

UNIVERSALES VERSUS ABSOLUTOS: UNA CRITICA FILOSOFICA DEL RELATIVISMO CULTURAL

Pablo Figueroa Regueiro

Sumario: 1. Introducción. 2. El Problema Práctico. 3. El Problema Filosófico. 3.1. El Relativismo y la fundamentación de los Derechos Humanos. 3.2. El Relativismo Metaético de Renteln. 3.2.1. Tolerancia y Auto-refutación. 3.2.2. Absolutos versus Universales Transculturales. 3.2.3. Los tres tipos de desafíos morales propuestos por Renteln. 3.3. Relativismo y Nihilismo. 3.4. Derecho Natural de los Mínimos. 4. Apéndice: Un ejemplo práctico de progreso. 5. Bibliografía.

1. Introducción

Estas páginas versan sobre la versión moderna más profunda de lo que ha venido a ser llamado el «relativismo cultural» y su solución al problema de la fundamentación de los Derechos Humanos a través de los «universales transculturales». La teoría en cuestión es de A.D. RENTELN y es relativamente bien conocida, con lo que no será repetida aquí. Lo que se tratará de demostrar no es que esta solución sea falsa, sino que presenta al menos la misma cantidad de problemas filosóficos para poder ser aceptada que un enfoque de Derecho Natural en términos de valores absolutos. Se defenderá este enfoque de Derecho Natural como la única base adecuada para los Derechos Humanos, porque de lo contrario quedan como únicas alternativas el nihilismo y la ley del más fuerte. El nihilismo («la postmodernidad») es hoy en día el paradigma dominante y la ley del más fuerte es como hoy en día, el mundo occidental, hace respetar sus estándares «universales», y lo que RENTELN, sutilmente, argumenta puede hacerse tras pasar los derechos humanos por el tamiz del relativismo cultural. El autor de este artículo no afirma que el nihilismo pueda no ser cierto, solamente que espera que no lo sea, porque no le gusta.¹ Si se puede encontrar alguna moral

¹ Alasdair MACINTYRE resume la historia de la filosofía moral occidental en la dicotomía ARISTÓTELES-NIETZSCHE. Esta puede explicarse en términos de Nihilismo-Derecho Natural o existencia-no existencia de valores absolutos. Esta dicotomía irresoluble es lo que

y si se pueden hacer universalmente efectivos unos ideales mínimos de Derechos Humanos, la única base que considera posible para ello es el Derecho Natural. LOCKE, el Preámbulo a la declaración de Independencia de los EEUU de 1776 y la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789 hablaron de derechos que pertenecían al hombre por su mera condición de tal y estas líneas pretenden defender la tradición clásica frente a los ataques relativistas de la antropología.

Este artículo es la reelaboración de un trabajo realizado para una asignatura de antropología jurídica de la Universidad de Leuven (Lovaina, Bélgica). Un trabajo en el que pretendía centrarme en el aspecto filosófico de la dicotomía Universalismo-Relativismo dentro de los Derechos Humanos. La Antropología cultural y la Antropología jurídica en concreto han sido construidas como ciencias sobre la base del paradigma del relativismo cultural, con lo que esta cuestión debería interesar a los representantes de las mencionadas ciencias. Pero no sólo a ellos. Las sociedades occidentales son cada vez más plurales y los problemas de relativismo y derechos humanos se presentan no sólo cuando la UE evalúa si Túnez cumple la cláusula de respeto a los derechos humanos que figura en su acuerdo de asociación con la Unión, sino que son cada vez más frecuentes en nuestras propias sociedades, como luego veremos y como nos recuerda la relativamente reciente controversia sobre el multiculturalismo en nuestro país al hilo de, entre otros sucesos, la traslación a España del viejo problema francés del velo en las escuelas.

Pero, ¿por qué tanto énfasis en el artículo de RENTELN? Porque antes de leerle no tenía apenas contacto con antropólogos, como tampoco con sus trabajos y fue por ello para mi del todo punto impactante leer el rechazo de la existencia de valores absolutos y de la noción de progreso en boca no de filósofos nietzscheanos al estilo CIORAN, sino de gente absolutamente desligada de la filosofía (y mucho más «grass-rooted», como gustan de verse los antropólogos). En el artículo de RENTEL podemos encontrar una percepción mucho mejor fundada del relativismo cultural que lo que los estudiantes de derecho tienen la oportunidad de leer normalmente. Dado que no soy ni un antropólogo, ni un filósofo (en realidad soy licenciado en derecho malamente especializado en De-

yo (pretenciosamente tal vez) llamaría el Estancamiento Filosófico de la Modernidad, donde nadie puede vencer con argumentos y sólo es posible elegir. Espero que esto esté más claro al final de este artículo. Una mente preclara como Bertrand RUSSEL dijo en su *History of Western Philosophy* que él no podía refutar a NIETZSCHE, pero que aun así sí que podría decir que no le gustaban las consecuencias de su pensamiento. No pretenderé lograr lo que RUSSEL no pudo.

recho Comunitario) ruego se perdonen los errores de bulto en que pueda incurrir.

Siendo éste un problema eminentemente teórico, tal vez más propio de la filosofía y no de la antropología, la última vez que hablé con mi profesora en Lovaina² me pidió que diera ejemplos. Llegar desde los problemas filosóficos del relativismo cultural a soluciones concretas requeriría una solución mucho más clara de aquellos problemas que la que yo doy aquí (si en verdad llegar a tal claridad es posible). Lo que traté de hacer fue dar ejemplos de casos concretos donde estos problemas filosóficos tienen consecuencias directas. Y he incluido como apéndice lo que considero es un buen ejemplo del progreso como algo objetivo: las mejoras de las condiciones causadas por la ley seglar en las vidas de las mujeres rurales turcas.

2. El Problema Práctico

D. VELASCO habla del «carácter problemático de los Derechos Humanos»³, no sólo en relación al hecho de que nacieron bajo situaciones revolucionarias⁴, sino también que a las tensiones y conflictos que conlleva su progresiva universalización.

² Melle. Claire FOLETS, una brillantísima antropóloga, filósofa y jurista que defendía ideas completamente opuestas a las que aquí se exponen, con lo que no puedo más que estarle agradecido por aprobarme la asignatura y esperar que si un día una de sus hijas se casa con un emigrante musulmán recién llegado de Nigeria (vaya por delante todo mi respeto por los nacionales de dicho país y los creyentes de dicha religión), polígamo y partidario de la circuncisión femenina, acaso vea la luz y me reconozca entonces mi parte de razón.

³ Ver bibliografía para referencias completas. Aquí: VELASCO CRIADO, D., ..., p. 121.

⁴ Siguiendo a N. BOBBIO (*El Tiempo de los Derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991), VELASCO hace algunos apuntes interesantes al diferenciar las declaraciones primeras francesa y estadounidense, en el sentido de que la primera de ellas es mucho más individualista que la segunda, que relaciona los derechos individuales con el bien de la comunidad, y que fue escrita según una concepción de la fraternidad cristiana por la que hay un «nosotros» que precede al intercambio del «tú» y del «yo», y que no es solamente el resultado de nuestro consenso. Que esto pueda ser verdad en relación al documento fundacional del país individualista por excelencia, nos debería hacer tener más cuidado cuando hablemos del «individualismo» occidental frente al «comunitarismo» no-occidental. MÜLLERSON, en la misma línea de pensamiento (ver bibliografía, pp. 939-941), afirma, primero que «incluso en el liberalismo occidental hay una serie de análisis que reivindican la comunidad (por ejemplo ROUSSEAU); y, segundo, que la mayoría de los instrumentos de los Derechos Humanos occidentales permiten limitaciones sobre los derechos y derogaciones de los Derechos Humanos en interés público, o por razones de Estado.» MÜLLERSON habla asimismo de la creciente preocupación en las sociedades occidentales con los deberes. Estos no son desconocidos en el pensamiento occidental, como muestra el muy olvidado artículo 29.1 de la Declaración

La tensión entre universalidad y diversidad con respecto a los Derechos Humanos es bien conocida. Pero debemos de distinguir, según mi opinión, dos niveles dentro de dicha tensión: el práctico y el filosófico. Primero está el debate práctico. Con ello me refiero a los problemas que podemos encontrar cuando unos Derechos Humanos, que se declaran a sí mismos Universales, como el mismo título de la declaración de la ONU en 1948 nos indica, chocan con los valores de los grupos no-occidentales y no son aceptados por éstos. El problema tanto más importante porque, como siempre insistirá todo antropólogo, nuestras sociedades son mucho más plurales de lo que se tiende a creer, y así podemos ver que no hay conflictos con otras culturas, como el ahora célebre Samuel HUNTINGTON parecía creer,⁵ sino que también **dentro de nuestras sociedades**. ¿Qué tipo de equilibrio se debería encontrar entre la universalidad y la pluralidad? ¿Debería Francia permitir el velo en sus escuelas? ¿Debería Holanda introducir reducciones en el grado de castigo por los crímenes cometidos para proteger la idea turca del *namus*?⁶ ¿Deberían los países occidentales reconocer la poligamia y otras formas «no usuales» de matrimonio? ¿Deberían tolerarse la circuncisión femenina en Europa? ¿Están los países desarrollados legitimados para condicionar su ayuda a los países en vías de desarrollo a la sumisión de estándares que no comparten? ¿Qué significa el derecho a la autodeterminación, sobre todo cuando se trata de pueblos indígenas? Estas cuestiones son las que normalmente les preocupan tanto a juristas como a los antropólogos, principalmente a aquéllos implicados en trabajos en el terreno, solucionando problemas concretos, siempre bajo algún concepto de los Derechos Humanos de bordes borrosos que aparece porque a lo largo y ancho de todo el mundo hay violaciones de la dignidad humana que, independientemente del fundamento que usen para justificarlo, piensan que no pueden tolerar:

Universal («Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad»). Así podría ser que los sistemas basados en los deberes tales como el hindú no fueran tan difíciles de conciliar con los Derechos Humanos reconocidos en los documentos internacionales como MESSER (ver bibliografía, pp. 229-230) señala [para un tratamiento más completo de los deberes en los textos internacionales ver ORAÁ, J., GÓMEZ, F. —ver bibliografía, pp. 69-70].

⁵ HUNTINGTON, Samuel P. «The Clash of Civilizations, next battlefield», *Foreign Affairs*, sept.-oct., 1993.

⁶ De alguna manera «honor», un concepto muy importante para el pueblo turco. [Por otro lado, cómo un concepto similar del honor es la causa última de la violencia que caracteriza a los emigrantes en Holanda naturales de las Molucas lo podemos encontrar en STRIJBOSCH, F., «Cultural Delicts in the Moluccan Community», artículo presentado en el encuentro *Law and Society*, Amsterdam, junio, 1991].

«Hoy en día hay un acuerdo internacional casi universal, al menos en la teoría, aunque no tan a menudo en la práctica, en que ciertas cosas simplemente no pueden ser legítimamente realizadas sobre los seres humanos —sin tener en cuenta las dificultades a la hora de especificar dichas cosas. Dejar de actuar o incluso hablar francamente sobre las ofensas más graves a la dignidad humana allende el mar por causa del relativismo cultural sería percibido —y creo que correctamente— en cualquier lugar como una cobardía moral.»⁷

De hecho, éste ha sido realmente el modo en que los Derechos Humanos aparecieron a lo largo de la historia:

«Son el grito de aquellos que han sentido su propia humanidad en el fondo de un abismo de deshumanización. Por ello, el discurso de los Derechos Humanos no puede ser separado de la experiencia de lo insostenible, de la injusticia. Lo que la humanidad representa como una exigencia moral, aquello a lo que tiene derecho un ser humano por el hecho de serlo es un logro de la conciencia adquirida en la experiencia de la inhumanidad (...).»⁸

Y los antropólogos, desde luego, no son una excepción:

«A lo largo de los últimos 45 años, el mundo, la disciplina de la antropología, al igual que los Derechos Humanos, ha cambiado. Las violaciones de los estándares mínimos de derechos humanos son reconocidas como universales, incluso si la formulación de tales violaciones no lo es, y la necesidad de una ideología universal, un ideal global de los valores, y quizás —volviendo a DURCKHEIM— de incluso un **«sagrado secular»**⁹ (...) están ampliamente reconocidas. Los antropólogos desde 1947¹⁰ se han movido desde la crítica a los Derechos Humanos (...) y están ahora ampliando su campo de acción, completando el contenido y participando en organizaciones para aplicar estos derechos.¹¹

Pero no se parece haber llegado a ninguna conclusión clara en la que se pueda encontrar algún tipo de equilibrio entre por un lado la

⁷ DONNELLY, ver bibliografía, p. 404.

⁸ VELASCO, D. *Op. cit.*, p. 113.

⁹ Palabras que, a propósito, sugieren Absolutos, no Universales Transculturales.

¹⁰ Fecha del *Statement on Human Rights* publicados por la comisión ejecutiva de la Asociación Americana de antropólogos, dirigido a la Comisión de la ONU sobre los Derechos Humanos, y que resaltaba el etnocentrismo cultural occidental del Borrador de la Declaración de la ONU de los Derechos Humanos (MÜLLERSON, *op. cit.*, p. 928; para ver diferentes perspectivas sobre este documento, frecuentemente mostrado como ejemplo de la oposición de los antropólogos al relativismo cultural, ver MESSER, *op. cit.*, p. 224, pero sobre todo, RENTELN, *op. cit.*, pp. 66-68).

¹¹ MESSER, *op. cit.*, p. 240.

Universalidad de estos derechos, necesaria para condenar las violaciones de la dignidad humana, sea cual sea el lugar donde se cometan, y por otro la diversidad cultural en la conceptualización de dichos derechos. A esta diversidad acuden a menudo los países no desarrollados, a veces debido al ansia de poder de sus liderazgos autoritarios:

«(...) en la argumentación sobre los problemas morales, el relativismo es el primer refugio del sinvergüenza.»¹²

Pero a veces también debido a que estos estándares internacionales chocan con el intento de estos países del Tercer Mundo de desarrollar sus economías. Esto es especialmente importante respecto de los estándares laborales internacionales cuyo incumplimiento por parte de los países en vías de desarrollo les hace más competitivos. Hay de hecho un enorme debate sobre si Occidente debería incluir sanciones comerciales en la OMC para los productos que violaran los estándares laborales (hechos por ejemplo con el trabajo infantil)¹³. Fenómeno similar es que algunos países occidentales están perdiendo sus marinas mercantes, debido a que los armadores eligen para sus barcos lo que ha venido a ser llamado «Banderas de Conveniencia», para aprovecharse del no respeto por parte del Tercer Mundo de las regulaciones internacionales relativas al trabajo y la seguridad. Otras veces, el desarrollo de los países no occidentales choca con los derechos de sus indígenas o con el derecho de toda humanidad al Medio Ambiente.¹⁴ La universalidad problemática de los derechos humanos tiene, pues, amplias y variadas consecuencias.

CERNA muestra cómo las diferencias culturales han llevado a acuerdos regionales que destacan la diferente concepción sobre los derechos humanos de cada zona. Así, en Europa tenemos una Convención (por

¹² MÜLLERSON, *op. cit.*, p. 938. Cita extraída de SCRUTON, R., *Modern Philosophy*, Sanclair Stevenson (1994), p. 32. Destaca MÜLLERSON además que a veces en justificación de violaciones de los estándares internacionales se aducen falseadas tradiciones locales (lo cual es explicado en detalle en DONNELLY, *op. cit.*)

¹³ Los Sindicatos Occidentales forman parte de los que desean tales sanciones. [Ver LEARY, V.A., «Labor» en *The United Nations and International Law*, JOYNER, C., (ed.) Cambridge University Press, 1997, pp. 208-231; «Including labour standards in international trade agreements», *European Industrial Relations Review*, Diciembre 1996, pp. 26-30; y LEARY, V. A. «The WTO and the Social Clause: Post Singapore», 1 *European Journal of International Law* (1997), 118- 122; www.icftu.org/english/sclause].

¹⁴ De hecho, en el campo del Derecho Medioambiental ha surgido el principio de «responsabilidad común pero diferenciada» (entre países desarrollados y países en vías de desarrollo) en la Convención sobre el Cambio Climático de 1992 y en el Protocolo de Kyoto a dicha Convención de 1997 [ver BEEWITH, S. *Environmental Law*, Sweet & Maxwell, 1997, pp. 27-46].

cierto, el más efectivo acuerdo en todo el mundo para la protección de Derechos Humanos) que solamente protege los Derechos Civiles y Políticos, mientras que Africa tiene una Carta que habla también de los derechos económicos y de los derechos de los Pueblos, en concordancia con la muchas veces comentada tradición comunitarista africana. Asia no tiene acuerdo regional, pero dejó clara su postura, la cual reza que se le debería dar un gran énfasis a la diversidad cultural, en la Declaración Intergubernamental de Bangkok sobre los Derechos Humanos, adoptada en la primavera de 1993.¹⁵ Los acuerdos regionales deberían defender en teoría los estándares *universales* en dichas regiones, pero CERNA nos muestra cómo a veces no pueden incluso acabar con prácticas muy locales (el caso de la prohibición del divorcio en Irlanda).

Los textos legales internacionales no parecen proporcionar mucha ayuda para solucionar la batalla entre la universalidad y la diversidad. Precisamente es muy discutida la Universalidad de la misma Declaración Universal de los Derechos Humanos (aunque DONNELLY, optimista, piensa lo contrario), y tampoco está muy claro si alguno de sus artículos ha adquirido el status de derecho consuetudinario internacional en consecuencia ha pasado a ser obligatorio. Los libros de Derecho Internacional Público solventan la cuestión con una llamada al diálogo cultural, pero, ¿qué es lo que se quiere decir exactamente con este diálogo?¹⁶

El último texto cuasilegal sobre este asunto, la «Declaración de Viena y Programa de Acción», escrito después de una cruenta batalla entre aquellos que defendían la universalidad y los que defendían las peculiaridades culturales¹⁷, es un magnífico ejemplo de cómo la bús-

¹⁵ MÜLLERSON (*op. cit.*, p. 937), quien siempre se muestra preparado para arrojar dudas sobre la importancia de la Diversidad Cultural, observa que la Declaración de Bangkok de las ONGs sobre los Derechos Humanos adoptada por 110 Organizaciones No-Gubernamentales (ONGs) de la región asiática y del Pacífico, unos pocos días antes de la adopción de la declaración arriba nombrada, acusaba a los círculos dominantes de los países asiáticos, y no a sus culturas, de las violaciones de los Derechos Humanos. La declaración destaca asimismo que «no se pueden tolerar prácticas culturales que deroguen derechos humanos universalmente aceptados, incluyendo los derechos de las mujeres». Naturalmente, la mayoría de tales organizaciones no-gubernamentales nacieron para y ganan dinero con la promoción de Derechos Humanos Universales; y no sólo eso, normalmente sus miembros son o bien occidentales o bien están occidentalizados, por lo que su opinión tal vez no sea imparcial (claro que para RENTELN y sus seguidores ninguna lo es).

¹⁶ ORAÁ, J., GÓMEZ, F., *op. cit.*; ETXEBERRIA, X. «Derechos Humanos: ¿Universales u Occidentales?», *Gaceta Municipal de Vitoria-Gasteiz*, 79, diciembre, 1996, p. 4 del monográfico sobre los Derechos Humanos.

¹⁷ CERNA realiza un resumen de tales discusiones, *op. cit.* Para algunos, todo el tiempo que se ha empleado en estas discusiones se ha perdido en detrimento de otros puntos que deberían haber sido tratados en dicha conferencia.

queda de consenso en los documentos programáticos internacionales lleva a formulaciones muy abstractas, muy próximas a no decir nada:

«Párrafo 1: (...) La naturaleza universal de estos derechos y libertades está fuera de toda cuestión (...).

Párrafo 5: Todos los derechos humanos son universales, indivisibles, interdependientes e interrelacionados. La Comunidad Internacional debe tratar los derechos humanos globalmente de una manera justa e igualitaria, en un mismo pie de igualdad, y con el mismo énfasis. **Aunque la significación de las particularidades nacionales y regionales y los diversos trasfondos históricos, culturales y religiosos ha de ser tenida en cuenta**, es tarea de los Estados, sin tener en cuenta sus sistemas políticos, económicos y culturales, el promover todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.»

Para CERNA, MÜLLERSON, y otros muchos, esto fue una gran victoria de la Universalidad. Si ello es o no cierto queda a gusto del lector.

3. El Problema Filosófico

3.1. *El Relativismo y el fundamento de los Derechos Humanos.*

Introducción Histórica

Pero detrás de todo ello (¿muy lejos?) hay claramente un problema filosófico, que es el de la fundamentación de los Derechos Humanos. Resumiendo:

«Hay aquellos que niegan cualquier posibilidad de encontrar una base absoluta, y consideran eso como algo positivo para la causa. Derechos Humanos, mientras que otros afirman que es imposible defender la causa de los Derechos Humanos sin una base teórica sólida y de carácter universal.»¹⁸

¹⁸ VELASCO, D., *op. cit.*, p. 151. VELASCO no parece haber llegado a ninguna solución clara a este problema, porque semeja estar muy influenciado por BOBBIO, N., quien (*El Tiempo de los Derechos*, citado por VELASCO, D., *op. cit.*, pp. 151-153) afirma que hoy en día ya no es posible mantener la ilusión de poder encontrar una fundamentación absoluta de los Derechos Humanos. Menciona varias razones para ello, especialmente al hecho de que su existencia no puede ser probada, ya que, como valores últimos, no pueden ser inferidos. Estoy de acuerdo con esto, que es a lo que me refiero con el anteriormente citado «Estancamiento filosófico de la modernidad» entre Aristóteles y Nietzsche. Se llega a un nivel en el que no se puede *argumentar* más y solamente queda el recurso de la «*evidencia*», como FINNIS, o simplemente *elegir* como en el *Mito de Sísifo*, de CAMUS o, de acuerdo con la típica tradición religiosa española, solamente la *fe*, como en *El Sentimiento*

¿Podemos basarlos en un Derecho Natural Universal, de tal manera que nos podamos sentir legitimados para «intentar cambiar» a aquellos que no sienten la necesidad de respetarlos porque tienen otros valores?¹⁹ ¿O, como diría RENTELN, no hay valores absolutos que podamos usar como ideales, independientes de culturas específicas, con lo que necesitaríamos buscar Universales Transculturales; esto es, valores compartidos por la mayoría de las culturas? Porque las soluciones que damos a los problemas aquí apuntados son en realidad tan sólo la realización de algunos principios generales que, conscientemente o no, tenemos en mente.

Esto es, como dice RENTELN²⁰, la traslación a la antropología de una discusión filosófica muy antigua, de la que, por cierto, nos da únicamente una versión no muy imparcial. Porque, si en los escritos griegos podemos leer a HERODOTO, como nos recuerda RENTELN, podemos también encontrar la Antígona de SÓFOCLES (clásicamente citada como la primera mención de la Ley Natural), y si en la literatura griega podemos ver y encontrar sofistas²¹, podemos encontrar asimismo a SÓCRA-

Trágico de la Vida de UNAMUNO. Pero este es el final de mi historia y todavía estamos en el principio.

¹⁹ Si todo ello se debiera hacer mediante el Derecho Penal o de otra manera, va mucho más allá del objeto de este artículo.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 56-57.

²¹ Yo añadiría a HERÁCLITO en esa línea de pensamiento (*panta rei*: no hay absolutos), pero esto conllevaría muchas explicaciones (y el problema de comprender a HERÁCLITO es incluso más complicado y más controvertido en sus círculos que el del fundamento de los Derechos Humanos). Por cierto, hablando de la filosofía griega, no es fácil sostener que los sofistas en bloque defendiesen el relativismo cultural, ya que hay muchos sofistas y dijeron cosas muy distintas, y a veces sólo sabemos lo que otros dijeron de ellos (normalmente sus detractores, lo que es una lástima, ya que reduce la imagen que la gente tiene de un grupo de pensadores bastante interesante y en ocasiones muy moderno). PROÁGORAS fue el que dijo que las normas morales variaban según los diferentes lugares, pero si simplemente quería constatar un hecho, o si defendía un relativismo «metaético» como el de RENTELN no está muy claro. Y, naturalmente, RENTELN se olvida de otro sofista, con el que no debe de estar muy de acuerdo, CALICLES, quien decía que la Justicia es la Ley del más fuerte, pero esta afirmación no pretendía ser positiva sino normativa, es decir, no se constata un hecho (o quizás sí y, después de todo, era de algún modo ¡un pre-marxista!; siempre hay este tipo de problemas a la hora de leer filósofos 25 siglos después de su tiempo), si no se dice cómo *deberían* ser las cosas. CALICLES sostenía que la moralidad convencional era de hecho una forma de injusticia, ya que trataba de privar al fuerte de su derecho natural de explotar al débil, análisis que se asemeja al de NIETZSCHE, quien era un experto en Grecia y parecía odiar en gran medida a SÓCRATES (en cualquier caso en algo estoy de acuerdo con RENTELN, el debate sigue y prosigue a lo largo de la historia). RENTELN no menciona a CALICLES, como tampoco a NIETZSCHE, ¿por qué? ¿No se encuentran ambos entre los mayores detractores de los Absolutos occidentales? ¿RENTELN conoce a los sofistas pero no a CALICLES? ¿a HUME y no a NIETZSCHE? Antes que poner en duda la formación filosófica de una gran antropóloga yo apuntaría otra posibilidad: no los menciona porque sabe que las con-

TES, PLATÓN y ARISTÓTELES. Y de ARISTÓTELES. y el desarrollo de su pensamiento por parte de Santo Tomás de Aquino mana una larga tradición de iusnaturalismo completamente opuesta a HUME (el siguiente autor al que cita RENTELN). E incluso en la tradición empirista inglesa podemos encontrar pensadores como el anteriormente mencionado John LOCKE, que habla de los Derechos que se tienen en un Estado de la Naturaleza. Porque, como trataré de argumentar más adelante, la única base posible para los Derechos Humanos es una aproximación de Derecho Natural.

D. VELASCO²² destaca dos puntos clave en la Historia de los Derechos Humanos antes de las Grandes Declaraciones en el siglo XVIII, los cuales están en el corazón del debate actual. El primero es el Descubrimiento de América, que provocó en los europeos la necesidad de *pensar sobre la cuestión de la dignidad de los individuos a partir de su diferencia*²³, y el segundo es la Reforma Protestante que supuso el reconocimiento de la disidencia como el derecho a decir «no» y la defensa de la tolerancia como garantía de una coexistencia pacífica. Veremos posteriormente la importancia que tienen estas dos ideas.

Centrándose en el relativismo cultural²⁴, RENTELN nos muestra cómo éste «emergió en su forma moderna como una reacción al evolu-

secuencias a las que se llega con su argumentación no le van a gustar. Y es que todo este pequeño embrollo nos muestra cómo, desde los mismos comienzos del pensamiento occidental, el debate sobre el relativismo ha estado conectado con la fundamentación del Derecho. Ello no tiene nada de sorprendente toda vez que ética y política fueron siempre inseparables para los griegos. Las cosas no han cambiado mucho desde entonces en este aspecto, dado que el debate filosófico sobre la universalidad y el relativismo de los derechos humanos es, en el fondo, el debate sobre si el Estado está legitimado para meter en la cárcel a aquellos que practiquen la circuncisión femenina (cuestión sobre la que no tengo una opinión clara, he de decir, siendo en principio el que escribe estas líneas receloso de la efectividad del Derecho Penal para resolver nada); pero hablaré sobre los Derechos Humanos y sobre su necesidad de legitimizar la acción del Estado más adelante. [Para todo esto, ver GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969, donde se puede observar que los problemas de interpretación parten de las propias traducciones del griego].

²² *Op. cit.*, p. 113.

²³ Siendo éste una de nuestras pequeñas contribuciones a la Historia del Mundo, ¿no deberíamos acusarle de exagerar la importancia de tal hecho para los Derechos Humanos? No necesariamente. En 1550 tuvo lugar en España la «Conferencia de Valladolid», donde BARTOLOMÉ DE LAS CASAS y GINÉS DE SEPÚLVEDA mantuvieron una «Controversia» bastante conocida en nuestro país sobre cómo se debería tratar a las poblaciones indígenas de América. Dado que frecuentemente se habla de la Antropología como hija del colonialismo, haciéndose referencia con ello a los imperios británico y francés, quizás deberíamos ser un poco patriotas y apuntar que aquella conferencia pudo haber sido el primer paso de la Antropología.

²⁴ *Op. cit.*, p. 57.

cionismo cultural» y «fue introducido en parte para combatir esta noción racista y eurocéntrica de progreso». Tal vez el lector encuentre perturbadora la negación de la idea de progreso y no le culpo por ello. Reconozco que quizás los occidentales pueden haber estado ciegos ante otras culturas y que, como apuntaba BOAS, pueden haber otros criterios para medir el progreso que los marcados por nuestra sociedad²⁵, pero no deberíamos, por ello, negar la posibilidad de *cualquier tipo* de progreso, o de *cualquier* estándar desde el que medir el progreso, desde el que poder criticar no sólo las culturas no-europeas sino también nuestra propia cultura. Naturalmente, RENTELN diría que no estaría negando la posibilidad de una crítica moral, pero las tres posibilidades que ella propone²⁶ las encuentro, como veremos, insuficientes.

²⁵ *Ibid.*, p. 57. Una defensa muy interesante de la Universalidad de los Derechos Humanos desde la noción del progreso (bajo el nombre de «desarrollo societal») puede encontrarse en MÜLLERSON, *op. cit.* Este plantea, cómo no es cierto que los Derechos Humanos emanen sólo de la tradición occidental, sino que todas las tradiciones tienen elementos a favor y en contra de los Derechos Humanos (dando numerosos ejemplos de cómo Occidente y la Religión Cristiana han actuado algunas veces en contra de tales derechos). La diferencia en los estándares de derechos humanos, dirá, no estriba tanto en las peculiaridades culturales sino en los diferentes *niveles de desarrollo societal*. También entiende el desarrollo de lo que él considera que ha sido falsamente llamado individualismo «occidental» del mismo modo (esto es, como producto del progreso), y destaca el papel de los crecientes procesos transnacionales en estos niveles de desarrollo societal, dando el clásico ejemplo neo-conservador de cómo el desarrollo económico de algunos países del este de Asia ha llevado a una mejora general de las condiciones de los Derechos Humanos (incluidos los políticos) en aquellos países. Pero su análisis es vulnerable a la crítica por parte de los antropólogos (él es de hecho lo que DONNELLY llamaría un «universalista radical») por ser etnocéntrico y no tener en consideración las diferencias culturales (por ejemplo, no parece ser consciente de las diferentes concepciones del rol de la mujer que hay en el mundo y la importancia de las mismas en sus culturas), y por ser demasiado optimista y cándido al pensar que el desarrollo económico significará el fin de los problemas de la universalidad de los Derechos Humanos. Y, naturalmente, se le puede culpar de ser conservador (el vínculo entre capitalismo y democracia suele ser muy marcado en el pensamiento no-conservador; ver BERGER, P.L., *La Revolución Capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad. La igualdad y la libertad*, Península, Barcelona, 1989) y de no tener en cuenta si realmente el modelo de evolución occidental es exportable al Tercer Mundo (¿soportaría el Medio Ambiente la presión de toda la población mundial consumiendo al ritmo como hacemos en Occidente?). Esta es la razón por la cual limitaré todas mis referencias a él a esta (ya demasiado larga) nota a pie de página. Pero en todo caso hay algunas observaciones muy agudas en dicho artículo, no siendo la menos importante la relevancia de la pobreza para la realización de los Derechos Humanos, y la explicación dada por RORTY de por qué algunas personas violan los Derechos Humanos, esto es, porque carecen bien de «seguridad» bien de «solidaridad». El primer problema es bien conocido, mientras que el segundo es propiamente un problema ético tan viejo como lo es la presencia del Mal en el mundo (recordemos a Agustín), por lo que ambos van más allá del contenido de este artículo y no diré nada más sobre ellos.

²⁶ *Ibid.*, pp. 63-64.

3.2. *El Relativismo Metaético de Renteln*

3.2.1. TOLERANCIA Y AUTO-REFUTACIÓN

La propia RENTELN no parece estar cómoda con su posición. Es consciente de que debiera ser hasta cierto punto posible hacer alguna evaluación de las culturas, porque, de otra manera, el relativismo cultural llevaría al escepticismo y al nihilismo²⁷. Señala que con una tolerancia absoluta no estaríamos legitimados para luchar contra los nazis²⁸,

²⁷ *Ibid.*, p. 58.

²⁸ ¿No son un grupo con lógica propia? ¿Únicamente los indígenas y los grupos no-occidentales merecen la protección de los antropólogos? dice Steven LUKES (*op. cit.*) en su segunda fábula sobre los Derechos Humanos, en un país utópico llamado «Comunitaria», heredero de un país espiritual-nacionalista («Volksgeist» donde, señala irónicamente, hay mucha gente aficionada a las «metáforas agrarias», muy unidos a su *tierra*, conscientes de sus *raíces* y un sentimiento de conexión *orgánica* entre ellos). Pero la nueva «Comunitaria» es mucho más pluralista y heterogénea que la vieja *gemütlich* nación de la que proviene. La nueva «Comunitaria es una auténtica Comunidad de Comunidades: un mosaico hecho de subcomunidades, reconociéndosele a cada una de las mismas *el valor peculiar de su manera* específica de vivir. En aquel utópico país la gente cree en la multiculturalidad y se practica una «política del reconocimiento», respetándose de manera escrupulosa la identidad de cada subcomunidad dentro de las instituciones del país. Pero entre los problemas que señala podrían aparecer en dicho estado está el de la «inclusión-exclusión»: ¿Cómo decidir qué comunidades se han de reconocer? LUKES apunta irónicamente que «para estar en la lista, tienes que ser, o decir que lo eres, indígena, o víctima del colonialismo y, preferentemente, ambas cosas». Me puedo imaginar bastante bien cómo reaccionaría un antropólogo al leer esto, pero pienso que hay algo de cierto en sus palabras. Los antropólogos estudian las culturas y nos recuerdan cómo las culturas son importantes para formar *nuestras mentes*, pero ¿son las culturas lo único que determina nuestras mentes? ¿Y, cómo definimos «cultura»? ¿cuánta gente necesita un grupo para que se le reconozca su «cultura»? ¿cómo diferenciar uno «cultura» de cualquier otro grupo de personas (dado que todos ellos, más o menos, tienen una identidad propia)? ¿se puede hacer esa diferencia? ¿no es la «cultura» un concepto al menos tan abstracto como el de «ser humano»? ¿por qué debe reducir un gobierno el grado de castigo de un asesinato de un turco que mate por *namus* y no el de un nazi que mate por *Mein Kampf*? Me doy cuenta de que los antropólogos tratan a menudo con grupos que están muy necesitados de protección, pero habiendo estudiado en el País Vasco sin ser vasco, tengo una visión no tan optimista de todas estas identidades «colectivas». La conexión entre nacionalismo y relativismo cultural que, por cierto, LUKES acertadamente destaca, es que ambas ideologías son más de «colectividades» que de «individuos». Reconozco, si bien ya está bastante claro en estas páginas, que veo poca legitimidad en las culturas si no es la de su utilidad para entender a los individuos. El proyecto de la Ilustración versaba sobre la liberación de los individuos de la tradición y de otras cadenas no-críticas a través de la razón (¡*Sapere aude!*). La escuela de Frankfurt nos mostró algunas críticas que se le podrían hacer a tal proyecto (la «ideología de la sospecha», como D. VELASCO la llamaba: MARX, NIETZSCHE y FREUD criticando cada uno de ellos diferentes pilares del «*stablishment*» occidental), ¿pero no está el propósito original aún vivo? [DONNELLY y VELASCO destacan el inherente carácter individualista de los Derechos Humanos como derechos sostenidos por los individuos en relación y frente al Estado o la sociedad, si bien ambos concuerdan al afirmar que se puede aprender mucho de las tradiciones comunitarias].

por lo que pone un sorprendente empeño en eliminar la «tolerancia» del núcleo de la Teoría del Relativismo Cultural²⁹. Digo «sorprendente» porque para mí la tolerancia es realmente una de las mayores virtudes del relativismo. Probablemente la más grande, no porque sea el valor de los americanos³⁰ (lo cual es cuando menos dudoso), sino porque lo que para ella es el núcleo de la teoría; a saber, las ideas de «cultura» y «etnocentrismo», son importantes en mi opinión en tanto que nos llevan a entender que puede haber otros modos de pensar distintos al nuestro, y que puede haber algo de verdad en ellos, aun cuando no los entendamos, y que el nuestro no es tan seguro como nos gustaría, porque está culturalmente influenciado. En el fondo «cultura» y «etnocentrismo» son conceptos útiles porque a través de ellos podemos evitar el dogmatismo. ¿Pero, qué es eso sino «tolerancia»?

Pero este no es el único ejemplo de la conciencia de RENTELN de los problemas de su teoría. Hace un interesante cambio de posición durante el artículo. Conocedora de los problemas clásicos de auto-refutación que presenta el relativismo, de los que no creo que lo salven sus inteligentes explicaciones de los diferentes tipos de relativismo existentes, afirma primeramente que el relativismo cultural sólo significa que «*algunas* evaluaciones son relativas al transfondo cultural del que surgen»³¹, para luego, cuando se ha olvidado de los problemas de la auto-refutación:

«Como se trata de una versión de la teoría que me gustaría defender, a veces me referiré a ella simplemente como relativismo. Esta postura sostiene que “no puede haber juicios de valor que sean ciertos; esto es, objetivamente justificables, independientes de culturas concretas.”» (Schmidt, 1955: 782)³²

La auto-refutación es un argumento siempre utilizado por los iusnaturalistas contra el escepticismo en general y el relativismo en concreto. John FINNIS, por ejemplo afirma que:

«Un elemento significativo de la Nueva Teoría Clásica del Derecho Natural³³ es su demostración de las negaciones escépticas de, al menos,

²⁹ *Ibid.*, pp. 62-63.

³⁰ Que es el argumento que da RENTELN para explicar lo que para ella es el error fundamental de colocar a la tolerancia en el centro de la teoría del relativismo cultural.

³¹ *Ibid.*, p. 59.

³² *Ibid.*, p. 61.

³³ «New Classical Theory» o «New Natural Law», corriente liderada por el mismo FINNIS y por Germain GRIEZ.

un bien humano básico —el bien de la verdad y del conocimiento son auto-refutantes. La Nueva Teoría Clásica del Derecho Natural es realmente una teoría que trata de justificar el hecho de que merece la pena hacerla (o cuestionarla). Las teorías que no dejan lugar al hecho de su existencia (...) o al valor de su propia búsqueda, son auto-refutantes.»³⁴

3.2.2. ABSOLUTOS VERSUS UNIVERSALES TRANSCULTURALES

Pero, naturalmente, la auto-refutación no prueba nada de la postura contraria. A través de la auto-refutación podemos ver que algo no es tan racional como debería serlo en el relativismo, pero, desde luego, aun tendríamos que demostrar la existencia de Valores Absolutos. Esto sería una victoria clara sobre el relativismo, y lamentablemente yo no la tengo. Pero es interesante ver cómo la Nueva Teoría Clásica del Derecho Natural, que nació como un intento de defender el iusnaturalismo frente a todos los ataques a los que se ha visto sometido a lo largo de la historia de la filosofía moral, da cuenta de dichos valores absolutos:

«La estrategia de los argumentos de la auto-refutación no debería de ser mal entendida. No demuestran la verdad de la proposición contraria a la que ellos refutan. Es más, defienden tal proposición mostrando que rebatirla es irracional (en último término es autocontradictorio). Funcionan prestándole atención a los hechos, intuiciones y juicios involucrados en la propia posición del escéptico como evidentes e innegables. (...) *Entonces el escéptico debería llegar a entender que su propio interés por la conclusión poco cómoda de que la ética es una ilusión es en sí mismo un bien verdadero, el bien de la verdad*»³⁵

Respondería quizás RENTELN a esto aduciendo que su teoría explicaría el bien del conocimiento como un Universal Transcultural. Pero, ¿es el conocimiento un bien universalmente reconocido? La propia ciencia de la Antropología (todas las ciencias modernas, diría yo) es sólo posible desde ciertos valores típicamente occidentales³⁶.

³⁴ FINNIS, J., «Introduction», en FINNIS, J. (ed.) *Natural Law. Volume I*, Dartmouth, Aldershot (UK), 1991.

³⁵ *Ibid.*, p. xiv.

³⁶ Estoy de acuerdo con MÜLLERSON (*op. cit.*, p. 946) en que esto no implica de ninguna manera superioridad alguna de la cultura occidental como un todo, porque «Occidente no sólo tomó prestada la pólvora de China y una gran parte de las matemáticas del mundo árabe, sino que el mismo *homo sapiens*, según todos los indicios, proviene de Africa.» Y de hecho, MESSER tiene razón al afirmar (*op. cit.*, p. 222) que «la supuesta oposición [de los antropólogos] a los derechos humanos ha contribuido a la expansión del Concepto de los Derechos Humanos y a la antropología del desarrollo», pero para mí es únicamente una pequeña consecuencia de una de las mejores virtudes que veo en la Antro-

¿Financiarían las culturas indígenas estudios antropológicos si fueran las más poderosas? ¿Se detendrían si pensaran que que tal vez estuvieran imponiendo sus valores etnocéntricos? La respuesta es, al menos, incierta. Y hay otros Valores Absolutos aparte del conocimiento:

«Y entonces, justo como uno llega a comprender la verdad práctica de que la verdad (y el conocimiento de ella) es un bien «por su propio derecho», intrínsecamente, no meramente como un medio para algún fin más lejano, y un bien humano básico además, uno puede llegar a comprender otros bienes básicos.»³⁷

FINNIS y Germain GRISEZ, antecesor del primero, dan algunos ejemplos: salud, amistad, juego, estética... Desde luego, su evidencia no está tan clara como la del conocimiento (si la del conocimiento está de alguna manera clara). Y el mismo concepto de evidencia ha sido muy criticado no sólo por los escépticos, sino también por otros iusnaturalistas, que defienden otras versiones del iusnaturalismo. Pero los problemas para encontrar los preceptos del Derecho Natural no nos deberían llevar a pensar que no existen, porque eso sería mezclar la epistemología y la ontología y, finalmente, según mi modo de ver, sostener una visión del mundo que sobre enfatiza el papel del hombre en él. Porque las cosas serían como son aun cuando no hubiese hombre alguno para conocerlas. Y, así como nuestra salud seguiría las mismas reglas, incluso si los médicos de todo el mundo llegasen a un acuerdo en contrario, pienso que los hombres tienen en su naturaleza posibilidades de realización³⁸ cuyo desarrollo les hace felices y su no desarrollo les hace infelices, **y ello no cambia por el hecho de que a partir de un diálogo cultural³⁹ resulte otra cosa.** Con los Universales

pología, que es la contribución a un mayor y mejor conocimiento de la Naturaleza Humana (especialmente a través del concepto del etnocentrismo).

³⁷ *Ibid.*, p. xiv. Una defensa bastante completa de la *plausibilidad* de los bienes básicos de FINNIS se puede encontrar en GEORGE, R.P., «Recent Criticism of natural Law Theory», *University of Chicago Law Review*, 55, pp. 1371-1429 (también en la colección de ensayos de FINNIS, *op. cit.*).

³⁸ «El propio *es* tiene un *debe* formado dentro de sí» decía Henry Veatch [VEATCH, H., «Natural Law and the “is” and “Ought” Question», *Catholic Lawyer*, 26 (1981)]. El iusnaturalismo de VEATCH y el de su discípulo LISSKA son ligeramente diferentes del de FINNIS y GRISEZ, pero estarían bastante próximos al contestar a alguien como RENTELN, ya que su pensamiento proviene directamente de Santo Tomás de Aquino y, a través de éste, de ARISTÓTELES.

³⁹ Incluso si es de «ideales» que para mí no garantizan nada. No seré más feliz si me matan, en mi opinión injustamente, por el hecho de que un Universal Transcultural encontrado en los ideales de diferentes sociedades legitimen mi muerte. «Libertad, ¡cuántos crímenes se han cometido en tu nombre!» ¿Debo dar ejemplos de ideales que se demostraron erróneos?

Transculturales podemos tener *orden*, sólo con los Absolutos podemos tener felicidad⁴⁰.

Aquí llego al título del artículo. ¿Por qué prefiero los Absolutos a los Universales Transculturales? Por la crítica clásica de la democracia que afirma que alguien formuló de la siguiente manera: «si la democracia es el derecho de la mayoría para hacer **lo que quiere, entonces yo no soy demócrata**». «¿Que algo sea deseado por la mayoría es base suficiente para considerarlo un bien... la voluntad de la mayoría crea no sólo la ley sino la ley buena»?⁴¹ Esto nos recuerda lo que en ética se conoce como la *falacia naturalista*; esto es, la crítica realizada por HUME, popularizada en este siglo por MOORE, a aquellos que trataban de inferir un *debe* de premisas que sólo contienen un *es*. Me explico: «si se puede demostrar la existencia de un Universal Transcultural [lo que no me parece más fácil que encontrar un absoluto], un valor compartido por todas las culturas en el mundo»⁴², el hecho de que sea *universalmente perseguido, incluso como ideal*, no lo hace moralmente bueno.» Dejemos un momento a RENTELN y volvamos a DONNELLY⁴³:

«Lógicamente, esto es correcto; si consenso transcultural no implica necesariamente una fuerza adicional para una regla moral.»

Pero estoy utilizando una afirmación de DONNELLY para mis propios propósitos⁴⁴, cuando no estoy de acuerdo con el resto de su argumentación⁴⁵ que pretende defender los Universales Transculturales:

⁴⁰ Naturalmente se necesita algún tipo de orden para conseguir la felicidad, por lo que encontrar los Universales Transculturales, si eso es posible, no es para mí inútil.

⁴¹ HAYECK, F. *The Constitution of Liberty*, Routledge y Kegan Paul, London, 1960 (p. 103 de la edición española de Edit. Unión, 1982). SCHUMPETER hace la misma crítica, pero no comparto las conclusiones que ellos infieren de este análisis. Pero, una vez más, eso va mucho más allá del objeto de este artículo. [Se puede encontrar una buena exposición de los diferentes conceptos de democracia y su evolución a través de la historia en HELD, D., *Modelos de Democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1991].

⁴² RENTELN, *op. cit.*, p. 61.

⁴³ *Op. cit.*, p. 405.

⁴⁴ Curiosamente, dice que ésta sería la argumentación de un «relativista radical», quien mantendría que (*ibid.*, p. 400) «la cultura es la fuente exclusiva de validez de un derecho o norma moral». Esto es precisamente lo que dice RENTELN cuando afirma que todas nuestras evaluaciones están culturalmente determinadas, pero partiendo desde esta premisa, DONNELLY dirá que (p. 404) uno solo puede llegar a la negación de los derechos humanos, esto es, de «los derechos que uno tiene simplemente como ser humano». Prosigue diciendo que «la negación de los derechos humanos es perfectamente *coherente* (...) pero hoy en día *moralmente indefendible*». Esta es una de las cosas que me gustaría aclarar en estas páginas. En mi opinión, partiendo de la negación de los Absolutos («relativismo metaético», diría Renteln), sólo se puede llegar al nihilismo. La única alternativa a los Absolutos es

«En realidad, parece que opera un análogo moral al Derecho Consuetudinario Internacional. Si una práctica es casi universal y generalmente se percibe como obligatoria, los estándares de la comunidad internacional exigirán esta práctica por parte de todos los miembros de la comunidad e imposibilitarán el legítimo desarrollo de prácticas alternativas.»⁴⁶

Por no mencionar el hecho de que una pequeña mirada a lo que el Derecho Internacional es hoy en día en la práctica debiera evitar su uso como ejemplo para la moral, aire que, desde un punto de vista estricto del Derecho Internacional Público, su analogía no es correcta. O, al menos, no completa. Porque en el Derecho Internacional Público está el status del «Objetor Persistente», que es el Estado que ha mostrado con su conducta su oposición a la formación de una norma consuetudinaria internacional⁴⁷, al que no se le puede aplicar la norma (debido al principio de soberanía internacional, que más o menos es el equivalente del individualismo para la Comunidad Internacional). Y como esta posibilidad puede surgir para prácticas que, independientemente de que el estado involucrado las consienta, el resto del mundo siente que no puede tolerar, se ha desarrollado la noción de *ius cogens*, esto es, de algunas normas mínimas que deberían ser respetadas por todos los Estados sin tener en cuenta su consentimiento: genocidio, apartheid... Cuáles son estas normas de *ius cogens* no está en absoluto claro, como tampoco cuáles serían mis Absolutos (y como tampoco cuáles serían los Universales Transculturales de RENTELN). Pero lo que sí está claro es que también el Derecho Internacional Público apoya la necesidad de unos Valores Absolutos, no de unos Universales Transculturales.

Por lo tanto, y dejando a un lado el Derecho Internacional Público, estábamos discutiendo esta dicotomía:

«Lo que distingue la Ley Natural de la Ley Positiva es que esta última es producto de la voluntad (aunque ésta pudiera ser la de la mayoría democrática), mientras que la Ley Natural es la expresión de la razón.»⁴⁸

NIETZSCHE, perfectamente coherente (en su negación de los Absolutos, si bien «perfectamente coherente» puede no ser el adjetivo más adecuado para este pensador), quizás acertado, pero... no la mejor base para los Derechos Humanos.

⁴⁵ Ni con su visión del Derecho Natural (*ibid.*, p. 405), ni con la de MÜLLERSON, pero las considero tan simplistas y tan faltas de interés que no alargaré estas páginas ya demasiado extensas para hablar de ellas.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 405.

⁴⁷ Francia, por ejemplo, en lo que se refiere a las pruebas nucleares.

⁴⁸ VELASCO, D., *op. cit.*, p. 112.

¿Es éste un simple problema teórico, lejos de la realidad? No lo es, pienso yo, porque lo que estoy defendiendo es el derecho al disenso por parte de la minoría, que es también en lo que consiste la democracia. En la segunda mitad de este siglo el Derecho Público tuvo que desarrollar sistemas de control de las mayorías habida cuenta experiencias trágicas de a lo que éstas podían llevar⁴⁹. Estoy defendiendo el derecho de la diferencia con respecto a lo que la mayoría de la gente piensa, y para mí este derecho al disenso no tiene límites siempre que lo diferente sea moralmente correcto, y para ello, necesitamos Absolutos, no Universales Transculturales. En el *Mundo Feliz*, de Aldous HUXLEY, yo no le privaría al solitario salvaje de su derecho de criticar al resto del mundo. En la cultura americana de clase media yo no le privaría a Jack KEROUAC de su derecho a vivir su vida de un modo completamente diferente del que se suponía que debía hacer⁵⁰. ¿Es esto aún demasiado teórico? ¿Estamos tan lejos de ese *Mundo Feliz*? Los Universales Transculturales en esta época de globalización e internacionalización podrían resultar ser los valores del *pensée unique*⁵¹, los valores del hombre unidimensional de MARCUSE.

Porque existe la posibilidad de que estos Universales Transculturales se revelen inhumanos, ésta es la razón por la cual necesitamos los Absolutos. Hay un párrafo de lo más interesante, precisamente en la parte del artículo en que RENTELN defiende sus Universales Transculturales frente a los Absolutos⁵². Planteado el problema de la posibilidad de «que se descubrieran algunos Universales Transculturales que los occidentales considerarían “inhumanos”», RENTELN es entonces coherente consigo misma y dirá que

«incluso si se encuentra un ideal universal que alguien pudiera considerar “inhumano”, *éste sería parte de la moralidad*. Es mejor ser honestos y admitir que existe que fingir que no existe.»

Por tanto, si Hitler hubiera ganado la Segunda Guerra Mundial, y el fascismo dominara el mundo, habría con toda seguridad un Universal Transcultural en relación a la posición de los judíos en la sociedad (no

⁴⁹ Justicia Constitucional y Constituciones Rígidas que incluyen dentro del texto constitucional las Declaraciones de Derechos, y que requirieron modificaciones de mayorías tan grandes que se debe tener en cuenta al menos la opinión de las minorías más importantes.

⁵⁰ No por no seguir ni su cultura ni cualquier Universal Transcultural, pero sí probablemente por ser contrario a algunos Absolutos (su egoísmo —pero esto en verdad se sale del contenido de este artículo—).

⁵¹ «Pensamiento único» en español.

⁵² *Ibid.*, pp. 65-66.

uno impuesto, la gente lo creería al igual que los filósofos griegos tampoco criticaron la esclavitud), el cual sería *parte de la moralidad* y sería «mejor ser honestos y admitir que existe que fingir que no existe». Quizás, pero hay algo que se conoce con el nombre de *ética*, que es la reflexión sobre la moralidad, cuya propia existencia niega el relativismo cultural y que debería llevar a la gente de semejante mundo a pensar que no estarían viviendo según unas normas morales buenas. Y, de la misma manera, para poder decirle a la gente de nuestro mundo de hoy que la racionalidad del mercado (que pudieran ser el Universal Transcultural actual) no conduce a la felicidad necesitamos Absolutos descubiertos a través de la *razón*.

RENTELN, de nuevo, no se siente cómoda con su propia postura, ya que afirma que la posibilidad de que surjan Universales que «un occidental» consideraría inhumano es «improbable»⁵³. ¿Lo es? Naturalmente, todo depende de la metodología a la hora de encontrar tales Universales. Quizás no sea tan poco probable (yo dudo mucho en poder llamar humana la posición en que se encontraría la mujer si hicéramos uso de Universales Transculturales como estándares de Derechos Humanos; ¿cuál es la legitimidad de no darle a todo hombre voto y de esa manera elegirlos estándares universales?). Y si es poco probable que dichos valores «inhumanos» aparezcan, ¿no se debe después de todo a que hay una naturaleza humana que los ideales, con sus fallos, tienden a aprehender, ideales que existen junto a los Universales Transculturales? Hay un texto que cita RENTELN para mostrar cómo sus universales, no siendo absolutos, «no son triviales»:⁵⁴

«La mera existencia de universales después de tantos milenios de historia de la cultura y en contextos tan diversos sugiere que **se corresponden a algo profundamente impreso en la naturaleza del hombre** y/o que son condiciones **necesarias** para la vida social [Kluckhohn 1952: 1 95].»

La primera posibilidad es simplemente la Ley Natural (la existencia de una naturaleza humana de la que parten los Valores Absolutos). La segunda requiere el uso de la razón para descubrirlos como «necesarios», y «necesario» es «absoluto», no «relativo».

Precisamente el hecho de que tengan sus raíces en algo «profundamente impreso en la naturaleza del hombre» es, como dice el texto (que RENTELN parece incluir como conclusión a su razonamiento), la causa

⁵³ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 66.

de que haya algunos universales que pervivan tras «milenios de historia de la cultura». Pero RENTELN cita también la crítica⁵⁵ de los Absolutos de HERSKOVITS, quien rechaza los Absolutos como fijos (rígidos, esta es la idea que hace que mucha gente huya de la Ley Natural: autoridad, imposición artificial), mientras que los Universales varían y se adaptan a las circunstancias cambiantes. Esta crítica contradice al hecho, que como hemos visto la propia RENTELN reconoce, de que necesitamos universales inalterables para poder dar respuestas a las cosas que perviven, ya que éstas tienen su raíz «profundamente en la naturaleza humana» (siento repetir esta frase, pero le estoy infinitamente agradecido a RENTELN por haberla incluido en su artículo). Y de hecho *el hecho de que no cambien es una de las virtudes de los Absolutos*. Necesitamos que los Absolutos no cambien, no importa qué valores puedan ser dominantes, para criticar, como diría un marxista, ideologías, en cualquier lugar y tiempo. Porque hay algunas necesidades básicas que tiene el hombre occidental moderno que son las mismas que las que un africano tenía dos siglos antes de Cristo. Naturalmente, que las circunstancias cambian, y que se han de tener en cuenta los factores culturales, esto nadie lo niega. Pero las necesidades principales son las mismas.

3.2.3. LOS TRES TIPOS DE DESAFÍOS MORALES PROPUESTOS POR RENTELN

Veamos entonces un poco más de cerca los tres tipos de «desafíos morales» que son posibles para RENTELN y que hacen que para ella sea posible la crítica moral partiendo desde su relativismo metaético:⁵⁶

«Primero, donde el acto en cuestión sea contrario a las normas de la sociedad en que tenga lugar, esto sería criticable.»

Prima facie no suena muy tolerante, pero, naturalmente RENTELN diría ¡que la tolerancia no está en el centro del relativismo cultural! Seamos serios. Esto es lo que (en el mismo artículo pero unas pocas páginas antes⁵⁷) ella llamaba relativismo ético como una *hipótesis prescriptiva*, que quizás se debiera entender en términos del funcionalismo. RENTELN muestra que esto es vulnerable a la auto-refutación⁵⁸, de la que quizás piense RENTELN que escapa su relativismo como una teoría metaética, el cual espero haber mostrado que no escapa de ningún sitio

⁵⁵ *Ibid.*, p. 66.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 63-64.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 62.

(al refutarse a sí misma la negación de al menos el bien básico del conocimiento, diría FINNIS). Pero, como ya he dicho, la autorrefutación no prueba nada (especialmente al refutado), por lo que añadiré que no considero este precepto como un «desafío» moral. Los desafíos morales reales tratan normalmente más sobre el huir de lo que la sociedad nos impone que al revés. Y, naturalmente, este precepto se enfrenta directamente con el derecho a ser diferente de lo que la sociedad espera de uno.

Su segundo desafío moral (el principal, de hecho) es la crítica moral a través de los Universales Transculturales (a los que ahora llama «estándares universales», lo que suena un poco más fuerte, pero también más próximo a los absolutos). He hablado de sobra sobre este tema, así que me iré al

«Tercero, donde el acto esté en concordancia con los ideales internos de la sociedad, pero viole el propio ideal (externo) del crítico, es posible la crítica de tipo etnocéntrico.»

Porque, sorprendentemente, estando la cultura y el etnocentrismo en el centro del Relativismo Cultural si es «debidamente entendido»⁵⁹ «**los relativistas, como cualquier otro, son etnocéntricos** (...) y permanecen fieles a sus propias convicciones». Bien... ella es coherente consigo misma: si no es posible progreso alguno, ¡¡¡tiene que negar el propio progreso que su teoría supone para el pensamiento moral!!! Es de suponer que lo que en el fondo está debatiendo es si existe la posibilidad de hacer alguna evaluación que no sea etnocéntrica. Incluso si esto no es posible, lo cual dudo mucho (si un hombre completamente determinado culturalmente es lo que ella piensa que es la realidad, entonces puede ser «honesta»⁶⁰ y reconocerlo, pero no es un visión muy optimista del hombre⁶¹), no nos debería llevar a pensar que, como no podemos formularlos debido a nuestro etnocentrismo, los Absolutos no existen, porque, como ya he dicho, sería confundir la epistemología y la ontología.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁶¹ Una perspectiva totalmente diferente es la de Erich FROMM, quien es muy consciente de los problemas que tiene el hombre moderno con la libertad que nuestra sociedad deposita en sus manos, y de que el fracaso a la hora de manejar esa libertad es la causa de la búsqueda de identidades colectivas [Un libro clásico de FROMM es *El arte de amar*, pero para los propósitos que aquí tratamos son más interesantes *El Miedo a la Libertad*, con un análisis de cómo y por qué la gente pierde su personalidad en las colectividades —FROMM estaba muy preocupado por el fenómeno de los nazis en Alemania—, y *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, cuya lectura aclararía qué es lo que yo rechazo como universales transculturales cuando hablo de *pensée unique*].

Pero prosigamos con nuestro análisis del tercer tipo de «desafío moral» que RENTELN nos propone:

«Pero un relativista reconocerá que la crítica se basa en sus propios ideales etnocéntricos y se dará cuenta también de que la condenación puede ser un forma de imperialismo cultural.»⁶²

¿Por qué siempre desde nuestros propios ideales etnocéntricos⁶³? ¿Son éstos cadenas de las que no podemos escapar? ¿No es posible que, precisamente a través del Diálogo Cultural, lleguemos a formulaciones de los Universales más y más próximas a los Absolutos? ¿No es esto progreso moral? ¿No es esto lo que MESSER⁶⁴ quiere decir cuando nos recuerda el papel de los antropólogos en la formulación de un concepto más rico de los Derechos Humanos? Porque, de otro modo, lo único que realmente nos queda es:⁶⁵

«Bajo circunstancias extremas, significando que una acción en otra cultura viola una de las creencias más profundamente sostenidas por un relativista, éste puede decidir que la crítica e incluso la intervención sean males menores que el etnocentrismo o el imperialismo cultural.»⁶⁶

Lo que realmente es otra manera tolerante de solucionar las cosas... Un fundamentalista islámico podría asesinar a Salman RUSHDIE y aún así sentirse legitimado bajo tal precepto⁶⁷. Es fácil afirmar una norma moral así, cuando, como RENTELN, se es un occidental, es decir, se viene de la parte del mundo que tiene el poder económico, político y militar, y se puede ir al Tercer Mundo e imponer allí los estándares de uno, porque son las «creencias profundamente sostenidas» por uno,

⁶² *Op. cit.*, p. 64.

⁶³ DONNELLY, por otro lado, habla de «evaluaciones externas» (*op. cit.*, p. 406): «Un juicio externo aplica los ideales del evaluador (*modificados, como sea apropiado, por los argumentos relativistas*) para así determinar si la práctica debería ser aceptada o defendida, teniendo en cuenta todas las cosas.» Esta aproximación me parece más rica.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 235. En esta página podemos asimismo ver hablar a un antropólogo sobre el «cambio» con el significado de (le guste o no) «progreso».

⁶⁵ Además de la negación de toda posibilidad de una crítica moral, que es lo que me parece que es lo único que puede afirmar un relativista cultural de manera coherente. Pero de ello hablaremos más adelante.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 64.

⁶⁷ El problema no está solamente en si imponemos nuestros valores morales al resto del mundo, en lo que todos más o menos coincidimos que no podemos hacer. El problema está también en si las culturas no-occidentales están legitimadas para imponernos los suyos. ¿Debería permitírseles a las escuelas musulmanas en Europa que impongan a las profesoras no-musulmanas el uso del velo?

siempre con el poder que le da a uno su dinero y sus armas nucleares. Pero, ¿estarán de acuerdo los africanos con tal precepto? ¿Estaríamos de acuerdo nosotros si fuéramos los menos poderosos e Irán, y no los Estados Unidos, fuera la superpotencia mundial? ¿Porque algo sea una «creencia profundamente sostenida», no podemos criticarlo? ¿No es precisamente debido a que nuestras «creencias profundamente sostenidas» pueden ser erróneas por lo que necesitamos Absolutos que sean descubiertos por medio de la razón para criticarlos?

3.3. *Relativismo y Nihilismo*

RENTELN se da cuenta de que:

«Con toda certeza, la crítica moral pierde algo de su fuerza si deja de resultar de los valores morales universales.»⁶⁸

¿Algo? Si supiera con certeza que todos mis juicios morales están completamente determinados culturalmente, no haría **ninguno**. Por la misma razón que, hoy en día, dado que el relativismo cultural (y otras formas de relativismo) me demuestran que existe tal posibilidad, me refreno mucho en mis juicios morales (al menos intento hacerlo, claro que tal vez esto suene completamente dogmático a un antropólogo⁶⁹).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 64. Es interesante ver cómo se ha olvidado de decir «Absolutos» y habla en su lugar de «estándares universales», con lo que parece negar la universalidad de sus Universales Transculturales («cross-cultural universals» en el original inglés). Un pequeño error... que puede mostrarnos que es muy difícil defender los Universales desde una postura relativista.

⁶⁹ O quizás no, porque en un debate muy diferente (sobre si los antropólogos deberían o no abogar a favor de los pueblos indígenas), Kirsten HASTRUP y Peter ELSASS decían que «(...) la razón fundamental para defender una causa particular *nunca puede ser antropológica*; la antropología busca comprender el contexto de [«todos», añadiría yo] los intereses locales, mientras que la abogacía implica la persecución de un interés particular (...) para ello los antropólogos tienen que salirse de su profesión, *porque no se puede legitimizar ninguna «causa» desde la antropología (...) la razón fundamental para una defensa nunca es etnográfica; sigue siendo en esencia moral*». Esto, según yo lo entiendo, implica que, siempre que el relativismo cultural sea tomado como paradigma de la antropología (lo cual corresponde decidir a los propios antropólogos, y yo no me encuentro entre ellos; además, nunca diré que no es una idea útil), no se puede derivar de esa ciencia ningún «desafío» *moral*. Ni mediante unos «universales transculturales» ni de cualquier otra forma. Así que los «desafíos» morales, si es que existen (porque, repito, no hay *razón* alguna para rechazar el nihilismo), deben partir de los Absolutos. HASTRUP y ELSASS hacen alusión a esto cuando dicen, después de las afirmaciones de arriba: «incluso los antropólogos tienen responsabilidades morales, no obstante». «No obstante ¿qué? No obstante al hecho de que no puede haber crítica moral basada en el Relativismo Cultural, que para ellos es inherente a

Si negamos los Absolutos, la posición más coherente, contra la que ningún filósofo podrá argumentar para movernos fuera de ella, es el nihilismo. Al comienzo de este artículo, RENTLEN se olvidó de contar-nos el final de la historia de la crítica de la Racionalidad Moral Occidental. Se olvidó de hablarnos de NIETZSCHE, como también se olvidó de CALICLES cuando hablaba sobre los Sofistas. Naturalmente, cuando hablo de NIETZSCHE, del que principalmente sé lo que otros me han dicho sobre él, no pretendo serle fiel (pero no creo que fuera fácil demostrar que no lo soy, porque se pueden leer y se han leído muchas cosas en ese hombre). No me referiré a NIETZSCHE en relación a la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno. Lo que NIETZSCHE significa para mí es el rechazo absoluto de la moralidad racional, la acusación de la «tiranía de la razón»⁷⁰ del pensamiento occidental, y la negación de la pretensión de la verdad de nuestros argumentos (la verdad como metáfora, la imposibilidad de una «*adacquatio rei et intellectus*» completa) y, sobre todo, el rechazo de los absolutos (que es como yo entiendo la Muerte de Dios). El nihilismo ontológico, que lleva al nihilismo epistemológico, y la negación de la verdad moral: su «visión trágica» de la vida. La «parábola del loco de la linterna» nos muestra cómo la Muerte de Dios (o de los valores absolutos⁷¹) nos deja sin referencia, sin estándar:

«¿No habéis oído hablar de aquel loco que, a plena luz del día, encendió una linterna y empezó a correr por una plaza pública, gritando sin parar: Estoy buscando a Dios, estoy buscando a Dios? Y como había muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron muchas carcajadas. —¿Qué, se perdió, Dios? Dijo uno.— ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, preguntaba otro.— ¿Se esconde de nosotros? ¿Nos tiene miedo? ¿Está embarcado? ¿Emigrado? Así gritaban y reían en gran tumulto. El loco llegó hasta ellos y los atravesó con su mirada. ¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir, les gritó. Lo hemos matado, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros, todos somos asesinos! Pero, ¿cómo pudimos? ¿Cómo pudimos cambiar el mar? ¿Quién nos dio la esponja con la que borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando le privamos a esta tierra de su sol? ¿Adónde le están llevando sus movimientos ahora? ¿Muy lejos

la antropología. [HAstrup, K., y ELsAss, Peter: «Anthropological Advocay. A contradiction in terms?», *Current Anthropology*, Volumen 31, número 3, junio 1990, p. 301].

⁷⁰ NIETZSCHE, F., *El Crepúsculo de los ídolos*, citado por VÁZQUEZ FREIRE, M., *Nietzsche*, ed. Xerais, Vigo, 1993, p. 12.

⁷¹ Es de destacar cómo CERNA (*op. cit.*, p. 749) comenta que «El Derecho Internacional de los Derechos Humanos se ha convertido, de alguna manera, en el sustituto de la religión en las sociedades seculares». ¿Por qué?, yo añadiría, por culpa de su necesidad de Valores Absolutos.

de todos los soles? ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia el frente, hacia atrás, hacia un lado, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? (...)»⁷²

3.4. *Derecho Natural de Mínimos*

Pero, está bastante claro que el nihilismo, como CALICLES y el propio NIETZSCHE de modo más sutil defienden, significa políticamente la ley del más fuerte. Pienso que he mostrado cómo otras maneras «menos radicales» de negar los Absolutos, como la de RENTELN, nos llevan en último término también a la ley del más fuerte (bien porque sus valores se muestran como algo compartido de modo universal, bien porque es el ganador del conflicto entre gentes que sienten que sus «convicciones profundamente mantenidas» son más importantes que el riesgo del imperialismo o el etnocentrismo), y que éste no es el modo más adecuado de fundamentar los Valores Morales de los Derechos Humanos, que el antropólogo necesita para la antropología aplicada, y un antropólogo legal para dar respuesta al pluralismo legal y a su forma más problemática (sí, por suerte, no la más usual), que son los delitos culturales. Por tanto, los Absolutos son necesarios. El problema, desde luego, ¿es quién define estos Absolutos? Porque está claro que pueden resultar ser la legitimación del totalitarismo:

«Obedece a Dios y a aquellos que, entre vosotros, muestran la autoidad divina... El gobierno único aceptado por Dios el día de la resurrección debería estar organizado con leyes divinas, y *esto sólo es posible con el control de los religiosos... El Gobierno Islámico no es un Gobierno Constitucional en el cual las leyes estén subordinadas a la aprobación de la gente, o de la mayoría.*» (El Ayatolah JOMEINI)⁷³

¿Cómo evitar el relativismo sin el dogmatismo? ¡Buena pregunta! Para la que no tengo respuesta. Diré mi opinión: Yo considero que existen algunos Absolutos que provienen de las posibilidades de realización que hay en la naturaleza humana, esto es, en la naturaleza que los seres humanos comparten en cualquier lugar. No puedo demostrarlos, pero para mí (de alguna manera al igual que para FINNIS), son evidentes; esto es, pienso que son **verdaderos**. Un relativista cultural diría «Yo no». Y espero haber demostrado que entonces su única opción es ser nihilista y dejar de pensar en los Derechos Humanos Universales

⁷² NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciencia*, citado por VÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 33.

⁷³ Citado por VELASCO, *op. cit.*, p. 410.

(lo cual, siendo una postura coherente, es una posición bastante cómoda para no hacer nada). En todo caso, estoy de acuerdo con VATTIMO⁷⁴ cuando (siguiendo a NIETZSCHE) dice que la realidad es una, pero los intentos de formularla son muchos, y ninguno puede reclamar para sí el monopolio de la verdad. Yo añadiría, muchos de esos intentos aprehenden y arrojan luz sobre una parte de la verdad.⁷⁵

El relativismo cultural es una de esas percepciones, una muy poderosa realmente, porque nos muestra cómo la cultura influye en nuestras evaluaciones, y realmente (le guste a RENTELN o no) llama a la tolerancia hacia los demás, quienes pueden tener su propia lógica, que no entendemos, pero a los que debemos reconocer como seres humanos. El relativismo cultural impide que algún filósofo cartesiano intente aplicar unos ideales teóricos lejos de la realidad. Pero no es la única percepción (¿no sería convertirla en un Absoluto?), la única luz, ya que no podemos deducir de «la cultura influye en nuestras evaluaciones» que «no es posible ninguna evaluación absoluta». Deberíamos tratar de descubrir los Absolutos a través de las diferentes luces que ha habido en el pensamiento occidental y no-occidental. Esto es lo que el Diálogo Cultural significa para mí: progreso en el descubrimiento de los Absolutos, no su negación.

¿Qué podemos sacar en limpio de todo esto en la práctica? Esto exigiría muchas más páginas (y bastante más talento del que posee el que aburre al lector con estas líneas). De nuevo, lo único que puedo ofrecer es mi opinión: yo estaría de acuerdo con LUKES en que **deberíamos mantener una lista de los Derechos Humanos razonablemente corta y abstracta**. «Incluiría los derechos civiles y políticos básicos, el Imperio del Derecho, la libertad de expresión y asociación, la igualdad de oportunidades [este sería el más problemático] y el derecho a un nivel básico de bienestar material, pero probablemente nada más (...)»⁷⁶ Estoy abogando entonces por un Derecho Natural de Mínimos. Por ejemplo, no pienso que «el matrimonio ha de ser de tal o tal manera» sea un precepto verdadero de Derecho Natural. *Prima facie* no veo problema alguno para que un Estado reconozca los matrimonios homosexuales o polígamos, en la medida en que se dé un consentimiento libre y se permita el divorcio libre [sobre el que se les permita

⁷⁴ Entrevista en el periódico *La Voz de Galicia* de junio 1998.

⁷⁵ Podría llamársele a esto «pluralismo epistemológico» e incluiría la antropología, la filosofía, la poesía. Pero no es relativismo en cuanto que busca la verdad. STRIBOSCH (*op. cit.*, p. 507) usa esta teoría dentro de la antropología: «toda teoría es tentadora e interesante, pero comprende sólo un aspecto muy aleatorio precisamente por culpa de eso». ¿Por qué debería ser diferente para el relativismo cultural?

⁷⁶ *Op. cit.*

adoptar hijos no tengo una opinión clara]. Esto es fácil de decir, pero «libre» sería problemático en la práctica, y se requeriría una intervención del Estado para poder garantizar el derecho a «decidir no tomar parte».⁷⁷

¿Más ejemplos? Concluiré con una cita de mi antiguo profesor Demetrio VELASCO:

«El pluralismo cultural [y con ello el pluralismo legal que, como hemos aprendido durante el curso, es una consecuencia del primero] tiene que tener entonces algunos límites, concebidos en relación a la necesidad de un nivel de universalidad con menos contradicciones lógicas, y sobre todo, con mejores consecuencias prácticas que el relativismo cultural. Estos límites deberían ser el respeto al principio básico de la *libertad de elección*, de pertenecer a tu propio grupo o de abandonarlo, la *práctica de la libertad de expresión y crítica* de todos los miembros respecto a su grupo cultural, y una *tolerancia* especial con los «outsiders» de cada grupo.»⁷⁸

Parece tener miedo a decirlo, porque de hecho tiene miedo a que los Absolutos lleven al absolutismo. Pero, en tanto que dichos principios han sido descubiertos por medio de la *razón*, y pretenden ser universalmente válidos aun en el caso de que los Universales Transculturales sean opuestos a ellos, yo afirmo que tales principios son buenas formulaciones de los Absolutos, y por ello serán para mí preceptos de Derecho Natural y Derechos Humanos básicos. Si esto es ser dogmático y/o etnocéntrico, el autor de estas líneas seguirá entonces a RENTELN, será «honesto» y lo admitirá. Teniendo en cuenta que anteriormente en este artículo dudaba de sí mismo como demócrata, no es tan sorprendente...

4. Apéndice: Un ejemplo práctico de progreso

June STARR⁷⁹ mostró cómo las mujeres árabes del campo utilizaron estratégicamente para su propio beneficio las leyes seculares relativas a la familia promulgadas durante el gobierno del famoso padre del Es-

⁷⁷ DONNELLY, *op. cit.*, p. 418.

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 149. DONNELL destaca cómo la necesidad de libertad de conciencia, expresión y de asociación es más relativa en las comunidades más tradicionales, donde «raramente se plantearían problemas sobre estas libertades». Lo dudo mucho, sobre todo hoy en día cuando, como el propio DONNELLY y MÜLLERSON señalan, estas comunidades aisladas «ideales» son más y más difíciles de encontrar. Es diferente decir que estos derechos sean muy difíciles de llevar a la práctica en muchas sociedades que decir que no sean necesarios en ellas (ver apéndice).

⁷⁹ Ver bibliografía.

tado turco ATATURK, quien ideó estas reglas como parte de su intento general de modernizar y occidentalizar Turquía. Otra reforma no tratada en aquel artículo, pero que puede ser interesante para el tema que nos ocupa, es la sustitución de la escritura árabe —en la que había sido escrito el lenguaje turco otomano durante siglos— por el alfabeto latino, lo cual no sé cómo lo juzgaría un antropólogo⁸⁰, pero que en principio ha situado a Turquía en el camino de los índices más altos de alfabetismo de Oriente Medio. ATATURK⁸¹ es, para bien o para mal, una de las grandes personalidades de este siglo, por lo que es tarea de los historiadores el juzgarle a él y a sus reformas⁸². Su carrera se puede resumir brevemente como primero un general con éxito para después de la Primera Guerra Mundial convertirse en una especie de déspota ilustrado que trató de mejorar las condiciones de la gente, pero sin especial afición por la democracia.⁸³

En el contexto concreto que estamos tratando, parecía estar muy a favor de la igualdad de la mujer⁸⁴. Pero, como nos muestra GALANTER, los cambios normativos no llevan necesariamente a cambios en la vida real⁸⁵ por lo que lo que realmente es interesante aquí es destacar que, en cuanto las mujeres rurales musulmanas se percataron de la posibilidad de hacer uso de tales normas (lo que para STARR sucedió de manera principalmente informal), las utilizaron **de manera efectiva**⁸⁶ para mejorar sus vidas, sobre todo a través de la promoción (o amenazas) de demandas de divorcio. En cuanto que el fracaso del marido de establecer un hogar separado para su mujer fue reconocido como causa de divorcio que ésta podría alegar, decreció la importancia del sistema patriarcal de clanes. Relacionado con la menor importancia de los hogares patriarcales (pero STARR no está muy seguro de

⁸⁰ Se fue al campo y explicó con tiza y pizarras, ¡esto quizás será del agrado de un antropólogo! —es broma, por supuesto, tengo el mayor respeto por esa ciencia y la parte de la verdad que sólo ella puede mostrar—.

⁸¹ Cuyo nombre original era Mustafá KEMAL ATATURK significa «padre de los turcos».

⁸² Aunque en Turquía se le tiene en muy alta estima y la autora del artículo del que estoy hablando parece admirarle mucho.

⁸³ Reprimió sangrientamente una revuelta kurda en 1925 y un complot contra él en 1926, acabando los líderes de ambos ejecutados en la horca. Además, en sus últimos días se dice que se fue alejando más y más del pueblo.

⁸⁴ Había sido educado en una escuela seglar y quizás su política de emancipación de la mujer se vio influenciada por su matrimonio con una mujer educada a la manera occidental (de la que, a propósito, se divorció dos años más tarde). [ver STARR, J., 501-502].

⁸⁵ GALANTER, Marc, «Why the haves come our ahead: speculations on the limits of legal change». *Law & Society*. Fall, 1974.

⁸⁶ El estudio del uso estratégico que hacen los no occidentales de las posibilidades que les ofrecen las normas occidentales es frecuente en la antropología jurídica.

cuál es la causa de cuál) está el creciente interés de las mujeres de limitar el número de hijos.

Teniendo en cuenta que tradicionalmente «el estatus de las mujeres adultas está basado únicamente en el número de hijos (preferentemente varones) que éstas podían traer al mundo»⁸⁷, que «los miembros con menor autonomía de los hogares rurales eran los varones jóvenes y *todas las mujeres*»⁸⁸ y muchos otros detalles que nos da STARR sobre lo que solía ser la situación de las mujeres en la región estudiada (Bodrum), realmente tiene razón al señalar que cambiaron cierto tipo de *valores*:

«Esto representaba de por sí un movimiento en dirección opuesta a los valores de la supremacía masculina y la ideología que apoyaban las familias patriarcales.»⁸⁹

¿Está legitimado el Estado para imponer semejante cambio de valores? Para aplicar, digamos, el derecho a «la igualdad de la mujer». Para RENTELN esto solamente sería (volviendo a sus «desafíos morales») legítimo en nombre de los Universales Transculturales o porque los gobernantes de dicho Estado consideraran que la situación iba tanto en contra de sus opiniones «profundamente sostenidas» que podían legítimamente ser etnocéntricos. No porque la desigualdad fuera contraria a su propia cultura, que claramente no lo era.

Pero, ¿hay un Universal Transcultural sobre la igualdad de sexos? ¿Es una norma de Derecho Internacional Consuetudinario, que tiene a Arabia Saudí (y otros) como objetores persistentes? ¿Porque no hay un consenso universal sobre ello no podemos decir que hubo algún progreso objetivo y real, no sólo para nuestros «estándares etnocéntricos»? ¿Era ATATURK víctima de su etnocentrismo «profundamente convencido»? ¿Qué le diferencia de un «profundamente convencido» Pol POT (si es que hay algo)? ¿No creía HITLER «profundamente» en el nazismo?

¿No nos enseña el ejemplo de estas mujeres turcas que la igualdad entre sexos es un valor **verdadero**? ¿Un Absoluto? ¿Algo acorde con las posibilidades de realización que la naturaleza les ha dado? De otro modo, ¿por qué demandaron a sus maridos, yendo, como iban, en contra de su cultura? El cambiar las reglas no siempre lleva a los resultados que se buscan, decía GALANTER. Sí, pero yo añadiría, es más proba-

⁸⁷ STARR, *op. cit.*, p. 515.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 503.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 519.

ble conseguir la efectividad de las leyes. Estas tratan de conseguir resultados acordes con la naturaleza humana.

5. Bibliografía

- BEEWITH, S. *Environmental Law*, Sweet & Maxwell, 1997, pp. 27-46.
- BERGER, P.L., *La Revolución Capitalista. Cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Península, Barcelona, 1989.
- BOBBIO, N., *El Tiempo de los Derechos*, Ed. Sistema, Madrid, 1991.
- CERNA, C. «Universality of Human Rights and Cultural Diversity: implementation of Human Rights in different Socio-cultural contexts». *Human Right Quarterly*, 16 (1994), pp.740-752.
- DONNELLY, J. «Cultural Relativism and Universal Human Rights», *Human Rights Quarterly*. 1984, pp 400-419.
- FINNIS, John (ed.), *Natural Law. Volume 1*, Dartmouth, Aldershot, 1991.
- GALANTER, Marc, «Why the haves come our ahead: speculations on the limits of legal change». *Law & Society*. Fall, 1974.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969.
- HASTRUP, K., y ELSASS, Peter: «Anthropological Advocay. A contradiction in terms?», *Current Anthropology*, Volumen 31, número 3, junio 1990, p. 301.
- HAYECK, F. *The Constitution of Liberty*, Routledge y Kegan Paul, London, 1960.
- HELD, D., *Modelos de Democracia*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- HUNTINGTON, Samuel P. «The Clash of Civilizations, next battlefield», *Foreign Affairs*, sept.-oct., 1993.
- LEARY, V.A., «Labor» en *The United Nations and International Law*, JOYNER, C., (ed.) Cambridge University Press, 1997, pp. 208-231; «Including labour standards in international trade agreements», *European Industrial Relations Review*. Diciembre 1996, pp. 26-30.
- LEARY, V.A. «The WTO and the Social Clause: Post Singapore», I *European Journal of International Law* (1997), 118-122 (ver también www.icftu.org/english/sclause).
- LUKES, Steven «Cinco fábulas sobre los Derechos Humanos», *Claves de Razón Práctica*, n. 41 (1994).
- MESSER, E. «Anthropology and Human Rights», *Annual review of Anthropology*. 1993, pp. 221-249.
- MÜLLERSON, R., «On Cultural Differences, Levels of Societal Development and Universal Human Rights», en: MAKARCZYK (ed.), *Theory of International Law at the threshold of the 21th Century: Essays in honour of Krystof Skubiszewski*, Kluwer Law International, 1996.
- ORAÁ, J., GÓMEZ, F., *La declaración Universal de los Derechos Humanos. Un breve comentario en su 50 aniversario* (especialmente el capítulo 5.4: «La universalidad de los Derechos a la luz de la declaración»). Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- RENTELN, A.D., «Relativism and the search for Human Rights», *American Anthropologist*. 90 (1988), 1, pp. 56-72.

- STARR, June, «The role of Turkish secular law in changing the lives of rural muslim women, 1950-1970», *Law & Society review*, volumen 23, número 3 (1989).
- SCRUTON, R., *Modern Philosophy*, Sanclair-Stevenson (1994), p. 32.
- STRIJBOSCH, F., «Cultural Delicts in the Moluccan Community», artículo presentado en el encuentro «Law and Society», Amsterdam, junio, 1991.
- VÁZQUEZ FREIRE, Miguel, *Nietzsche*. Edicións Xerais de Galicia S.A. Vigo, 1991.
- VEATCH, H., «Natural Law and the «is» and «Ought» Question», *Catholic Lawyer*, 26 (1981).
- VELASCO CRIADO, Demetrio, *Pensamiento Político Contemporáneo* (especialmente capítulo III: «Los Derechos Humanos: ¿convenciones útiles o un referente normativo de carácter universal, irrenunciable y exigible jurídica y políticamente?»), Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.