciones interculturales a asuntos de interés mutuo, en vez de asuntos de justicia. Y esto es precisamente lo que se trata de evitar al discutir sobre justicia social y cambios globales con respecto al medio ambiente". Kymlicka, *op. cit.*, p. 122. Para Giddens: "El relativismo nos niega la posibilidad de hacer lo que sabemos que podemos hacer: traducir de un lenguaje en otro, analizar críticamente las pautas de otras culturas, hablar de conciencia falsa". A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrotu, 2001, p. 162.

estos intercambios, aunque no los haga necesariamente fáciles. Etxeberria acepta que todas las culturas son expresión humana y que todas parten con similares pretensiones de validez porque son manifestaciones de la condición humana. Esto no quiere decir que no haya posibilidad de crear un transcultural ético que tenga u obtenga a los derechos humanos como referentes y, además, que tuviese pleno respeto a sus bases culturales armonizables con ellos. Entre la intraculturalidad, la interculturalidad y la transculturalidad, dice, hay que generar adecuadas imbricaciones, que resultan delicadas pero a la vez fundamentales.

El relativismo paraliza el pensamiento y declara la incapacidad para entablar cualquier intercambio dialógico entre culturas. Pero, entonces, ¿las culturas son trenes cuyas vías son paralelas y no se tocan jamás? Si fuese el caso de que hubiera culturas muy “conservadas” es porque los poderes institucionales de las mismas trabajan intensamente de forma extrema para frenar su propia diversidad, ahogar la crítica y fomentar radicalismos conservadores, ya que “no existen ni culturas ‘puras’, ni culturas sin tensiones ni culturas invariables”.¹¹ Es aquí, en los procesos de inflexibilidad de las culturas, que cobran lugar las características esencialistas: se concibe a la nación-pueblo-cultura como

[...] entidad desde siempre y para siempre, con destino irrenunciable que deben acoger y realizar sus “hijos”, lo que supone, por un lado, ignorar que las naciones son algo “construido” por los humanos, por tanto, contingente y variable, y, por otro lado, relativizar en exceso la autonomía de los individuos que la componen: desde estos enfoques, a la nación pertenecemos por adscripción inevitable, no por elección.¹²

¹¹ Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 29.

¹² *Ibid.*, p. 27.

Etxeberria señala que el relativismo cultural cae en contradicción desde el momento en que pide respeto y tolerancia radical a la existencia de todas las culturas, pues apela finalmente a un principio. Además desde él no se establecen puentes de discernimiento conjunto; tal principio no es fecundo, es conceptualmente estéril. Por esta razón, es mejor poner en perspectiva el relativismo para no absolutizarlo y poder salir de él.

La aceptación de este replanteamiento parece, por un lado, amenazar a esos universales mínimos de que estamos necesitados para la convivencia y la protección de la dignidad. Pero, por otro lado, puede permitir el afinamiento de la universalidad al ser mejor garante de la pluralidad y al desvelar supuestas universalidades que eran en realidad generalización impositiva de una particularidad cultural.¹³

Lo defendible no es ni la universalidad de los derechos humanos en su versión acultural ni el relativismo extremo, sino un universalismo tenue y precisamente por ello consistente, abierto a determinados márgenes de pluralidad, significación e interpretación. Si se persigue un transversal ético inculturado que posea como referente a los derechos humanos, no podrá ser adquirido más que con el acuerdo de las culturas, lo que supone que entre éstas se pueden entablar comunicaciones. Y volvemos a interrogar: ¿tal cosa es posible? Para profundizar la respuesta, nuestro autor se vale de un concepto de cultura con bases ricoeurianas, a través del cual se ofrecen elementos para tender puentes entre las culturas. La cultura está conformada y delimitada por los siguientes niveles:

— el nivel de los instrumentos, entendiendo por tales el conjunto de medios y mediaciones para la producción de bienes. En principio son acumulables y transferibles entre culturas con cierta facilidad. Aunque el crecimiento de ese nivel en la cultura occidental

¹³ *Ibid.*, p. 83.

ha sido tan fuerte —tecnociencia— que tiende a convertirse en ideología que domina los otros niveles;

— el nivel de las instituciones, o formas de existencia social normativas, ligadas a las dinámicas de poder y más difícilmente transferibles entre culturas sin afectarlas seriamente;

— el nivel ético simbólico, el que marca la sustancia de las culturas, y que tiene varias capas, de la más superficial a la más profunda: costumbres, tradición, referentes éticos fundamentales y “visión del mundo”, con mucha frecuencia claramente religiosa. Es el nivel más original y difícil de traducir de una cultura a otra. Es el que nos ofrece el sentido de la realidad y el sentido (deber/felicidad) de la acción humana.

— A estos niveles habrá que añadir explícitamente dos elementos que en cierta medida les recubren, aunque se encuentran también implicados en ellos, muy significativos para los grupos: la lengua y la historia.¹⁴

Esta definición propone que cada uno de esos niveles tenga una articulación con los demás, lo que les permitiría comprender la dinamicidad interna e interdependencia entre ellos, pero no nada más esto, sino al exterior también. Se entrevé que pueden hacerse comparaciones entre tales niveles, pero dentro de ciertos límites. En el estadio instrumental es menos complicado establecer equiparaciones entre una y otra cultura pues se refiere a sectores técnicos. Aún así es delicado el propósito, sobre todo si pensamos que ese rubro pueda llegar a tener tal influencia que, como en la cultura occidental, se convierta en el símbolo más poderoso de una cultura que interpreta, de acuerdo a sí mismo, a las demás culturas como más o menos desarrolladas según su capacidad instrumental.

Respecto a los otros dos niveles, todavía es más delicado intentar una comparación. Por eso dice Etxeberria que podría ser conveniente asumir en cierta medida el postulado antro-

¹⁴ Xabier Etxeberria, “Derechos culturales e interculturalidad”, en María Heise [dir.], *Interculturalidad, creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Ministerio de Educación, 2001, p. 19.

lógico de la incommensurabilidad de las culturas, tomado en su versión tenue. Tampoco podemos enjuiciar aspectos determinados de otras culturas con el soporte de nuestra situación concreta ya que eso es etnocentrismo. Por esto mismo es que postula la necesidad de contar con un referente ético que ofrezca buenas razones para presentarse como universal transcultural. “Pero lo transcultural no es fácil de definir: porque no puede ser a-cultural (eso no existe entre los humanos)”.¹⁵ En este punto nuestro autor, apoyándose de nuevo en Geertz, entiende la cultura como un sistema en interacción de signos interpretables.

Quando nos acercamos a nuestra cultura de origen, aquélla en la que hemos sido socializados, podemos decir que realizamos una interpretación de primer orden. ¿Podemos confrontarnos con culturas que no sean la nuestra? ¿Podemos aspirar incluso a lo que luego definiré como interculturalismo? En principio sí, porque aunque remitan a un universo de significaciones que no nos resulta familiar, desde nuestra común condición de seres culturales que construyen esos sistemas de significación y viven en ellos, podemos acercarnos a interpretar también al otro en su propio universo, podemos “conversar con él”. Pero, por otro lado, tenemos que ser conscientes de que la tarea es complicada. Porque el saber en el que entonces nos moveremos será saber interpretativo, pero de segundo o tercer orden, será interpretación (nuestra) sobre interpretación (del originario). Arte delicado, pues, el de la relación intercultural que quiere ser honesta.¹⁶

En principio, los derechos humanos sólo podrán ser concebidos como un transversal ético si es un universal pluralmente inculturado, si este transversal ético es capaz de establecer contacto entre las simbólicas que representan en cada cultura el respeto a lo humano. Aquí no se apuesta a la universalidad abstracta, tampoco significa imposición y dominio, ni se persigue sólo validez universal dentro de un mismo colectivo, ya

¹⁵ Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 33.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 34 y 35.

que se mantendría la posición relativista, que colocaría en graves desamparos a personas cuando ingresen a otros colectivos o salgan de ellos.

Las relaciones entre los grupos culturales conllevan una serie de factores éticos que deben ser explicitados para la superación del relativismo extremo y del universalismo abstracto. La libertad de elección es un valor que debe ser respetado intraculturalmente; la defensa del bien del grupo no es razón suficiente para transgredirlo ni tampoco para aducir que forma parte de una cultura específica, la occidental, y que por ello sólo es relativa a ella y no a las demás. La propuesta de Etxeberria es que “la autonomía básica puede vivirse con ciertas variaciones culturales, desde una sensibilidad más individualista o más comunitaria, y en esto puede aprenderse de otras culturas”.¹⁷

Para aprender de otras culturas hay que contar con bases intraculturales que lo permitan; es la cultura propia la que nos limita para aceptar al extraño como un igual diferente y la que al mismo tiempo nos hace posible respetar su diversidad cultural. “La autonomía personal es siempre culturalmente contextual. La comunidad no es sólo límite y dificultad para nuestras opciones, que en parte lo es; es también aquello que hace posible que las realicemos”.¹⁸ Por tanto, si la autonomía es un valor al que no debemos renunciar y al que las comunidades deben siempre respetar, entonces ¿los grupos o las colectividades también deben ser respetados como unidades autónomas frente a otras colectividades? Etxeberria sostiene que en esta cuestión las opiniones de Kymlicka “orientan razonablemente bien en el intento de armonizar las libertades intragrupales e intergrupales con las identidades individuales colectivas”; veamos en qué consisten éstas siguiendo el planteamiento referido:

¹⁷ *Ibid.*, pp. 64 y 65.

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

1) no deben imponerse más restricciones internas que aquéllas que sirven para garantizar las libertades de todos, es decir, no deben imponerse aquéllas que pretenden salvaguardar algún rasgo cultural; tenemos derecho a la disidencia, que, por cierto, muchas veces es ocasión de desarrollo y creatividad cultural; 2) existe, en cambio, el derecho de protecciones externas, de restricciones a la intervención exterior, cuando están encaminadas a proteger a los grupos vulnerables del impacto de presiones económicas o políticas foráneas que amenazan su identidad.¹⁹

La preocupación central es que la comunidad debe ser respetuosa de la autonomía individual para estar en condiciones de solicitar que su colectivo sea respetado en su autonomía frente a otras colectividades. Esta forma de relacionar la autonomía del individuo con la autonomía del grupo pretende que se reconozca el derecho público de ese grupo o colectivo, pues sólo de esa forma podrá ser protegida su forma de vida y peculiaridad. Se necesitan políticas de reconocimiento que sean respetuosas de las libertades de los colectivos para fomentar su identidad, siempre en atención al respeto de la libertad de sus miembros para permanecer o salir libremente de cualquier colectivo. Las relaciones entre las culturas con miras a la conformación de derechos humanos como transversal ético, sólo pueden ser pensadas si se incluye en su proyecto el respeto a la autonomía de la persona sin detrimento del reconocimiento del colectivo, y viceversa. Proponer estas bases de respeto exige tener a la vista las posturas éticas opuestas que no favorezcan la convivencia y el reconocimiento entre las culturas, así como las posturas que justifiquen y apoyen la convivencia intercultural, tema que a continuación trataremos.

¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

TIPOLOGÍA ÉTICA DE LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

Para proseguir con el análisis del pensamiento de Etxeberria, hacemos el siguiente planteamiento que nos servirá de guía: ¿Cuál de todas las formas normativas de apreciación de las culturas y de relación entre ellas es la más adecuada para la persecución de los derechos humanos?

Etxeberria señala que la presencia de sociedades multiculturales suscita una diversidad de valoraciones éticas y ofrece una tipología de las formas de apreciación de la multiculturalidad. Con esta diferenciación muestra que hay dos niveles que debemos tener presentes: el primero es el aspecto fáctico, y que no es el objeto de su obra, relacionado con las prácticas existentes y el segundo, que es su preocupación, es el ámbito normativo en el que se justifican y orientan las prácticas efectivas. Según este autor, las relaciones entre las culturas pueden clasificarse de la manera siguiente:

Raci(al)ismo y xenofobia

Cuando las relaciones con los grupos culturales son de dominio se observan tres variables posibles: explotación, marginación o segregación y exterminio; en los tres casos la justificación normativa se concreta en el *racismo* y la *xenofobia*.²⁰ El Raci(al)ismo²¹ y la xenofobia son valoraciones de las sociedades multiculturales a partir de las creencias de que existen razas superiores y que se manifiestan en sus culturas y, por lo tanto, deben dominar a las inferiores que no son mejores que las superiores. Ocurre un desplazamiento de significación, del racismo a los individuos a la justificación de la segregación y de la exclusión de las culturas y, como consecuencia, la prác-

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ Etxeberria menciona que el término lo toma de Todorov, *loc. cit.*

tica de la xenofobia. Estas valoraciones y creencias no sólo sirven para orientar políticas en contra de la reunión democrática y respetuosa entre las culturas, sino para ser ejercidas en la vida diaria por las poblaciones que reciben a grupos de inmigrantes y a los que valoran como inferiores para ser objeto de sometimiento, dominación o marginación.

Asimilacionismo

Si en las relaciones entre culturas se practica un dominio a través de la absorción de una a otra, se dice que la voluntad que la orienta es el *asimilacionismo*. Una cultura asimilacionista tiende a adquirir a otra cultura ya sea por la fuerza o por el convencimiento. Es común observar que los estados practican en alguna medida las dos fórmulas; con mecanismos públicos apoyados en la ley se impone la incorporación a la fuerza y, por otro lado, se realiza la persuasión con múltiples estrategias, entre ellas la instrucción escolar. En la historia de los derechos humanos el asimilacionismo ha sido practicado para “evangelizar” o “civilizar” a otras culturas. El asimilacionismo que no respeta los trayectos históricos de las culturas —lo que significa que será asimilacionismo parcial e inculturado— no podrá incorporarlas totalmente a aquello que plantea que sea asimilado. Esta es la historia de la asunción de los derechos humanos en ámbitos no occidentales o en sociedades menos desarrolladas económicamente en las que nunca acabó de cuajar su modelo de cultura ejemplar, pues no respetó las diferencias históricas y culturales. También puede darse una asimilación voluntaria, y el sometimiento cobrará otra manifestación, pero habrá que observar cada caso.

Multiculturalismo

Si en las sociedades las culturas son yuxtapuestas, es decir, que saben unas de otras pero sus contactos son escasos o no centrados en lo que se considera culturalmente más definitivo, se dice que su ideal normativo es el multiculturalismo. El multiculturalismo en sentido estricto se dice que abarca las políticas de la diferencia que aceptan la existencia de grupos culturales, permitiendo que tengan sus propias formas de vida en sus propios espacios. Los alcances de esta postura normativa se traducen en aceptación, en tolerancia. Sus límites están determinados porque no hay fomento al intercambio que implique un conocimiento de las diferencias entre una y otra cultura, no hay impulso de comunicación y diálogo para la retroalimentación y mutuo conocimiento. Lo decisivo aquí es el respeto en la distancia.

Interculturalismo

El interculturalismo es un nuevo modo de apreciar el fenómeno multicultural, va más allá del respeto a la presencia de otra cultura. El diálogo es su valor decisivo porque supone capacidad para abrirse a la diversidad. El contacto entre las culturas no es de tolerancia sino de intercambio, lo que es valorado como enriquecimiento de la misma culturalidad. La interculturalidad no sólo reconoce que las culturas presentan valores sino también pueden presentar disvalores, a los que hay que tener presentes para que el intercambio, que en ese momento se hace mutuamente abierto a la crítica, no se vea afectado o truncado.

Mesticismo

Por mestizaje se entiende la fusión de grupos culturales de la que se obtiene una cultura síntesis, y tiene dos sentidos: el sentido fuerte es la cultura mestiza cuyos objetivos son la igualdad, la paz y la riqueza cultural compartida, expresada como una unidad. El sentido tenue se refiere a los préstamos entre culturas, para seguir manteniendo las culturas particulares. Etxeberria emplea el término en su sentido liberador que confronta el racismo y la fobia con la mezcla y su riqueza. El mesticismo es el extremo opuesto a la xenofobia y al racismo, cuando se concibe como tenue, muy cercano al interculturalismo que es la posición ética más cercana al diálogo entre las culturas diferentes. En realidad, todo interculturalismo real sufre cierto mestizaje.²²

El mesticismo en su sentido radical (esto es, la opción ético-política por crear una única cultura mestiza mundial) se encuentra con dificultades porque aparecerán tendencias al dominio de algunas culturas, lo que debilitará las dinámicas que puedan fomentar la riqueza de la diversidad. Sobre todo, vista la condición humana, el mesticismo se muestra como proyecto que no considera la diversidad y toda supuesta unidad cultural se fragmentará en pluralidad (como seres en tribus que somos, como dice Walzer).²³

De estas posturas éticas, el mesticismo parecería que es la valoración ética más incluyente, para nosotros lo es el interculturalismo con mestizajes tenues. Aquí observamos la aportación más importante de Etxeberria, sobre todo cuando la define como la capacidad para aceptar a la otra cultura no sólo en coexistencia sino para la convivencia, sin mera distancia como en el multiculturalismo, sino con acercamientos fructífe-

²² *Cfr. Ibid.*, pp. 40-54.

²³ *Cfr.* Xabier Etxeberria, Eduardo Ruiz y Trinidad Vicente, *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, San Sebastián, Alberdania, 2007.

ros. Es la propuesta con mayores retos, y podemos observarlo en sus palabras siguientes:

Si en el multiculturalismo la palabra clave es respeto, en la interculturalidad la palabra clave es el diálogo. La interculturalidad reasume en parte el multiculturalismo, en el sentido de que para dialogar hay que presuponer respeto mutuo y condiciones de igualdad entre quienes dialogan. Lo reasume también en el sentido de que para dotarse de la consistencia que se necesita para entrar en un diálogo creativo, todo colectivo cultural necesita cierta separación (relativa), esto es, el cultivo de sus rasgos definitorios propios en ámbitos e instituciones específicas. Pero a diferencia del multiculturalismo, desde la interculturalidad se propugna específicamente el diálogo y encuentro entre culturas, porque es visto como vehículo de desarrollo creativo de las culturas que se implican en él y como expresión de la solidaridad entre ellas. La interculturalidad no precisa sólo de las condiciones antedichas de respeto mutuo y de igualdad de circunstancias sociales, precisa también que los grupos implicados se reconozcan recíprocamente capacidad de creación cultural, que reconozcan que ninguna cultura realiza plenamente las posibilidades de ser humano y que todas aportan posibilidades dignas de ser tomadas en cuenta. Como diálogo que es, no pretende fundirse con el otro en una única identidad, pretende reforzar creativa y solidariamente las identidades específicas de los que dialogan, desde la interpelación y desde la incorporación inculturada –esto es “digerida” y en cierto sentido transformada por el marco cultural propio– de elementos proveniente de las otras culturas.²⁴

El interculturalismo en sentido ético es el ideal normativo que orienta al desarrollo político del Estado y los derechos humanos como indivisibles e interdependientes, a la vez transculturales e interculturados. Sus valores son: respeto y reconocimiento mutuo entre las culturas, apertura al aprendizaje mutuo, condición de igualdad social, solidaridad, fraternidad y

²⁴ Etxeberria, “Derechos culturales e interculturalidad”, pp. 18 y 19 y “La ciudadanía de la interculturalidad”, p. 107.

libertad. Además, tales valoraciones no pierden de vista el contexto, ya que la interculturalidad no puede llevarse a efecto si no es desde una situación concreta. Las valoraciones éticas tienen que estar enlazadas a las teorías políticas para dimensionar la protección y la aplicación de los derechos humanos lo más profunda y amplia que las circunstancias permitan. Por esto es importante revisar qué Estado puede llevar a cabo el interculturalismo.

ESTADO E INTERCULTURALIDAD

El interculturalismo apoya la concepción de un Estado para el pleno reconocimiento de los derechos a la identidad y de autogobierno de los grupos culturales, que sería un Estado pluriétnico y plurinacional acorde con su propia diversidad; es decir, que se compromete a incorporar las demandas justas de los grupos culturales con el diseño de respuestas que las atiendan. Es importante mencionar que no cualquier grupo cultural tiene que ser aceptado en la construcción de políticas públicas. En este aspecto Etxeberria es muy específico al anotar que un grupo cultural

sólo podrá ser aceptable si se muestra que la cultura en cuestión es compatible con los elementos sustantivos de la democracia y los derechos básicos de las personas, y con una proyección solidaria hacia el exterior [...] La interculturalidad responde a un derecho –al que desarrolla en una determinada dirección–: al derecho de las personas a modular su identidad con la referencia, entre otras, a la identidad cultural que, por eso, se tiene derecho a proteger.²⁵

De esta relación entre el Estado y los grupos o colectivos culturales se obtiene la ciudadanía intercultural o compleja, misma que se concibe para formar parte de las decisiones políticas.

²⁵ Etxeberria, "Derechos culturales e interculturalidad", pp. 21 y 29.

Por tanto, ¿cómo afrontar desde el Estado los retos anteriores?, ¿cuál de todos los Estados posibles es congruente con la interculturalidad (el interculturalismo)? Etxeberria afirma que una primera propuesta que puede observarse en el clima teórico de la era global es la creación de un Estado mundial. Esta propuesta es defendida por varios autores, entre los cuales Etxeberria destaca a Parekh y Waldron,²⁶ quienes sostienen como tesis principal que la comunidad de estados tiene que ser desbordada si se quiere estar a la altura de las nuevas condiciones económicas y en “coherencia con el modelo de no discriminación”.²⁷ En correspondencia a esta forma estatal, la ciudadanía también sobrepasa los límites de la identidad nacional y se convierte en cosmopolita. Este Estado tendría que ser libre de referentes culturales particulares y, por ende, convergente de un individualismo estricto que apoye la desaparición de políticas culturales públicas; es decir, se desentiende de todo compromiso grupal y colectivo.²⁸ Como señala Etxeberria, entendida en sentido estricto, la ciudadanía cosmopolita es congruente con la desaparición de estrategias colectivas para el sistema educativo, de salud pública y el uso de una lengua, en la medida en que están culturalmente marcadas, precisamente para rebasar lo nacional. La respuesta que se puede obtener para las reclamaciones de los grupos culturales a sus derechos a la diferencia y de autonomía, es que el Estado mundial no tiene que ver con ellas, “porque desaparecen [del ámbito público] los grupos que podrían reclamarla”.²⁹ En esta línea, Waldron propone el respeto a los grupos diferentes, pero en la estricta perspectiva de la no discriminación, sin acción afirmativa ni protección externa de ningún tipo: “estos grupos deben

²⁶ *Cfr.* Xabier Etxeberria, “El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *Derecho de autodeterminación y realidad vasca*, Vitoria-Gasteiz, Eusko Jaurlaritza, 2002.

²⁷ *Ibid.*, p. 326.

²⁸ *Cfr.* Etxeberria, “La ciudadanía de la interculturalidad”.

²⁹ Etxeberria, “El derecho de autodeterminación...”, p. 329.

defenderse solos. Frente a una comunidad de personas insertas en una determinada vida orgánica común apuesta por una colectividad de *individuos* en sentido fuerte”.³⁰ Por lo que, para nuestros intereses, apunta Etxeberria, este Estado mundial es poco convincente y conlleva el riesgo de imponer una indiferencia cultural pública que fácticamente tenderá a ser uniformada lo cual, al final, constituye otro tipo de cultura, pero sin respuestas ni compromisos con las demandas de las sociedades multiculturales.³¹

Etxeberria afirma que autores como Habermas proponen un Estado posnacional en el que la cultura pública promovida sea una cultura política común, correspondiente al respeto a los derechos humanos y reconocidos en la Constitución. Los miembros de este Estado son poseedores de una ciudadanía desincorporada de la nacionalidad; las diferencias culturales son aceptadas en tanto pertenecen al ámbito de la libertad privada y no como derechos colectivos en sí mismos. El patriotismo constitucional es la base cultural de este Estado posnacional, pero como señala Etxeberria, recordando matizaciones del propio Habermas, cualquier cultura así se llame posnacional es étnicamente modelada, porque se comparte una particular forma de vida.³² En consecuencia, si se dice que desaparece la cultura nacional, aparecerá otra en su lugar, y desde ella se contemplarán las diferencias culturales. Esta propuesta no resuelve las demandas de los grupos mencionados ya que los derechos de autodeterminación, por ejemplo, que se exigen desde un territorio y una cultura específicos, son considerados opuestos al ideal de desaparición de la pluralidad etnonacional en la cultura política común. En esta postura no se encuentra un tratamiento de los apremios de los derechos de solidaridad interna pública de las sociedades que componen

³⁰ *Ibid.*, p. 330.

³¹ Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 81. Etxeberria ofrece un estudio muy detenido en “El derecho de autodeterminación...”

³² *Cfr.* Etxeberria, “La ciudadanía de la interculturalidad”, p. 101.

la multiculturalidad, ni los retos de desarrollarla en solidaridades abiertas.³³

La tercera propuesta de Estado sí percibe las diferencias grupales tanto en el ámbito público como en el privado. Dentro de este último caso:

Hay grupos que pueden necesitar únicamente que se les reconozca la autonomía como asociación de individuos con iniciativa propia en la sociedad civil, que persigue determinados objetivos. Son grupos que deben reclamar autonomía “privada” [...] debe aplicarse a ellos el esquema moral de la no discriminación y el respeto.³⁴

Estos grupos pueden llegar a requerir asistencia social sin traspasar ni la ciudadanía civil ni la social. No necesitan un reconocimiento específico como derecho a la diferencia o derecho de autodeterminación, sino que son elecciones individuales, como las asociaciones civiles de profesionales, deportivas, religiosas, etcétera.

Por otro lado, se encuentran los grupos que sí requieren de atención diferenciada pública para mantenerse como grupos identitarios como tales, por ejemplo, los pueblos indígenas y las minorías nacionales, que no encuentran satisfacción a sus demandas en los derechos individuales, pues éstos no están capacitados para incorporar su situación diferenciada. Son grupos que: “deben tener cierta autonomía ‘pública’, deben ser reconocidos —como colectivo— como referencia significativa para la propia organización político-social del estado, o tener al menos un cierto impacto público”.³⁵ Y persiguen reconocimientos públicos para proteger su lengua, costumbres y reconocimientos oficiales que les proteja de los atentados exteriores a su grupo. Desde esta aceptación, dice nuestro autor, cobran notoriedad dos maneras de argumentar:

³³ Cfr. Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, pp. 116 y 117.

³⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁵ *Loc. cit.*

En la primera manera, sin negar las peticiones de los derechos de solidaridad para ser apoyados por políticas públicas específicas, el centro sobre el cual gira la gestión de estos derechos diferenciados es la autonomía personal.³⁶ Se sostiene que al conformarse la autonomía personal se parte siempre de referentes culturales, por lo que ella misma para poderse desplegar requiere tanto del reconocimiento de sus derechos culturales como de la protección de los contextos vitales situacionales en los que se desarrollan esas formas de vida culturales y de la autonomía personal. Además, se debe estar en condiciones de libertad para pertenecer al colectivo, es decir, ser parte de un grupo cultural significa armonizar su libertad personal de elección y de adscripción a ese grupo. Por esta razón, debe haber un derecho de salida de la comunidad o grupo cultural, ya que es básico el respeto a la libertad individual. Estas ideas provienen de Kymlicka (quien ofrece el término de ciudadanía diferenciada), y según Etxeberria deben ser completadas con atención a las críticas que se han suscitado del lado de los comunitaristas, quienes, por ejemplo, acusan de uso instrumental de la cultura, pues no se permite que se aprecie el valor que ella tiene en sí misma.³⁷

En la segunda manera se ofrece el reconocimiento a las diferencias culturales más allá de un derecho individual, se concibe a la cultura como valiosa en sí misma “a pesar de sus enormes defectos y excesos que puedan llegar a manifestar.” La condición cultural es el elemento primordial en la construcción de la identidad personal (lo que asume Kymlicka). También se arguye que el reconocimiento cultural es valioso porque protege la cultura y asegura el derecho a experimentarla de las generaciones por venir. Esta idea, apunta Etxeberria, es cercana a la propuesta de Ch. Taylor, quien sostiene que es fundamental el reconocimiento a la pertenencia cultural, pero ad-

³⁶ *Cfr.* Etxeberria, “La ciudadanía de la interculturalidad”.

³⁷ *Loc. cit.*

vierte que siendo un punto de vista valioso y pertinente, tiene que valorarse con mayor detalle si es que conduce a excesos en detrimento de la libertad personal.³⁸

Ambas maneras se pueden relacionar coherentemente hacia la diversidad cultural, para contribuir a la conformación de la ciudadanía intercultural, afirma: “de lo que se trata es de regular muy afinadamente la relación entre derechos individuales y colectivos por un lado y la relación entre grupos por otro”.³⁹

Con relación a los grupos de inmigrantes y a su derecho a la diferencia étnica en el país receptor, Etxeberria sigue en lo fundamental a Kymlicka, aunque abriéndose más que éste a la interculturalidad. Etxeberria sostiene que la integración política y social de los grupos de inmigrantes debe ser protegida, considerando la especificidad de cada grupo para asegurar su identidad e integración, con el reconocimiento de derechos poliétnicos.⁴⁰ La ciudadanía para la interculturalidad tendrá que integrar factores que han sido confinados al ámbito privado (sobre todo cuando son “los de los *otros*”) para que sean parte de la vida pública, y se allanen las limitaciones de la ciudadanía liberal y social. Más que una ciudadanía diferenciada, la ciudadanía para la interculturalidad es una ciudadanía compleja; nuestro autor acepta el término de identidad compleja de Walzer, porque es sugerente para articular desde la ciudadanía todas las diferencias que se presenten entre los miembros de las sociedades multiculturales.⁴¹

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Cfr. Ibid.*, p. 104.

⁴⁰ *Cfr.* Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 120.

⁴¹ *Cfr.* Etxeberria, “Universalismo ético y derechos humanos” y “La ciudadanía de la interculturalidad”. Una idea semejante la encontramos en J. Rubio Carracedo: “No es suficiente reconocer la identidad cultural, sino que se articule una política concreta y efectiva de reconocimiento y promoción de la misma [...] debe promoverse eficazmente una política de intercambio étnico cultural [...]. No basta la ciudadanía multicultural; hay que llegar a la ciudadanía compleja”; J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano, *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000, p. 30.

El Estado pluriétnico y la ciudadanía compleja son los medios políticos para que los derechos humanos puedan desplegarse y ejercerse interdependientemente. Esta propuesta filosófico-política es lo que Etxeberria llama interculturalismo, que tiene que ser vista también desde su perspectiva hermenéutica.

III. LOS DERROTEROS HERMENÉUTICOS DE LOS DERECHOS HUMANOS

DERECHOS HUMANOS Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Etxeberria analiza su propia concepción intercultural de derechos humanos frente a las perspectivas de filósofos políticos como Walzer y Rawls. El primero de estos autores tiene contribuciones muy importantes, por ejemplo, afirma que los criterios de interpretación para determinar la justicia de una acción provienen de las percepciones internas de las culturas. Cada cultura elabora y aplica sus propias visiones de lo justo o injusto, así cuando se juzga una acción no se realiza por la intermediación de principios más amplios fuera de ellos como lo serían los derechos humanos.

Ciertamente los individuos poseen derechos no sólo acerca de la vida y la libertad, pero éstos no son resultado de nuestra común humanidad; son resultado de una concepción compartida de los bienes sociales: su carácter es local y particular.¹ Es decir, había que distinguir derechos universales por un lado —mínimos— y derechos culturales específicos por otro.²

¹ Michael Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993, p. 13.

² Xabier Etxeberria, "Universalismo ético y derechos humanos", en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano [eds.] *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.

El primer derecho que se reclama es el derecho a la pertenencia cultural y es en ella donde se encuentra la fuente de cualquier código de derechos y deberes. A esta inevitable pertenencia cultural, Walzer la menciona como la condición tribal del hombre que marca cualquier intención de un derecho universal, ya que no es posible abandonar la particularidad. Tal idea nos remite nuevamente al relativismo del que se ha querido salir, pero Walzer tiene su respuesta: una especie de código moral mínimo universal, que contiene la prohibición del asesinato, el engaño y la crueldad flagrante. Su propuesta más depurada la encontramos en su obra: *Thick and Thin*, de la que parte Etxeberria para ubicar su propia orientación.³ Walzer distingue entre derechos y deberes universales y derechos y deberes culturales, porque el punto de partida es su código particular, éste es la base de la justicia, y para formular un universalismo de derechos propone el proceso que decanta las constantes repeticiones de rasgos locales. De tal forma, las reiteraciones que se presenten proporcionan unos derechos universales mínimos. La obtención de un derecho universal por reiteración de deberes y derechos permite dejar de lado el universalismo abstracto que se ha venido imponiendo como derechos humanos. El universalismo construido así es un minimalismo que sirve de referente crítico a la moralidad local que tiende a centrarse en ella misma. Según la interpretación que realiza Etxeberria del enfoque de Walzer, los referentes que éste acepta como reguladores, que han sido obtenidos por una aceptación muy amplia y que la ONU propuso como crímenes de Estado, son los siguientes: no a la esclavitud, *apartheid*, genocidio, tortura, desapariciones forzadas, ejecuciones. Y su propuesta culmina en dos principios

³ *Ibid.*, p. 315; Xabier Etxeberria, “La tradición de los derechos humanos y los pueblos indígenas: una interpelación mutua”, en M. Berraondo [coord.], *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 79.

que Etxeberria formula así: “No toques a nadie sin su consentimiento. No impidas a alguien expresarse”.⁴

Además, concuerda con que estos principios son rectores de las relaciones entre los estados y los derechos humanos, pero se distancia de esta propuesta por varias razones, entre ellas, porque no está de acuerdo con Walzer en obtener unos derechos universales meramente a través de reiteraciones. En la concepción de Etxeberria se pretende un transversal ético y no un referente fáctico como el de Walzer, pues el proceso para obtenerlo sigue una propuesta ética de principios y valores fundamentales para interpretar las relaciones humanas con mucha más intensa cohesión en torno a los derechos.

Etxeberria tampoco coincide con Walzer porque si la reiteración es el máximo tribunal para decidir los máximos mínimos (o principios comunes), ¿cómo diferenciamos cuando no sean respetuosos de la dignidad humana? La respuesta de Walzer es que acepta un universalismo de reiteraciones pero no de dominaciones, como lo trató de establecer mediante los principios arriba mencionados. Pero para Etxeberria la defensa de los derechos humanos universales no es suficientemente profunda, pues en cada cultura hay tendencias opresoras dominantes y si no hay un criterio superior externo a ellas para evaluarlas y la base última son las particularidades, entonces, la posibilidad de rechazar una reiteración mayoritaria que se distancie de los principios ya propuestos se pone en riesgo, lo que puede conducir a límites peligrosos. El papel protagónico lo tiene aquí el procedimiento: las reiteraciones, que es el máximo criterio para conseguirlos. Etxeberria propone que se tenga presente esta perspectiva de Walzer, ya que ciertamente contribuye a la búsqueda de posibilidades interculturales de los derechos humanos, pero en conjunción con otros puntos de vista, con el fin de conformar una teoría más comprensiva y fundamentada de los derechos humanos.

⁴ Etxeberria, “La tradición de los derechos...”, p. 79.

De aquí que Etxeberria se introduzca en el pensamiento de John Rawls, de quien va a considerar su conferencia para la Oxford Amnesty de 1993, intitulada “El derecho de gentes”.⁵ Rawls se propuso tratar las relaciones internacionales y no las individuales liberales como en su obra la *Teoría de la justicia*. Distingue tres casos en el proceso constructivista del derecho de gentes, cuyo panorama de acción es el internacional conformado por: la sociedad democrática cerrada, o la sociedad doméstica, las sociedades liberales en su conjunto, y las sociedades jerárquicas bien ordenadas. En esta ocasión Rawls no impone a todos los estados un comportamiento liberal ni exige que lo sean para formar parte del derecho de gentes, de ahí que separe los derechos que se obtienen en las sociedades liberales de los que provienen de la conjunción de las sociedades liberales y las jerárquicas. Esta es la forma que encuentra Rawls para avanzar en la construcción de un acuerdo de derechos compartidos y, por ende, lo que exigió para las sociedades liberales que era el velo de la ignorancia, ahora, para las jerárquicas no lo puede exigir. Las sociedades jerárquicas no hacen abstracción de sus condiciones diferenciales, caso contrario de las liberales que postulan una condición igualitaria, recuérdese la idea del contrato social. Rawls divide su teoría en dos etapas, en la primera encontramos dos momentos: el que opera entre los estados liberales que sí parten de la justicia como equidad, y en el que se obtienen acuerdos de justicia.

En la segunda etapa también hay acuerdos pero desde las sociedades jerárquicas bien ordenadas, que sin ser liberales presentan las características siguientes: son pacíficas, tienen un sistema jurídico en el bien común, y son respetuosas de los derechos humanos fundamentalmente mínimos; es decir, derecho a la vida, derecho a la libertad frente a la esclavitud y frente

⁵ Cfr. Xabier Etxeberria, “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos” en Xabier Etxeberria *et al.*, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos en su cincuenta aniversario. Un estudio interdisciplinar*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

a la ocupación armada, derechos a la propiedad personal y la igualdad formal; libertad de asociación, libertad religiosa y libertad de conciencia, derecho a emigrar y derecho a que la jerarquía sea consultiva.

En los derechos internacionales el sujeto es el Estado y no las personas o los individuos, de este modo existen dos categorías de derechos: el derecho de gentes, que es válido tanto para las sociedades liberales como para las jerárquicas, y los derechos constitucionales de sociedades democráticas tanto individualistas como asociacionistas. Según Rawls, su propuesta de derechos dividida en dos categorías le permite no fincarla en ninguna teoría filosófica iusnaturalista y, asimismo, no perder la concepción de ciudadano como el individuo libre e igual ante la ley, al mismo tiempo que la reúne con la idea de persona adscrita a una comunidad jerárquica que no es la de ciudadano.

Esta teoría de Rawls, opina Etxeberria, más que responder a una teoría ideal de derechos de gentes y humanos, está ligada a un realismo conformista. Y sin concordar con este pensamiento no deja de exponer sus cualidades, una de ellas es la capacidad de poner a prueba los supuestos liberales contractualistas y constructivistas; también es una corrección crítica de los excesos comunitarizantes, incluso en sociedades bien ordenadas. Etxeberria expresa su inconformidad así:

Me resisto a aceptar que los derechos humanos sean situados en el marco de las relaciones justas entre los estados, y no en aquello que nos debemos los humanos como humanos. Rawls está buscando un mínimo común denominador de las sociedades razonablemente bien ordenadas y rehuye fundar los derechos en ideologías culturalmente particulares. Por mi parte, cuando hablé de “salvar la intención iusnaturalista”, hablé en cambio de lo que puede interpretarse como la búsqueda de la coincidencia en los “máximos morales” (aunque bajo otro punto de vista sean mínimos fundamentales), de la necesidad de estimular interculturalmente la emergencia de las notas más humanizantes de las dimen-

siones ético-simbólicas de las diversas culturas, algo que puede tener diversos nombres (expresarse desde diversas ideologías), y que en la cultura occidental hemos llamado dignidad. El lenguaje y los símbolos, y con ello la “coloración” del contenido al que apunta, puede variar, pero esbozando a la vez al núcleo en el que fundar la universalidad de los derechos, lo que el Secretario General de las Naciones Unidas llamó en la Conferencia de Viena “lo humano irreductible de los derechos humanos”.⁶

Cuando Etxeberria afirma que hablar de los derechos humanos como derechos universales significa dirigirse a lo humano irreductible, observamos que si bien le es necesaria la filosofía política para dar cuenta de este concepto, porque conlleva implicaciones iusnaturalistas, también le es insuficiente, ya que el concepto de lo humano irreductible requiere de una fundamentación hermenéutica. Así pues, pasemos en lo que sigue a esta interpretación y a la estructuración de sus categorías conceptuales.

LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA HERMENÉUTICA DE LA RESTAURACIÓN DE SENTIDO

Para Etxeberria, a diferencia de algunos filósofos políticos, los derechos humanos tienen que ver con un modo de ser del humano y no con un proceso deliberativo; más bien son las dos cosas. Su punto de partida es la idea de que la universalidad de los derechos humanos se encuentra encarnada en las culturas y el principio que la orienta es la convicción de lo que no debe ser transgredido, porque dañaría gravemente la justicia que nos debemos en cuanto humanos; a esa orientación y búsqueda Etxeberria le llama “lo humano irreductible”. Según nuestro autor, la Declaración Universal de 1948, que está fincada sobre la idea de dignidad humana moderna e ilustrada, es con-

⁶ *Ibid.*, p. 383.

vocada para formar parte del transcultural ético en la medida en que sea capaz de dialectizarse con otras comprensiones de dignidad,⁷ puesto que lo que se persigue es un universal abierto a las particularidades transculturales, lo cual requiere hacer un ejercicio de hermenéutica fina y de interpretación dialógica. La finalidad de esta visión intercultural es que se puedan explorar nuevas maneras de ajustar los derechos humanos a ciertas realidades que en apariencia no tengan relación, o que sean muy particulares. Por ejemplo, el artículo 24 de la Declaración de 1948 y el artículo 7 del Pacto de Derechos Económicos Sociales y Culturales de 1966 dicen que tenemos “derecho universal a vacaciones periódicas pagadas.” Pero tal derecho no puede ser ejercido en culturas que no tengan relaciones laborales contractuales.

Pero resulta que hay culturas, por ejemplo diversas culturas indígenas amazónicas, muy alejadas de ese esquema, a las que el propio concepto de «vacaciones» les resulta extraño [...] no se trata de pedirles que se transformen en culturas mercantil-capitalistas para que así puedan disfrutar del derecho a vacaciones pagadas, sino que se trata de que encuentren su modo culturalmente específico de realizar algo que sí puede universalizarse: las condiciones de trabajo humanizadas y creativas.⁸

Para la hermenéutica aplicada a los derechos humanos, la interpretación del contenido de los derechos no pasa por alto

⁷ “[...] la universalidad de los derechos humanos no se ciñe a su referencia a la *autonomía* de los sujetos, sino que se abre también a la *autenticidad*, que presupone la autonomía, pero que además integra y da sentido, desde la narratividad histórica, a la pluralidad de experiencias. Los relatos imaginarios que implican valores y derechos son de una manera u otra relatos de una identidad que puja por ser auténtica, que no remite sólo el potencial formal de elección, sino a la realidad material de las elecciones que, trabadas en un relato, dan a ese yo una consistencia concreta que es la suya”. Xabier Etxebarria, “Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad”, *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1997, p. 100.

⁸ Etxebarria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, p. 85.

la disarmonía, asimetría y diferencias entre las culturas, así como sus necesidades propias y específicas. Es importante señalar que nuestro autor no entiende por necesidades solamente las requeridas en cada contexto material, sino también en el sentido de que serán construidas, acordadas, delimitadas por la decisión y la participación de sus miembros y por las culturas. “El fundamento y la justificación de la universalidad de los derechos no está tanto del lado de la necesidad cuanto del de la intersubjetividad, que es la que acaba discriminando entre las supuestas necesidades”.⁹

La pretensión es que los derechos humanos estén arraigados a los contextos, y no la de ser un universalismo abstracto, ni confundirse con derechos locales; se busca un referente de justicia para vincular las culturas. La justicia como criterio para satisfacer necesidades individuales, culturales y sociales es uno de los temas más complejos que los derechos humanos deben tener en cuenta, si la finalidad es convertirlos en transversal ético. Para Etxeberria se deben cumplir tres momentos. El primero es el intracultural: al interior de cada cultura hay un criterio para distribuir los bienes a los que se les ha asignado un significado. La comprensión de la procedencia interna de las valoraciones permite reconocer por qué cada cultura puede asignar diferente valor a una misma acción. El respeto a esta valoración interna tiene sus implicaciones en la justicia intercultural. El segundo momento se define a partir de que “ningún colectivo cultural puede argumentar que se apoya en su concepción de justicia para justificar su dominio (político, económico, militar) sobre otros colectivos: debe ser calificado, con todas sus consecuencias, como tiranía”.¹⁰

⁹ Etxeberria, “El debate sobre...”, p. 349. En cuanto a las necesidades como necesidades básicas y el criterio para determinarlas, Etxeberria los aborda con el tema de justicia distributiva, en esta ocasión no lo abordaremos por razones de espacio pero es pertinente mencionarlo y remitir al lector a su consideración. *Cfr.* Xabier Etxeberria “Justicia distributiva internacional”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *Ética y derechos humanos en la cooperación internacional*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2002.

¹⁰ Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 77.

En consecuencia, si hablar de justicia significa que los derechos humanos traspasen a todas las culturas como transversal ético, en el tercer momento, entonces, Etxeberria propone que la idea de dignidad es común entre todos los humanos: lo humano irreductible y le asigna una “intención iusnaturalista” para darle soporte, por ello es oportuno que precisemos su significado. Con ese ánimo preguntamos: ¿es a través del concepto de lo humano irreductible que Etxeberria pretende revitalizar el iusnaturalismo moderno? Las bases conceptuales sobre las que se apoya su pensamiento filosófico no contienen la idea de una naturaleza humana acultural, ahistórica y atemporal que se descubra para que valga en todo tiempo y lugar, sino se sustenta en el entendimiento de que la condición humana es cultural e histórica, y “como todo lo que es propiamente humano [los derechos humanos], deben ser situados ineludiblemente dentro de la cultura humana e ineludiblemente también dentro de culturas humanas particulares, las únicas que existen”.¹¹ La “intención iusnaturalista” exige conjugar su universalidad y su culturalidad, lo que quiere decir transculturalidad.

Sin embargo, debemos preguntarnos de nuevo para obtener mayor claridad: ¿Si Etxeberria no renueva el iusnaturalismo moderno, entonces, lo hace del iusnaturalismo premoderno y organicista? Tampoco es eso lo que persigue, ya que la ruptura con la jerarquización premoderna amparada en la “naturaleza de las cosas” fue lo que le dio al iusnaturalismo moderno la posibilidad de referirse a la humanidad en su universalidad igualitaria. Etxeberria afirma que tal universalidad igualitaria es una conquista irrenunciable; de lo que se trata ahora es de construir unos derechos humanos que, comprendidos indivisibles e interdependientes, tomen en cuenta “las particularidades nacionales y regionales, así como los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos”.

¹¹ Etxeberria, “La tradición de los derechos...”, p. 72.

Por lo tanto, el concepto de “intención iusnaturalista” con el que recobra la categoría de dignidad, abre a la interculturalidad pues no posee como sujeto al individuo abstracto, autorreflexivo y libre para determinarse a sí mismo sin los demás. El sujeto del que se ocupa esta hermenéutica no es independiente de su contexto; el sujeto de los derechos humanos no es “soberano” ni “autista autocrático”, más bien el sujeto es dicho en plural: son las relaciones humanas fincadas en sus circunstancias concretas, inculturadas, conflictivas y asimétricas. Siempre existe como límite el respeto a la libertad personal, y ésta llega a conformarse a través del reconocimiento de la importancia que cobra la cultura en su misma identidad personal. Dicho de forma hermenéutica, que remite a Heidegger:

Yecto, esto es, arraigado en la “facticidad” de la existencia que le precede y le impide postularse como soberano, con la consecuencia de que su reflexión no aparece ya como fundante sino como fundada, derivada de las preocupaciones que esa facticidad le aporta. Pero también *proyecto*, es decir, existencia abierta a múltiples posibilidades [...]. Y esta especie de tensión que se genera entre ser arraigado y abierto a ser, se gestiona precisamente a través de procesos de interpretación en los que el momento de pasividad-receptividad —de nuevo quiebra del sujeto soberano— es primero frente al de actividad capaz de trascendimiento.¹²

El descentramiento del sujeto de los derechos humanos redundaría en la forma (textual) que los derechos humanos puedan cobrar, porque así se está en condiciones de abrirse a nuevas apariciones de derechos y a nuevas narraciones de ellos. La tradición de los derechos humanos mediante declaraciones no agota todos sus textos posibles, ya que los relatos declarativos son una parte de los que la humanidad ha construido para referirse a la dignidad y que requieren ser apropiados,

¹² Xabier Etxeberria, “Ética hermenéutica”, en A. Ortiz-Oses, y P. Lanceros, *Claves de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, p. 121.

experimentados como protagonistas, herederos, lectores, intérpretes, etc. La perspectiva hermenéutica que descentra la trayectoria discursiva está abierta a la comprensión de otras tradiciones que también hablan de derechos con virtualidades transculturales. Para Etxeberria las consecuencias se dejan ver al dotar de sentido a los textos, que es una forma circular de comprensión en la que median narraciones. ¿Cómo adscribe este autor el sentido de los derechos humanos?:

No inmediata y autorreflexivamente a la conciencia, sino mediatamente, a través de los textos recibidos de nuestras tradiciones del *interpretandum*. Cuando interpretamos un texto se produce una restauración del sentido del mismo, que es a la vez una apropiación por nosotros y que puede suponer además una promoción del mismo.¹³

La comprensión *more hermenéutico* de los derechos humanos no es únicamente explicar descripciones o formas discursivas de textos; la explicación discursiva requiere de la lógica formal. La hermenéutica va más allá de la lógica, incluyéndola, porque es insuficiente para mostrar el sentido contextualizado de narraciones no declarativas. Precisemos, no se evita explicar el texto ya que no cualquier interpretación de los derechos humanos es válida; se tiene presente la explicación del texto, es un reconocimiento apegado a un conocimiento de qué han sido y en dónde están los derechos humanos, pero se pone al servicio de la circularidad hermenéutica: mundo del texto y nuestro mundo.

La hermenéutica de la restauración de sentido no coincide con las hermenéuticas que niegan la posibilidad de ingresar a otra tradición. Etxeberria acepta que toda comprensión conlleva la capacidad finita para la interpretación, y que cuando se accede a un contexto siempre se lleva una preconcepción, que viene siendo la posibilidad de acercamiento y de restauración

¹³ Etxeberria, "Ética hermenéutica", p. 124.

de sentido. A esta preconcepción le llama prejuicio, siguiendo a Gadamer,¹⁴ que es lo que ponemos cuando vamos al encuentro del otro, es a través de él que aparece la innovación. Dicho de otro modo, es el propio fondo antiguo que nos predispone a oír la novedad.

Para la hermenéutica, incluso la conciencia que interpreta es un fenómeno histórico: el sujeto no puede, por eso, pretenderse una especie de observador imparcial, puesto que de algún modo pertenece al evento de la comprensión [...] lo que significa que su comprensión está ligada a condiciones históricas restrictivas, que, por tanto, ni es definitiva ni única, inscribiéndose ella misma en un proceso temporal.¹⁵

La comprensión es una interpretación que siempre está situada, lo que da margen a entender el texto de los derechos humanos no como textos de una sola tradición, rigurosos y descriptivos, sino se abre a las posibilidades de establecer comunicación con el significado de textos que tienen como núcleo a la víctima y que podemos reconocer en textos narrativos no modernos, presentes en las diversas tradiciones. El contacto con las manifestaciones narrativas, emotivas y hasta poéticas, permite la traducción de los derechos humanos transculturales. Ese contacto es la circularidad virtuosa de la hermenéutica, que viene siendo una normatividad adecuada a la finitud humana: primero el lector actúa a través de sus propios prejuicios, luego deja actuar al texto, es “pasivo” y, por último, reacciona crítico-creativamente ante dicho texto; situándose así entre “el dogmatismo y el escepticismo/relativismo”.¹⁶ Porque no se trata de encontrar detrás del texto la intención del autor, sino explicitar el modo de ser “en el-mundo” desplegado en y delante del texto.

¹⁴ *Cfr.*: Xabier Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, asimismo *cfr.* “Ética hermenéutica”.

¹⁵ Etxeberria, “Ética hermenéutica”, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*, 133.

La comprensión que Etxeberria ofrece de la intención ius-naturalista está fincada en una concepción hermenéutica conformada por narraciones, convicciones y argumentaciones; cada una de sus partes no tiene jerarquía ontológica ni epistemológica sobre otra, porque se coimplican. Las narraciones son los textos de las tradiciones, las convicciones son los valores críticos e intuitivamente vivenciados para juzgar la historia, y las argumentaciones son los distanciamientos reflexivos de la tradición a través de la exposición de razones en marcos dialógicos.

Narración

En los grandes relatos de las diversas culturas se encuentran los protagonistas decisivos de los derechos humanos, que son las víctimas y los disidentes. Son relatos que implican cadenas hermenéuticas vinculadas a experiencias históricas como las sucedidas en Occidente y expresadas en su Declaración Universal, con la capacidad para enlazarse o establecer comunicación con narraciones del pasado (y donde caben también las narraciones “de ficción”). Etxeberria cita las palabras de Hersch cuando sostiene:

Textos recogidos de todas las épocas y culturas [...] demuestran que, si bien puede no existir un concepto universal de los derechos humanos, todos los hombres, en todas las culturas, necesitan, esperan y son conscientes de esos derechos [... Aunque con variaciones en temas y formas] lo importante es que en todos los casos se percibe una exigencia fundamental; todo ser humano, simplemente porque es un ser humano, tiene derecho a algo: respeto y consideración.¹⁷

¹⁷ Xabier Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, p. 20.

Debemos matizar que esta hermenéutica no pretende una narrativa que abarque a la humanidad como la historia tendencialmente única de las especulaciones metafísicas al modo hegeliano, o como se produjo por el iusnaturalismo moderno fundado en una naturaleza humana invariable y eterna. Etxeberria privilegia la narración para centrar la intriga como el factor de inteligibilidad de los derechos humanos y se pregunta: ¿Cabe hablar de una intriga única, hecha desde el entrecruzamiento de relatos históricos y de ficción, definitoria de una identidad de los derechos humanos que implique a la humanidad? Su concepción hermenéutica, citando a Ricoeur, nos ubica dentro de su planteamiento general: “No existe una intriga de todas las intrigas, capaz de igualarse a la idea de humanidad una y de historia una”.¹⁸ Es conveniente tener presente el proceso de la narración que tiene tres momentos:

— Está enraizada en una precomprensión del mundo de la acción: el creador de un texto narrativo no inventa sobre vacío, crea desde su enraizamiento en lo ya dado; es la *pre-figuración* o precomprensión familiar del orden de la acción.

— Se expresa como *con-figuración* narrativa a través de la organización interna de un texto narrativo, componiendo una síntesis de acontecimientos particulares y factores heterogéneos en un juego dialéctico entre sedimentación de la tradición narrativa e innovación como deformación reglada.

— Alcanza su plenitud en la *re-figuración*, en su capacidad de reorganizar nuestra experiencia de precomprensión gracias a la propia fuerza del relato: el acto de leer actualiza la configuración del relato y le hace derivar en refiguración de la experiencia. Esta refiguración se realiza a través del entrecruzamiento del mundo del texto y del mundo del lector, al que el primero ofrece la posibilidad de habitar y desarrollar sus posibles más propios. La apropiación del

¹⁸ Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 310. La obra a la que se refiere es: P. Ricoeur, *Temps et récit III. Le Temps raconté*, París, Seul, 1985.

texto por el lector se convierte así no sólo en revelación sino también en transformación de la orientación de la praxis cotidiana.¹⁹

La hermenéutica de los derechos humanos no está habilitada para proponer principios universales abstractos y super-temporales, ni tampoco para aceptar el relativismo, por lo que se hace necesario discernir el conflicto de interpretaciones. Para ello, Etxeberria propone asignarle dos sentidos a la percepción de tales interpretaciones: la percepción diacrónica se realiza al mantener la pretensión universal adherida a ciertos valores en los que lo universal y lo histórico se cruzan —la dignidad de todas las víctimas—, y la percepción sincrónica en donde esta pretensión a la discusión no se presenta en un nivel formal, sino en el ámbito de las convicciones insertas en formas de vida concretas, en la pluralidad de las culturas.

La comprensión de los derechos humanos que se ofrece en la hermenéutica de la restauración de sentido, no comulga con interpretaciones cerradas, totales, fijas, que inmovilicen el texto narrativo. Esta hermenéutica no presume encontrar ni buscar la última interpretación o lectura de los textos, porque sostiene que no nos es dada la interpretación definitiva o la absoluta. Ahora bien, es necesario señalar que tampoco se pretende decir que es posible toda lectura. Se puede estar abierto a una interpretación sin caer en el relativismo absoluto, porque se dialectiza con las convicciones, porque no todo vale, ni todo es igual; es decir, la ética aparece en la convicción que evita el relativismo. Podemos ubicar aquí el sentido de las palabras de Levinas, citadas por Etxeberria, cuando afirma: “La ética nace cuando la responsabilidad por el otro trasciende la preocupación por el ser”.²⁰

¹⁹ Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, p. 12.

²⁰ Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 343.

Convicción

La convicción es la parte de la hermenéutica en la que aparece lo más profundo de nuestra constitución ética. La convicción moral nos permite acceder a la fenomenología de nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos, en ella se encuentra la fuerza para actuar y para decir sin detrimento de la humanidad que nos inunda. La dinámica de la convicción es la *revelación* de sentido —moral o de la realidad— que la motiva y le da contenido. La convicción tiene lugar cuando presentamos la transgresión, cuando la vivimos y nos motiva a decir:

¡No hay derecho! En ese “no hay derecho” percibo intuitivamente la dignidad del otro y la indignidad de la conducta a la que es sometido [...]. Hay que indicar a su vez que esta revelación de sentido presente en la convicción, en unos casos, se expresa como novedad —surge en algunos la conciencia de un sentido nuevo— y, en otros casos, como participación personalizada —nos sentimos identificados con la convicción que vemos en otros, “contagiados” por ella, reviviéndola en nosotros—. ²¹

De hecho, en la convicción hay conexiones con las tradiciones recibidas, pero también fuerza autónoma capaz de provocar el despegue de ellas en aspectos decisivos. Su conexión con la integralidad de lo que somos como humanos le dota de gran fuerza:

La convicción incluye una intensa carga afectiva. El momento de revelación es de tal intensidad y/o relevancia que coge nuestra personalidad entera. Si sólo llega a nuestro entendimiento, no la llamamos convicción [...] Es en este punto en donde se nos presenta como la más poderosa fuerza para la acción. ²²

²¹ Xabier Etxebarria, “La problematicidad de las relaciones entre convicción religiosa y derechos humanos”, en A. Ávila [ed.], *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, p. 401.

²² *Loc. cit.*

En la convicción aparece lo más creativo y auténtico, pero también lo más riesgoso y peligroso, como lo puede ser la convicción fanatizada. Ésta es ciega, es autosuficiente y no admite contrastación; es la que se recluye en el sentimiento y no permite exponerse ante el otro. La convicción cerrada es el momento de la vivencia inadecuada de sí misma, desconoce la forma vinculante porque rechaza la argumentación. “En ese momento, derivamos hacia una convicción fanatizada, que debe ser vista y denunciada como vivencia inadecuada de la propia convicción”.²³ La convicción que puede argumentarse es aquella favorable para la defensa de los derechos humanos, “abierta a la interpelación mutua y por tanto al reconocimiento de la propia limitación”. Si la convicción es la experiencia de lo más fuerte, también lo es de lo más frágil. “Sólo cabe plantearse una ‘misión’ que, por un lado se expresa como invitación motivada por la solidaridad y, por otro, está crítica pero empáticamente abierta a lo que puede venirle desde las convicciones de los otros”.²⁴

¿Cómo afrontar la convicción fanatizada? No extendiendo su versión a otras tradiciones porque eso es imposición de una particularidad cultural que, como tal, no tiene legitimidad para pretenderse universal. Etxeberria sostiene que la convicción cerrada puede ser rebasada si permite una mediación de lo absoluto que anida en su interior con su inculturación en otras realidades. Esto le otorga sentido a la comprensión de la convicción del *otro*, adquiriendo de ese modo expresión original y enriquecedora del acercamiento. “Proceso complicado, por cierto, que en sentido firme sólo puede hacerse con el protagonismo de los sujetos de las culturas afectadas”.²⁵

La hermenéutica concibe a la convicción como imperfecta y la afirma así no por un proceso de autorreflexión, aunque no

²³ *Ibid.*, p. 403.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 406.

excluye el análisis de lo que ella supone, sino porque se ha confrontado a otras convicciones. La convicción creativa es una sensibilidad no impositiva, es la que se permite revisar sus propios esquemas impositivos; así, de este modo adviene crítica y receptiva a la interpelación y a la mediación de horizontes de sentido.

Para Etxeberria, lo intolerable es lo que hace aflorar a la convicción, y en la base de lo intolerable se encuentra el rostro maltratado del *otro*. La conexión de la convicción con la expresión disidente no tiene porqué ser vista como mera contingencia, es decir, efectivamente vivimos en la contingencia, pero para avanzar en la defensa de lo humano irreductible la convicción no puede ser vista como mera indignación o como mero tránsito. La convicción debe ser vista como una presencia que delata la preocupación por lo que le pasa al *otro* y eso, no es mero historicismo, es una relación intrínseca que aparece en las relaciones humanas; son las convicciones sopesadas, argumentadas y apoyadas por la rebeldía que se pone en juego a través del otro que muestra su dolor de víctima. Es la diacronía de los derechos humanos que testimonia la dignidad humana más que un mero historicismo.

Argumentación

La convicción y la narración no pierden capacidad reivindicativa al articularse a la argumentación y al consenso, pues el conflicto las mantiene a la expectativa o abiertas a la vida y la dialogalidad; lo que hace es purificarlas. La justificación de los derechos humanos requiere de la exposición de razones, de ideas compartidas y disidentes. En la fundamentación hermenéutica de los derechos humanos se conjugan razones con sentimientos; no se puede negar que cuando partimos al encuentro del otro ya llevamos una carga ideológica y teórica, lo

que es inevitable.²⁶ Lo que sí es evitable es imponer esa carga de forma acrítica y fanática a otras tradiciones. Etxeberria recurre a la diferencia que establece Ricoeur entre tradicionalidad, tradiciones y tradición para adquirir mayores indicios de las pretensiones de esta hermenéutica y entender cómo es que da cuenta de la posibilidad de entablar comunicación entre diferentes contextos narrativos. Las razones que el filósofo francés aduce se centran en la afirmación de que el horizonte que conmueve a la convicción no es propiedad de una sola tradición, y que por ende podemos leer en narraciones diversas la fuerza del que grita su desacuerdo, la indignación, la preocupación por los iguales y los diferentes. Ricoeur distingue entre tradicionalidad, tradición y tradiciones para dar cuenta de la posibilidad de diálogo y no quedar bajo la tutela de relatos, convicciones o argumentaciones historicistas o relativistas, ni bajo el férreo control de la tradición fija como autoridad inapelable. Etxeberria las delimita así:

- Lo inevitable, dada nuestra condición humana, es la *tradicionalidad*, que vendría a ser un trascendental del pensamiento de la historia, que supone una dialéctica entre la eficiencia del pasado que sufrimos y la recepción del pasado que operamos, entre el pasado interpretado y el presente interpretante.
- Lo fecundo son las *tradiciones*, o conjunto de contenidos transmitidos que son proposiciones de sentido [...] que nos recuerdan que el pasado nos interpela antes de que le interpelemos.

²⁶ “Los prejuicios son lo asumido espontáneamente por transmisión, constituyen la orientación previa de experiencia y desde ahí son condición de posibilidad para que la recepción de algo nuevo sea posible”. Cfr. Etxeberria, “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, p. 19. La influencia de Gadamer en Ricoeur y en Etxeberria consiste fundamentalmente en la idea de que el comprender es participar, cuando se genera o se instaura sentido se agregan los presupuestos o prejuicios. Pero ambos difieren de Gadamer en que para éste la pertenencia a una tradición es tanto como limitar nuestra comprensión de otra tradición. Cfr. Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, asimismo cfr. Etxeberria, “Ética hermenéutica”. Ricoeur ofrece un esquema para resolver esta incomunicabilidad a través de la diferenciación entre tradicionalidad, tradición y tradiciones, de la que damos cuenta en este apartado.

— Lo criticable es la tradición o pretensión de verdad de lo recibido del pasado, a la que en principio se le da una recepción confiada previa a toda crítica desde nuestra experiencia de pertenencia a ella: aquí cabe el momento crítico del distanciamiento, en la medida en que la *tradición*, aunque se reclame como instancia legitimante, es sólo pretensión de verdad que se ofrece al espacio público de la discusión.²⁷

El distanciamiento de nuestro propio criterio y de nuestras propias convicciones, requiere de las argumentaciones intersubjetivas. Aclaremos, la búsqueda de verdad en las narraciones y en los textos es concebida como manifestación y nunca como expectativa de verdad entendida como adecuación y verificación. Y en razón de esta postulación de verdad como manifestación, es que no cualquier interpretación es válida. Esta hermenéutica no persigue la lectura única pero tampoco cualquier lectura, “pues si, por un lado, se da la creación desde la recontextualización en situaciones nuevas, por otro hay que *responder* al texto”.²⁸ Queda así planteado el problema de la verdad hermenéutica y estos son los criterios para validar una interpretación como más probable o más plausible:

1) que sea la que dota al texto de más sentido: criterio de plenitud; 2) que sea la más creativamente coherente con la cadena de interpretaciones a que ha dado lugar: criterio de tradición; 3) que sea la más coherente con el conjunto del sistema de sentido en el que se inscribe: criterio de congruencia; que sea la que pasa de modo más riguroso por la mediación de la explicación y la que mejor resiste la crítica que puede hacerse desde otras instancias [criterio de consistencia].²⁹

²⁷ Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo*, p. 10.

²⁸ *Ibid.*, p. 12.

²⁹ *Ibid.*, n. 15.

En congruencia con su concepción filosófico-política, en específico nos referimos a su concepción intercultural de los derechos humanos, estos criterios se complementan con los provenientes de las necesidades básicas o fundamentales; por lo mismo no puede dejar de lado el criterio de justicia,³⁰ tanto intraculturalmente como interculturalmente.

Cuando Etxeberria aplicó a los derechos humanos la simbólica de la intersubjetividad simétrica, nos puso en la dirección de la comprensión de los que se dejaron fuera de ella, a los otros que no tienen voz para denunciar su condición de opresión y, por eso, receló de las propuestas teórico-reflexivas comandadas por esa simbólica. Ahora bien, una vez aclarada hermenéuticamente la fina dialéctica triangular entre convicción, narración y argumentación, Etxeberria entiende que algunas de esas propuestas pueden tener su lugar, pero contextualizadas en esta dialéctica, al servicio de su momento argumentativo. Es aquí cuando la ética comunicativa, ya sobre este contexto asimétrico y de reconocimiento de que la verdad es desvelamiento de sentido, puede ayudarnos a ir más allá de la misma tradición y ser crítica de esa tradición. La aceptación de que el prejuicio es inevitable no quiere decir que nos rindamos ante la fuerza de la autoridad y estemos destinados a ser acrílicos o

³⁰ Etxeberria sostiene que las necesidades básicas son aquéllas cuya satisfacción es condición de posibilidad para llevar una vida digna de ser vivida. Las necesidades básicas están mediadas culturalmente y pueden ser entendidas en un plano general como seguridad frente a la violencia directa y estructural, autonomía e identidad (en esto sigue a Galtung, *cf.*: Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, p. 78). También señala que podemos observar dos criterios para satisfacerlas, el de suficiencia, que dice que debemos tener presente el mayor número posible de personas a salvo de los males, y el de prioridad, que significa atender a los peor situados. Recuerda la definición de justicia de Marx: “Dar a cada uno según sus necesidades pidiendo de cada uno según sus capacidades o posibilidades y capacidades”. Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 16. Y asimismo apela a la de A. Sen citando sus palabras: “La justicia internacional debe plantearse como objetivo el que se satisfaga en todos los humanos, de modo tal que todos ellos, individual y colectivamente, tengan desarrolladas sus capacidades, con el ejercicio de las cuales puedan aspirar a las realizaciones que consideren oportunas”. Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, pp. 78 y 79.

conservadores imposibles de remontar. Para la hermenéutica la crítica a la tradición es posible, en ella cabe la propuesta dialéctica de la ética comunicativa. Pero sólo es un momento de la dialéctica compleja, ya que la verdad antes de ser concebida como juicio o correspondencia es acontecimiento de revelación. “Desde el pensamiento hermenéutico se nos precisa, de todos modos, que no debemos olvidar que todo des-ocultamiento de sentido es finito, que implica un simultáneo ocultamiento en la comprensión, el cual no sólo es limitación sino condición de posibilidad del desvelamiento”.³¹ Dicho de otro modo: “Entre el fundamento absoluto y el escepticismo, está el *fundamento suficiente*, que permite acuerdos fundamentales, aunque no elimine todas las incertidumbres ni las controversias”.³²

En el pensamiento de Etxeberria hay una huella ricoeuriana que le hace buscar permanentemente justificaciones abiertas y tender a un “saber de umbral”. Su filosofía antes que querer el pensamiento sin objeciones lo que verdaderamente busca es mostrar la posibilidad de la interpelación. Su hermenéutica es una actitud vital y teórica que finca derroteros filosóficos para una propuesta crítica que incite a pensar los derechos humanos con pretensión de universalidad, siempre en contexto y atenta a desvelar al *otro* para que interpele. Es una hermenéutica siempre por hacerse.

³¹ Etxeberria, “Ética hermenéutica”, p. 126.

³² Etxeberria, *Imaginario y derechos humanos...*, p. 345.

CONCLUSIONES

¿Los derechos humanos sólo existen en sociedades con cierta estructura jurídica y política, nunca en sociedades que no sean occidentales y modernas?

Según Etxeberria, las víctimas que han padecido la transgresión de su dignidad han existido en tiempos anteriores a las declaraciones modernas de derechos iniciadas en el siglo XVIII. Sin embargo, es importante aclarar que este autor no niega las aportaciones específicas del concepto de dignidad moderno, centrado en el respeto a la autonomía de la persona, de ahí que proponga enriquecerlo a través del enfoque hermenéutico. La hermenéutica da lugar a la interpretación de los derechos humanos desde las denuncias y resistencias narradas en diversas tradiciones y periodos históricos, por ello no reduce el sujeto de los derechos humanos al ciudadano moderno puesto que sería tanto como acotar la dignidad humana a un contexto único y muy específico, contribuyendo así a ocultar la concepción expuesta en narraciones no declarativas de derechos.

La hermenéutica aplicada a los derechos humanos guía los encuentros entre culturas, puesto que permite que textos que no son considerados los correctos para contener a los sujetos de los derechos humanos cobren autenticidad. Esta hermenéutica provoca un descentramiento de los textos declarativos hacia textos poéticos y emotivos, por ejemplo, el *Chilam Ba-*

lam de Chumayel de los pueblos mayas, que describen procesos de resistencias, también serían considerados como fuente y fondo de la memoria de culturas que nos narran su autenticidad y dignidad.

La comprensión *more hermenéutico* de los derechos humanos, que propone Etxeberria, significa la búsqueda permanente de sentido, por esto mismo no es comprensión omnipotente de los derechos humanos. La hermenéutica restauradora de sentido permite que el fondo antiguo que nos predispone frente al otro, sea una oportunidad para la novedad y su encuentro. El espectador es siempre un observador que coloca algo nuevo en la interpretación a pesar de sus prejuicios, o, mejor dicho, son ellos parte del proceso de la interpretación, dotándola de un lugar porque es histórica e interminable.

La comprensión de la hermenéutica de la sospecha que aquí se expuso pretende reflexionar las condiciones para instaurar desde la diversidad narraciones, convicciones y argumentaciones sobre los derechos humanos. En el cuerpo de la exposición mencionamos que para nuestro autor, siguiendo a Ricoeur, no hay jerarquía ontológica ni epistemológica entre las argumentaciones, narraciones y convicciones que son los “elementos de la tríada” de esta hermenéutica, cada uno significa la posibilidad de coligarse con el otro. Las convicciones se autoafirman por medio del intercambio de puntos de vista, es decir, se argumenta y se crítica; de esta forma, se evitaría que los valores se finquen en posturas fundamentalistas. Las narraciones al denunciar la transgresión de la dignidad humana podrán ser declarativas pero también poéticas, emotivas, etc., sin que por ello estas últimas sean menos auténticas.

Desde nuestra perspectiva, esta hermenéutica aplicada a horizontes interculturales de derechos humanos es una alternativa para reflexionar las condiciones del diálogo respetuoso entre culturas. Un aspecto relevante es que contribuye a que la filosofía política aborde la clásica antinomia: individualismo *versus* colectivismo vinculada a la ética y obtenga otros alcances

más fructíferos, por ejemplo, dota al planteamiento acerca de que el poder político tiene límites que no puede traspasar y que consiste en la dignidad del individuo, de herramientas para que esa dignidad no sólo sea entendida en sentido político sino también existencial, como sería cuando se muestre que la dignidad consiste también en quitarle a las personas referentes morales que le hacen ser lo que son, por ejemplo desconocer sus relaciones humanas o mundanidad, lo que también se traduce en su despersonalización. Además se advierten los peligros de un colectivismo a ultranza que impida a los miembros del mismo la libertad de salida. De aquí la necesidad de crear principios mínimos de respeto transversales que protejan a todo ser humano más allá de la cultura de la que provenga y de articular los distintos tipos de derechos humanos.

Desde esta óptica, Etxeberria realiza una crítica de las formas de participación política que se llevan a cabo en el Estado nacional, cuyo imaginario es el de compartir una misma tradición, lengua, costumbres, etc., y en el que las minorías no tienen reconocimiento como sujetos de derechos. El sujeto de los derechos de solidaridad, ya se puntualizó pero recordémoslo, se conforma por “las etnias y naciones en sus propios territorios dentro del estado en que están y los inmigrantes como etnias o naciones situados en estados en los que no están sus territorios propios”.¹

Una de las implicaciones de esta crítica es la redefinición de ciudadanía para enmarcarla en las nuevas condiciones políticas globales y contemporáneas y, además, considera la perspectiva del “Sur”, que es la que emplea, según su propio desarrollo, la idea de igualdad asimétrica. Dicha igualdad asimétrica o igualdad en la diferencia no persigue desaparecer las diferencias culturales, sino aspira al reconocimiento de su participación política, a través de la ciudadanía que les permita pre-

¹ Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004, pp. 95, 96 y 98.

sentar su diversidad cultural en la plaza pública. Este enfoque revela al “*otro*” en la arena política, que en el Estado nacional no se manifiesta ni en el ciudadano liberal ni en el social.

En América Latina algunos de sus países han reconocido los derechos colectivos en sus Constituciones, lo que sin duda representa un material para la reflexión filosófica de los derechos humanos. Por eso estudios como el aquí presentado tiene como una de sus tareas incentivar el debate, el punto nodal es que la reflexión filosófica alerte a las conquistas culturales para no convertirse en nuevas dominaciones. Es decir, ahora que lo étnico ha sido reivindicado no debe traducirse en la desaparición de lo ético, porque con ello el sentido de la crítica y de la defensa de derechos humanos transversales perdería su oportunidad.

Asimismo, es importante no perder de vista que lo cultural no puede derrotar a lo político como capacidad para el acuerdo desacuerdo, de lo contrario lo cultural será el rostro de la nueva dominación que ocupe el lugar de enfoques inmovilizadores, que han arriesgado la presencia de la política como la actividad civilizadora por excelencia. Tales planteamientos son oportunos para contornos efervescentes como el que se experimenta en América Latina, donde se están dando desde la concreción programas políticos como las Juntas de Buen Gobierno y los Caracoles de los pueblos zapatistas en México, que han puesto en marcha una forma de interdependencia de los derechos humanos. El gran peligro que ellas corren es ser truncadas, asfixiadas por el permanente acecho del gobierno, para la filosofía por lo pronto representan un reto a la reflexión y que es afín con el objetivo de este estudio, el contribuir a acercar las voces filosóficas que se ocupan de los derechos humanos para estos tiempos de globalización, multiculturalidad y posmodernidad.

BIBLIOGRAFÍA

ETXEBERRIA, XABIER, *El reto de los Derechos Humanos*, Bilbao, Sal Terrea, 1994 (Cuadernos Fys, 27).

_____, *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995.

_____, “Los derechos humanos: universalidad tensionada de particularidad”, en Xabier Etxeberria *et al.* *Los derechos humanos, camino hacia la paz*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1997, pp. 87-106.

_____, “El extranjero como igual y como extraño”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, pp. 385-445.

_____, *Ética de la diferencia*, 2ª ed., Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.

_____, *Lo “humano irreductible” de los derechos humanos*, Bilbao, Cuaderno Bakeaz, 1998.

_____, *Derechos humanos y cristianismo*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.

_____, “El debate sobre la universalidad de los derechos humanos”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *La Declaración Universal de Derechos Humanos en su cincuenta*

aniversario. Un estudio interdisciplinar, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, pp. 309-399.

_____, “Derechos culturales e interculturalidad”, en María Heise [dir.], *Interculturalidad, creación de un concepto y desarrollo de una actitud*, Lima, Ministerio de Educación, 2001, pp. 17-38.

_____, “Justicia distributiva internacional”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *Ética y derechos humanos en la cooperación internacional*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2002, pp. 13-31.

_____, “Universalismo ético y derechos humanos”, en J. Rubio Carracedo, J. M. Rosales y M. Toscano [eds.], *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 305-320.

_____, “El derecho de autodeterminación en la teoría política actual y su aplicación al caso vasco”, en Xabier Etxeberria *et al.*, *Derecho de autodeterminación y realidad vasca*, Vitoria-Gasteiz, Eusko Jaurlaritza, 2002, pp. 325-424.

_____, “La ciudadanía de la interculturalidad”, en N. Vigil y R. Zariquiey [eds.], *Ciudadanías inconclusas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 91-110.

_____, “Fundamentación y orientación ética de la protección de los derechos humanos”, en F. Gómez [dir.], *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. 63-94.

_____, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004.

_____, “Ética hermenéutica”, en A. Ortiz-Oses y P. Lanceros, *Claves de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005, pp. 118-133.

_____, “La problematicidad de las relaciones entre convicción religiosa y derechos humanos”, en A. Ávila [ed.], *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, pp. 397-418.

_____, “La tradición de los derechos humanos y los pueblos indígenas: una interpelación mutua”, en M. Berraondo [coord.], *Pueblos indígenas y derechos humanos*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, pp. 63-83.

_____, “El mal en las dinámicas identitarias”, en M. González [coord.], *El mal y sus discursos. Reflexiones para una visión ética del mundo*, México, Porrúa/Tecnológico de Monterrey, 2007, pp. 43-65.

_____, Eduardo Ruiz y Trinidad Vicente, *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*, San Sebastián, Alberdania, 2007.

ARTÍCULOS EN REVISTAS

ETXEBERRIA, XABIER, “El Derecho de los Pueblos y de los Estados”, en *Reflexión Política*, núm. 9, Bucaramanga, 2003, pp. 21-36.

_____, “Derechos humanos y participación social en el marco de la multiculturalidad”, en *Revista de Derecho*, núm. 1, Universidad Católica de Uruguay, 2006, pp. 133-154.

TEXTOS EN SOPORTE ELECTRÓNICO

ETXEBERRIA, XABIER, “La indivisibilidad de los derechos humanos desde la perspectiva del Sur”, en CD *Humanismo para el siglo XXI*. [Congreso Internacional, 4-7 de marzo de 2003], Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

BIBLIOGRAFÍA CITADA DE OTROS AUTORES

ARENDT, HANNAH, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1998.

BENHABIB, SEYLA, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa, 2005.

FERRAJOLI, LUIGI, *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid, Trotta, 1999.

GIDDENS, ANTHONY, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrotu Editores, 2001.

HEATER, DEREK BENJAMIN, *What is a citizenship?*, Cambridge, Polity Press, 1999.

KYMLICKA, WILL, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona. Paidós, 1996.

MARSHALL, THOMAS HUMPHREY y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

RUBIO CARRACEDO, JOSÉ, José María Rosales y Manuel Toscano [eds.], *Ciudadanía, nacionalismo y derechos humanos*, Madrid, Trotta, 2000.

_____, *Retos pendientes en ética y política*, Madrid, Trotta, 2002.

Hacia una hermenéutica intercultural de los derechos humanos, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 30 de noviembre de 2011, en Publidisa Mexicana S. A. de C. V., Chabacano 69, Planta Alta, Colonia Asturias, Cuauhtémoc, C. P. 06850, México, D. F. La formación tipográfica, en tipo Garamond 11:13 y 8:10 puntos, estuvo a cargo de Marie-Nicole Brutus H. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Leticia Juárez Lorencilla.

EN ESTE LIBRO SE PRESENTA LA INVESTIGACIÓN que Ana Luisa Guerrero realizó en una estancia sabática en el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad de Deusto en Bilbao. El objetivo de esta investigación tuvo como finalidad analizar la perspectiva hermenéutica de Xabier Etxebarria sobre los derechos humanos. Se estudian algunas de las propuestas de su enfoque intercultural para la interpretación de los derechos humanos. Así también, se examinan los imaginarios simbólicos de la intersubjetividad simétrica y asimétrica de las relaciones humanas, y sus implicaciones filosófico-políticas.

ISBN: 978-607-02-2813-1



6
COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE