

Els drets humans, la pau local, la pau global: a manera d'introducció

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN
Universitat Jaume I de Castelló

Aquestes reflexions formen part d'un treball més ample¹ que tracta d'elaborar una Filosofia per a la Pau. Aquesta utilitza una metodologia *desconstructiva* i denunciadora de tots aquells elements de les relacions humanes que ens aparten d'una convivència en pau. Alhora, usa un mètode *reconstructiu* de les possibilitats humanes de fer les coses que ens fem els uns als altres amb vista a l'increment de la convivència en pau. Del que es tracta és de *desconstruir* la nostra competència per a organitzar les relacions humanes basades en la guerra, la injustícia i l'exclusió dels altres i *reconstruir* les competències humanes per a basar les nostres relacions en la pau, la justícia i el reconeixement dels altres (Martínez Guzmán, 1995; 1996; 1997b).

La Declaració Universal dels Drets Humans de 1948 que hem celebrat forma part d'aquesta tensió entre desconstrucció i reconstrucció de competències humanes:

En primer lloc podem desconstruir i denunciar els seus incompliments pels mateixos éssers humans blancs, mascles, del Nord Occidental que els hem proclamat solemnement en la institució que hem creat que és l'ONU. Ja serà un treball de tensió entre desconstrucció-reconstrucció perquè des de la normativitat reconstruïda de les seues propostes tenim raons per denunciar les desviacions d'aquesta normativitat pels mateixos que la proclamem. Al cap i a la fi, som els del Nord qui hem fet el món com està: amb la seua pobresa i misèria i, malgrat tot, amb esperança i responsabilitat perquè sabem, com tots els éssers humans, que podem fer les coses d'una altra manera.

En segon lloc podem desconstruir-reconstruir la gènesi històrica i conceptual de la Declaració de 1948, tot analitzant els seus precedents històrics.² No només de les cultures de l'Atlàntic Nord, sinó també incloent-hi la perspectiva d'altres cultures. Haurem de veure si hi ha molt poc d'altres cultures i, aleshores, la Declaració és més local del que afirma ser. Hem de desconstruir la seua pretesa universalitat per veure, des de la reconstrucció històrica i conceptual, quins éssers humans, grups de persones o cultures deixa fora. Per exemple la desconstrucció de les proclamacions des de la perspectiva del que afirmen i oculten respecte del gènere ens permetrà una reconstrucció normativa d'una nova manera d'entendre la universalitat amb tensió amb la *diferència* entre homes i dones. La desconstrucció de la ceguesa per veure el subtext de gènere implícit en moltes declaracions ens obrirà els ulls per al reconeixement de l'altre diferent en la seua concreció de gènere, color de la pell o creences.

¹ Aquest treball forma part del Projecte d'Investigació PB97-1419-C02-02 finançat pel Ministeri d'Educació i Cultura «La Ética Discursiva como núcleo de las Éticas Aplicadas».

² O, com diria Foucault, fent la genealogia dels seus discursos per fer explícites les relacions de poder i dominació «efectives», darrere dels discursos contractuals filosòfico-jurídics. Interprete la genealogia com una reconstrucció histórico-política de la pluralitat des de la perspectiva local.

En tercer lloc i paradoxalment, la tensió entre desconstrucció i reconstrucció també ens permetrà analitzar críticament la pretensió pel que fa a pensar que des d'Occident som els «donants» dels drets humans i qui podem jutjar la legitimitat de la seua aplicació. Dic «paradoxalment», perquè en el mateix Nord ens adonem que les proclamacions no són precisament fruit de «donacions d'uns», sinó resultat de les *lluïtes de reconeixement* «dels altres diferents», de qui sentien menyspreada la seua dignitat (Honneth, 1992; Taylor, 1993: 44). Sembla que quan els drets es proclamen solemnement és perquè hi ha grups que des de la lluita pel reconeixement «se'ls han guanyat». Pensar que els «concedim» porta a autoconsiderar-nos legitimats per a dir qui els compleix i qui no, fins i tot per orientar l'ajuda i cooperació al desenvolupament. Així, alguna investigadora per al desenvolupament ha arribat a dir que repetim la màxima de l'Imperi Romà *panem et circenses*. No apliquem criteris de justícia global per repartir el pa, i per donar algunes molletes, demanem el *circ* d'unes eleccions i uns sistemes de govern que tinguen la façana del que nosaltres anomenem «democràcia»; sense comptar amb la capacitat tradicional d'organitzar la seua vida dels mateixos afectats³ (Tomasevski, 1993: 5).

Amb tot i això, la tensió entre desconstrucció-reconstrucció encara pot ser més profunda i més radical. Hem d'estar alerta davant els paranyes dels mateixos discursos en què s'al·ludeix als drets humans quan serveixen per marginar els altres fins i tot amb bona fe. Ja no és només qüestió de desconstrucció-reconstrucció històrica i conceptual, sinó d'aplicació. Hem de denunciar la legitimitat d'aplicació del discurs dels drets humans per continuar colonitzant. Hem de tenir molta cura quan en nom dels Drets Humans es justifiquen agressions concretes a països concrets, mentre es fa la vista grossa en altres països. Hem de ser molt autocrítics en l'aplicació de la lletra de la proclamació com l'hem feta des del Nord que pot alterar els criteris d'identitat mateixa d'aquells a qui aparentment volem beneficiar. Un dels exemples més clars és, com ja he mencionat, el del dret al desenvolupament. La crítica més radical ve a dir que ha servit perquè els pobles que no són com els dels Nord es consideren a ells mateixos «subdesenvolupats» i busquen mecanismes de desenvolupament que incrementen la seua dependència del mateix Nord, en lloc de buscar les seues pròpies possibilitats, fins i tot, de supervivència. Si no tenim cura podem quedar entrampats en la pròpia conceptualització occidental del que és la «dignitat humana» donant, més que drets, criteris perquè els altres s'autoidentifiquen «sense dignitat» perquè els paràmetres per medir-la són els nostres. Per això la reacció més radical és dir «que ens deixen en pau», «que no ens ajuden més» (Escobar, 1995; Sachs, 1993).

Reflexionarem sobre tot açò en tres passos. Primer farem una breu desconstrucció-reconstrucció històrica i conceptual de la Declaració de 1948. Segon intentarem aquesta primera reconstrucció en el marc dels problemes filosòfics d'alguns filòsofs... d'Occident. Jo mateix, encara estic atrapat en el parany de què parlava adés. Finalment revisarem alguns dels reptes i esperances dels Drets Humans per a la relació entre la pau local i la pau global.

³ Al cap i a la fi, aquest és el sentit «profund» de democràcia. El mecanisme dels partits i la regla de majories és «una» forma que al Nord hem trobat de realitzar aquest principi («discursiu» en expressió de Habermas) que diu que els afectats han de dir la seua en allò que els afecta.

1. Desconstrucció-reconstrucció històrica i conceptual de la Declaració de 1948

En la tradició de la Bíblia tenim expressada la tensió entre el que hauríem de desconstruir i el que hauríem de reconstruir com a normativitat que ens podríem exigir els uns als altres. Al primer relat de la creació diu que «Déu va crear l'home a imatge seua, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona» (Gènesi, 1, 27). La *dignitat* de l'home i la dona ve de ser imatge de Déu. En el segon relat es complica, l'home va ser modelat amb pols de la terra i Déu li va infondre l'alè de vida (2,7). En un son profund de l'home, Déu «prengué una de les seues costelles i omplí amb carn el buit que havia deixat» (2,21). Per això l'home va exclamar: «Aquesta sí que és os dels meus ossos i carn de la meua carn» (2,23). A més s'afirma que «des d'aquest moment formen una sola carn» (2,24). Hi ha igualtat de *dignitat* que ve de Déu, però alhora, la dona ve «més tard». Després hi ha un procés pel qual la dona introdueix la «cultura», «el coneixement», la «responsabilitat moral» i la consciència de la mort, menjant dels fruits de l'arbre, i home i dona van sentir «satisfacció i temor». Vénen els dolors de part i el domini de l'home sobre la dona (3,16). Tensió, doncs, entre la igualtat i la subordinació de la dona, com tensió entre la nostra pertinença a la terra, «Déu va modelar l'home amb pols de la terra», i l'imaginari del «sotmetiment», tot està sotmès a l'home, els animals i les herbes (1,28-30), mitjançant el llenguatge, donant noms.

Així doncs, la dignitat ve de Déu, amb la tensió d'igualtat-desigualtat home-dona, i pertinença-sotmetiment del medi ambient. Alhora, les obligacions que tenim uns respecte dels altres formen part de la cultura, del descobriment del coneixement que ens produeix «satisfacció i temor». Coneixem la mort i també la mort violenta d'Abel per Caïn. Però també les obligacions que uns tenim respecte dels altres: «¿on és el teu germà?», va preguntar Déu a Caïn. Aquest no volia obligacions: «¿És que sóc el guardià del meu germà?» (4,9).

Galtung (1994: 4 ss.) diu que en aquesta tradició hem passat de la *Llei del talió* («ull per ull, dent per dent, mà per mà, peu per peu»)⁴ centrada en el «jo», en versió positiva «no faces als altres el que no vulgues que et facen a tu», als manaments centrats en Déu. Diríem d'una reciprocitat horitzontal a una reciprocitat vertical i horitzontal, mitjançant Déu. Cal dir que Galtung dóna una visió ampla dels déus, tot distingint entre «el déu immanent» segons els budistes i el Déu únic de la nostra tradició. En la interpretació budista tots els éssers amb capacitat de sentir són sagrats.⁵ En la tradició de la Bíblia, Déu està en un lloc diferent de la Terra: com diem en la famosa pregària és el «Pare nostre del Cel». Els manaments els dóna Déu a Moisès i el Nou Testament ratifica aquesta combinació de verticalitat i horitzontalitat; en versió positiva: «Vos ho assegure: tot allò que féieu a un d'aquests germans meus més menuts, a mi m'ho féieu», o en versió negativa: «tot allò que deixàveu de fer a un d'aquests més menuts, m'ho negàveu a mi» (Mt 25,40.45). Déu és qui jutja i, a l'edat mitjana, són rellevants els clergues.

⁴ De tota manera quan a Ex. 21, 23 apareix per primera vegada la Llei del talió és ja en el marc de les lleis del Sinaí (19-24) i després dels manaments. Per tant ja hi havia «verticalitat». A més cal dir també que aquí aquesta Llei del talió s'aplica a defensar els drets de qui té menys poder, en aquest cas una dona embarassada, lesionada per uns hòmens que es barallaven. Al mateix temps que posa límit a la prepotència del més fort, també limita la venjança sense control. Jesús substituirà aquesta llei per allò de «parar l'altra galta» (Mt. 5, 38-42) al Sermó de la Muntanya.

⁵ Per a les maneres de veure Déu o els déus, allò que l'autor anomena dimensió «transpersonal» de les Cosmologies, es pot veure Galtung (1985; 1995).

Amb la manera occidental d'actualitzar les nostres creences, de modernitzar-nos, és a dir, amb la Modernitat, hi ha una *secularització* d'aquesta perspectiva de les relacions humanes, amb fórmules de transició: *rex gratia dei*, en versió luterana *die zwie Regimenten* que apliquen allò del que és del Cèsar i del que és de Déu (Mt 22,21). La burgesia entra en *luites pel reconeixement* de la seua *dignitat* en contra de l'aristocràcia i la monarquia absoluta. La *dignitat* humana està en cada individu mateix, no ja perquè siga imatge de Déu. Segons Taylor (1994) el reconeixement de la dignitat de cada ésser humà és, a més a més, una alternativa al reconeixement basat en l'honor, la jerarquia o la posició social, com encara es manifesta en les denominacions dels nostres presidents de la Generalitat que encara són «Molt Honorables». Amb el gir subjectivista de la Modernitat, la dignitat anirà lligada a l'ideal de l'*autenticitat*, ser un mateix perquè cada ésser humà té una espècie d'intuïció del que és moralment bo o dolent, una «veu interior». Aquest sentiment moral ens diu què hem de fer si hem de ser *autènticament morals*. L'autenticitat és ser fidel a mi mateix a aquesta veu interior, que fa la meua aportació original als éssers humans. Després em referiré a la manera *dialògica* de l'autenticitat, el reconeixement i la dignitat i a com Taylor ho aplica al reconeixement de les cultures.

Seguint a Galtung, amb la Modernitat, l'Estat-nació substitueix Déu. Ara aquella frase d'allò que us feu entre vosaltres m'ho feu a mi es refereix a l'Estat. Ara és l'Estat qui ha de jutjar, però també qui té el poder sobre la vida i la mort (Galtung, 1996: 204).

Amb la Modernitat Occidental i l'Estat-nació comencen els anomenats «drets de l'home» (Davidson, 1993). Els precedents més directes que se solen citar de la Declaració de 1948 són les revolucions anglesa (1688), americana (1776/1787) i francesa (1789). Ací començarien els *drets de la primera generació*⁶: eren drets individuals de la burgesia contra el poder de l'Estat. Com acabem de veure, volien tenir els drets que fins ara havien tingut alguns: els aristòcrates. El valor que es defensava era la *llibertat* dels individus. Hi ha contradicció perquè calia defensar la llibertat individual contra el poder absolut de l'Estat («l'estat sóc jo») i, alhora, es feia un *contracte*, pel qual l'Estat *assegurava* els drets del seus *ciutadans* dins els límits de la seua *sobirania* i en el marc de la seua *governabilitat*. Són drets, especialment, de ciutadans amb capacitat d'intervenció en l'*esfera pública*, drets cívics i polítics com la llibertat de pensament, consciència i religió, opinió i expressió, dret a la propietat.... Tal com es reproduïen a la Declaració Universal dels Drets de l'Home de 1948, encara mantenen aquesta vinculació amb l'Estat-nació («tot individu té dret a una nacionalitat»). Hi ha un esforç per fer un *contracte neutre* respecte de les *particularitats* dels éssers humans, de manera que es parla d'un home «universal, abstracte, individu subjecte de drets per naturalesa», com deia Hobbes. Filosòficament, la *desconstrucció* d'aquest discurs ens permet adonar-nos del sub-text ocult — o no tan «ocult» perquè realment els de França es deien drets de *l'home* i del *ciudadà*— que no explicita que hi ha altres éssers humans, les *dones*, que tenen relegada la seua intervenció a l'*esfera privada* on no hi ha

⁶ S'han fet famoses les *tres generacions* de drets de què ara parlarem relacionades amb la trilogia de la revolució francesa *llibertat, igualtat, fraternitat*. Aquesta darrera s'interpreta ara com a *solidaritat*. Va ser el llavors assessor de la UNESCO Karel Vasak qui al *Correu de la UNESCO* (nov. 1977) va proposar aquesta classificació. Galtung (1994) parla dels drets blaus, rojos i verds. Comença a parlar-se de drets de la «quarta generació» relatius al progrés tecnològic i qüestions de genètica o bioètica, eutanasia, avortament, etc. (Matala Kabangu, 1998).

drets humans, o homes que no tenien el nivell de renda suficient per participar en l'esfera pública de les decisions polítiques. Però fins i tot l'Estat assegurava els drets per mitjà del dret, i demanava els ciutadans que pogueren donar la vida per la «pàtria». Era l'inici de «l'Estat de Dret» i «l'imperi de la llei». Malauradament també hi havia drets «d'alguns» i no de «tots/totes». A més a més, tenien una universalitat global, que no impedia que localment s'acabara amb les cultures indígenes del «Descobrimet d'Amèrica» (1492) o que més endavant s'iniciaren els repartiments de la colonització d'Àfrica (1880).

Els drets anomenats de la *segona generació* són els drets econòmics i socials, que pretenien basar-se més en la *igualtat* que en la *llibertat formal*. També estan lligats a certa forma d'entendre l'Estat i estan presents, per exemple, en les revolucions mexicanes i russa de 1917. La seua explicitació a costa dels altres drets donà lloc als estats d'economia planificada d'influència soviètica. Són drets al treball, a la seguretat social, a la remuneració digna i satisfactòria, al descans i al lleure, a un nivell de vida que asseure la salut...

La combinació d'aquests drets socials i els drets processals o de garanties jurídiques, més els primers drets polítics, està expressada en la Declaració de 1948. A Occident donà lloc a «L'Estat Social de Dret» que diu la Constitució espanyola i que és una combinació de «L'Estat de Dret» i «l'Estat de Benestar». Filosòficament podríem dir que segueix la concepció centrada en l'individu, alhora, lligat a un Estat-nació que li ha d'assegurar els drets i, al mateix temps, contra el que s'ha de defensar; que pel que fa a la llibertat individual i la igualtat, realitzen l'esforç metodològic de no distingir la raça, el color, el sexe, la llengua, la religió, l'opinió política, etc., per actuar millor amb criteris de *justícia* per a tots; que té una concepció occidental de la família i el matrimoni... Com a complement de la Declaració de 1948 són importants,⁷ en relació a aquests drets, la Declaració dels Drets de l'Infant de 1959, la Declaració sobre la Independència dels Països i Pobles Colonitzats de 1960, els Pactes Internacionals dels Drets Econòmics, Socials i Culturals, i els de Drets Cívils i Polítics de 1966. En 1968 per celebrar els primers vint anys de la Declaració es va organitzar la primera Conferència Internacional sobre els Drets a Teheran.

Aquestes dues generacions dels drets humans estan en el marc d'un ordre del món de la zona del Nord de l'Atlàntic, on els drets s'havien de realitzar en el context dels estats-nació sorgits de la pau de Westfàlia (1648). A més, els drets de la llibertat *versus* els drets de la igualtat han servit de rerefons a l'ordre mundial de la Guerra Freda. Sense abandonar la interacció tensa entre aquestes dues generacions de drets, ara estem construint un món diferent. El desenvolupament de l'economia, l'armament i l'alteració del medi ambient, trenquen l'equació anterior segons la qual els *estats-nació* = *seguretat* + *sobirania* + *governabilitat*. És tota la Terra la que té problemes de seguretat (econòmica, medi-ambiental, de pau) i els éssers humans no estem més segurs dins els límits de l'Estat-nació. Com advertia Kant, la violació del dret en una part del món se sent a tot arreu. Hem de reconceptualitzar, doncs, les nocions de sobirania i governabilitat per damunt i per baix dels estats-nació (Martínez Guzmán, 1996; 1998b).

⁷ Per als documents preparatoris de la Declaració de 1948 així com per a una anàlisi de les diferents cultures i religions presentades es pot veure Carr (1973), on es pot llegir la famosa anècdota de Maritain segons la qual hi havia acord sobre la llista de drets, però «amb la condició que no preguntaren per què» (20), i Cassese (1933).

Així sorgeixen els drets humans de la *tercera generació*: el dret al desenvolupament, a la pau, a l'autodeterminació cultural, social i econòmica dels pobles, a un medi-ambient digne. Són *drets col·lectius*, no només individuals. Vasek actualitza el terme que falta de la revolució francesa, fraternitat, i diu que són els drets a la *solidarietat*. La noció de *dignitat* moderna occidental, en què es basaven les altres generacions dels drets humans reflectides en la declaració de 1948, també ha d'obrir-se a la interpel·lació d'altres maneres d'entendre els éssers humans més *comunitaristes*, com s'expressa a la *Carta Africana dels Drets Humans i dels Pobles* (1988), o més relacionades amb les creences religioses com l'adoptada des de la perspectiva de l'Islam al Caire en 1990. La Declaració del Dret al Desenvolupament és de 1986, la relativa als Drets de les Persones que Pertanyen a Minories Nacionals o Ètniques, Religioses i Lingüístiques de 1992, també la Declaració de Rio sobre el Mediambient i el Desenvolupament és de 1992 i, el nou estil s'ha vist en la Conferència Mundial sobre els Drets Humans a Viena en 1993 (Nowak, 1994), amb una Declaració i Programa d'Acció, més les Declaracions sobre l'Eliminació de la Violència contra les Dones de 1994, i la de Beijing sobre els Drets Humans de les Dones de 1996 (Wallace, 1996).

Pel que fa al Dret Humà a la Pau, crec que és un dels més rellevants en aquest context de Filosofia per a la Pau. Està impulsat pel Director General de la UNESCO, Federico Mayor i es basa en el que anomena «triangle interactiu» pau, desenvolupament i democràcia. Més endavant em referiré a ell (Director General UNESCO, 1997).

2. Els drets humans en el marc de la Filosofia per a la Pau

2.1 L'herència contradictòria de la Modernitat Occidental

Tot i que en la reconstrucció acabada de fer he anat introduint elements filosòfics, vaig ara a centrar els temes des de la perspectiva de la Filosofia per a la Pau en què darrerament treballo. Utilitze una actualització crítica de Kant que, de vegades, va contra les seues mateixes propostes concretes (Martínez Guzmán, 1997c). Els Drets Humans formen part, com hem vist, de la manera en què des del Nord ens hem «modernitzat». De la Modernitat hem rebut una herència contradictòria.

Una idea bàsica és la idea de *dignitat*: és una de les formulacions de l'anomenat «imperatiu categòric». És a dir, l'esforç per trobar un punt de vista moral que no només valga per a mi sinó per a tots els éssers humans, un punt de vista moral universal. No perquè jo vull que tots facen el que jo faig, sinó perquè em sotmet al criteri d'allò que tot ésser humà faria: «Actua només segons aquella màxima segons la qual pugues al mateix temps voler que ella esdevinga una llei universal» (Kant, 1984: 108). La idea de dignitat apareix quant Kant distingeix entre les coses que poden ser *mitjans* per a aconseguir altres coses i els éssers humans que mai poden ser mitjans perquè cada ésser humà és *fi en si mateix* (120 s.). Així els éssers humans no teneu preu, sinó dignitat (130). A més a més aquesta dignitat està en el marc d'una comunitat o *reialme de fins* en si mateix que és la comunitat dels éssers humans. En aquest sentit és important per un costat la idea d'*autonomia*, perquè cada ésser humà té la dignitat en ell mateix i això el fa que només accepte les lleis «que ell mateix dicta». Per això són les lleis de la llibertat i no les de la naturalesa. Des de l'altre costat *la meua dignitat està lligada a la de tots els éssers humans*,

perquè les màximes a què em sotmet han de pertànyer a una legislació universal (131). Així actualitze la noció kantiana de dignitat humana en el marc d'una humanitat on cada ésser humà és fi en si mateix, que ens dóna raons per expressar els *sòlids* lligams entre els éssers humans. Interprete que podem parlar d'una solidaritat basada en raons, una *solidaritat racional*.

Aquestes idees es reflecteixen en la manera en què els éssers humans organitzem les nostres relacions mitjançant el *dret*. Aquest té, entre d'altres, dues característiques fonamentals per al que ara ens ocupa: 1) El *dret* és el conjunt de condicions sota les quals el lliure albir d'un ésser humà pot conciliar-se amb el lliure albir de l'altre, segons una llei universal. 2) A més a més, el *dret* ha d'estar encaminat a una convivència basada en l'ideal de pau (1989: 230, 355). És a dir, quan escrivim les lleis, quan fem *dret positiu*, quan escrivim les llistes de drets humans i les reflectim en les Constitucions dels Estats, han de servir per a organitzar les nostres relacions segons una llei universal i en mires a la pau. Crec que es pot considerar un *anunci del que podria ser el dret humà a la pau*.

Per això necessitem un *dret* per a tota la humanitat, un *Dret Cosmopolita*: «la comunitat, més o menys estreta, que s'ha anat establint a tots els pobles de la terra, ha arribat en un punt en què una violació del *Dret*, comesa en una banda, repercuteix en totes les altres» (1932: 36). Aquesta afirmació influeix, *primer*, en la nostra concepció de la *ciutadania*: ja no és suficient considerar-nos ciutadans del nostre Estat-nació, ja no només estem afectats pel que passa dins les nostres fronteres. Hem d'aprendre a ser *ciutadans del món*. *Segon*, tampoc és suficient l'organització del *dret* que ens hem donat: el *dret* polític intern als estats-nació i el *dret* de gents o *dret* entre els estats-nació, també anomenat internacional. *Necessitem un dret de ciutadania mundial, cosmopolita, un dret elevat a la categoria de dret públic de la humanitat*. *Tercer*, aquest *dret* de tots ens obliga a cadascú a l'hospitalitat: «el *dret* de l'estranger a no rebre un tracte hostil per motiu d'haver arribat a un altre territori, que *es fonamenta en la possessió comuna de la superfície de la terra*. Ningú doncs, per raons d'origen, no té més *dret* que un altre a restar en un determinat lloc de la terra» (32). *Quart*, aquest universalisme no vol dir que ha d'haver una potència vencedora que s'ha de convertir en monarquia universal, per exemple actualment els Estats Units d'Amèrica. Ben al contrari: «la naturalesa vol una altra cosa i es val de dos mitjans per tal d'evitar la confusió dels pobles i mantenir-los separats...: la diferència de creences i la diferència de llengües» (48). A més a més, un dels avanços més importants en allò que Kant anomena la *disposició moral de la humanitat*, és que pel que fa al *dret*: a cap poble se li ha d'impedir que es done la constitució que millor li parega i, pel que fa al *fi* que es converteix en deure, aquesta constitució només serà moralment bona si va adreçada a evitar la guerra i a la convivència en pau (1985: 106). Tenim una altra vegada una intuïció del que podria ser el *dret* humà a la pau. *Cinqué* saber-nos lligats els uns als altres més enllà de fronteres, i tenir la idea d'un *dret* públic de la humanitat ens dóna l'esperança d'una contínua aproximació a la pau, i a més, a una pau que volem per sempre, perpètua: la pau perpètua (Martínez Guzmán, 1997b).

En relació a la distribució econòmica aprenem sobre la relació entre això que hem anomenat el *dret* a l'hospitalitat, la globalització i el comerç. Hem dit que el *dret* a l'hospitalitat es fonamenta en la possessió comuna de la superfície de la Terra. Ningú no té més *dret* que un altre a restar en un determinat lloc de la Terra. *Això vol dir que compartim*

una unitat global, dins del globus terraquí. Aquest és el sentit originari de globalització. És cert que aquesta globalització que fa que tots els pobles de la terra compartim el sòl originàriament, no està basada en una comunitat jurídica de la possessió (*communio*). No som «propietaris» de tot. Més aviat està basada en una comunitat de possible interacció física (*commercium*) (Kant, 1989: 352). *La interacció física és el sentit originari de «comerç»* (exemples del diccionari de Ilatí: *commercium cum aliquo habere, c. plebis, epistolarum, linguae*). Així doncs, sembla que hi ha raons, no només morals, sinó també etimològiques i estratègiques per desenvolupar l'esperit comercial. Aquest intercanvi físic entre els éssers humans que compartim la globalització, és incompatible amb la guerra. D'una banda el poder del diner estava subordinat a la força de l'Estat. D'altra, hi havia l'esperança que, almenys per raons estratègiques que no morals, el desenvolupament del comerç fomentaria la pau «amb arranjaments i transigències, com si (els Estats) fossen contínuament aliats per a fins pacífics» (1932: 49). A més a més, també gràcies al comerç «les grans federacions d'Estats, formades expressament per a la guerra, no poden durar molt per llur mateixa naturalesa, i encara més per llur poc èxit» escrivia Kant a la mateixa pàgina. Per exemple, diríem nosaltres, l'OTAN.

Malauradament, també hem heretat de la Modernitat una manera contrària de establir les relacions humanes. *Primer*, les constitucions polítiques dels estats no ens fan ciutadans del món, sinó de l'estat (18). *Segon*, de fet no hem desenrotllat el dret públic de la humanitat, sinó el dret internacional públic que només ha considerat actors de la política mundial els estats-nació. *Tercer*, els estats anomenats civilitzats han utilitzat el dret d'hospitalitat com a *dret de conquesta*. «Per a ells és igual visitar que conquerir... perquè els indígenes no eren tinguts en compte per a res» (33). S'han produït assentaments (*accolatus*) que han donat lloc a la colonització. Desgràciadament, la colonització que lliga les terres visitades a la metròpoli promou «ocasions perquè el mal i la violència d'un lloc del nostre globus s'experimente també en tots els altres» (1989: 193). *Quart*, la diferència de creences i llengües ha estat homogeneïtzada per un universalisme totalitari. *Cinqué*, aquestes desviacions del que sabem que podríem fer de manera diferent ens porten a perpetuar la guerra en lloc d'una pau perpètua.

És així com hem fet grans federacions per a la guerra, com l'esmentada OTAN, i hem convertit la interacció del comerç en explotació. Fins a tal punt hem desvirtuat el sentit de l'economia que ja no substitueix la guerra sinó que la provoca. L'esperit comercial s'ha fet compatible amb la guerra, o es fa com una guerra. El poder del diner ja no està subordinat a l'Estat sinó que el subordina. El diner s'ha convertit en l'instrument més segur de guerra (1932: 11). Entre d'altres, no s'han complit els articles preliminars per a una pau perpètua com el que diu que «els exèrcits permanents amb el temps han de desaparèixer completament... perquè mouen els estats a superar-se els un als altres en armaments, sense límits»; ni el que diu que «quant a la política exterior, cal evitar contreure deutes. No és sospitos que hom cerqui ajut, fora o dins de l'Estat, per al bé de l'economia nacional (millorament de camins, colonització, creació de dipòsits per als anys dolents, etc.). Però en un sistema de crèdit que creix sense fi com a instrument de contraposició entre les potències, encara que els deutes siguin garantits de moment..., es constitueix una potència financera perillosa, un tresor per a fer la guerra que supera tots els altres...» (11 s.).

«El pitjor de tot això, o, si es vol, el millor des del punt de mira moral, és que les

nacions civilitzades no treuen cap profit dels excessos que cometen; les societats comercials estan a punt de fer fallida; les illes del sucre, en les quals hi ha la més gran esclavitud, donen negocis efímers, a menys que siguem d'una manera indirecta i encara en un sentit no molt recomanable, i serveixen únicament per a l'educació dels mariners que després són passats a l'armada; és a dir, per al foment de la guerra a Europa. I conste que ho fan les nacions que gallegen de devotes i que, curulles d'iniquitats, volen ésser tingudes com elegides en les creences de Dret» (36). És a dir, d'aquesta manera contradictòria en què hem fet la Modernitat des del Nord: 1) En realitat no traem cap profit perquè la mala distribució dels béns ens «rebota» com s'ha dit, tot produint el «boomerang» del deute (George, 1993). Pensem ara en la crisi dels mercats asiàtics o la mateixa pobresa generada dins mateix dels països desenvolupats. 2) Fomentem la guerra, fins i tot a la mateixa Europa, com ho estem patint ara mateix a Kosovo, i que ja es veia venir amb la guerra de Bòsnia-Hercegovina.⁸ 3) I això ho fem les nacions civilitzades que gallegen de devotes i volem ser qui legitimem el dret dels Drets Humans.

Aquestes contradiccions, de vegades, es disfressen de «realisme». És una mostra del fet que «açò no té remei» o, «sempre hi haurà rics i pobres»... com diem els qui estem de la part dels rics i tenim l'estómac ple. Hi ha una tendència a un «pensament únic» (Ramonet, 1996), expressat en el funcionament del sistema econòmic global, que sotmet, fins i tot, els governants dels estats com recomana l'Acord Multilateral d'Inversions (AMI). Des de la Filosofia per a la Pau hem d'investigar aquestes afirmacions que han desvirtuat el sentit originari de globalització i l'han substituït per un globalisme totalitari o *globalitarisme* (1997) per tal de desenrotllar la capacitat humana de presentar alternatives (Martínez Guzmán, 1998c). *Els realistes som els qui sabem que podem fer les coses d'una altra manera i ens comprometem a fer-les.*

Els sistemes, l'econòmic i el de la burocràcia del poder també, són fruit de l'acció humana, una manera de coordinar les relacions humanes com diu Habermas (1987). Efectivament els creem amb tanta potència que reboten contra nosaltres mateixos, ens fan perdre *llibertat* i el *sentit de la vida*. El sistema econòmic que hem creat colonitza la nostra pròpia forma de vida, el «món de la vida» quotidiana, on el que val és la capacitat de comunicar-nos, de confiança mútua i de participació en aquells assumptes que ens afecten. La cultura d'experts ha substituït la cultura del món de la vida. Així s'ha produït un empobriment de les cultures i un control sistèmic basat en els mitjans del diner i el poder, abstrerts, separats del món de la vida, però controlant-la com un mecanisme que ofega les possibilitats de comunicació. El diner i el poder com a mecanismes sistèmics de control de les accions humanes han perdut el seu caràcter lingüístic, el seu caràcter de comunicació. En aquest marc de contradiccions en què des de l'Atlàntic Nord hem organitzat el món, té un sentit especial que repensem el paper dels drets humans, la seua validesa teòrica i la seua aplicació local i global. Per fer això, hem d'aprofitar el potencial de protesta de la societat civil i dels moviments socials d'emancipació i resistència obrint nous espais de debat públic que reconstruïsquen les possibilitats humanes de comunicació. Per exemple a partir dels informes anuals d'Amnistia Internacional o les dades de la situació dels éssers humans que ens aporten cada any els Informes del Programa de Nacions Unides per al

⁸ I encara tenim el problema de la Voivodina (Martínez Guzmán, 1997a).

Desenvolupament Humà (PNUD). Així mateix necessitem una conceptualització discutida des de les diferents perspectives culturals. Aquestes reflexions empíriques són fonamentals per a la desconstrucció del que fem malament i la reconstrucció del que hauríem de fer, segons la Filosofia per a la Pau. Vegem ara com aquestes reflexions poden aprofitar el debat actual prenent com a mostra les aportacions d'alguns filòsofs.

2.2 Els dret de gentes segons John Rawls

John Rawls (1978) és un altre filòsof que ha intentat abordar la relació entre els drets humans i la justícia. Per trobar criteris de justícia que valguren per a tots, proposa una «situació original» on els participants «ignorarien» les condicions específiques uns dels altres. És semblant a l'origen liberal de la universalitat dels drets humans en què, hem vist, es feia un *contracte neutre* respecte de les *particularitats* culturals, de sexe, raça, etc. dels éssers humans. A partir d'aquí, *construiríem* els criteris de les *llibertats individuals*, el principi d'*igualtat d'oportunitats* i el *principi de la diferència* que vol dir beneficiar més a qui menys té. Aquests serien els criteris de justícia dins una societat de característiques liberals com aquelles des de les quals s'han proclamat els drets humans.

La preocupació de Rawls (1998) és com podem establir el dret entre diferents societats, o dret de gentes, de manera que es respecten els drets humans. Aquest respecte, però, no ha de significar que l'organització institucional i, fins i tot, la legitimació dels governs d'aquestes societats haja de seguir els paràmetres de les societats liberals. La pregunta seria ¿quins són els límits fins els quals hem de *tolerar* societats no liberals? La metodologia és una ampliació d'aquella situació original en què establim els criteris de justícia dins de les societats liberals, democràtiques i autosuficients (50 s.). És una metodologia que indica el *procediment* universal que s'hauria d'adaptar a cada cas si parlem de la justícia aplicada a les esglésies o universitats, etc., fins arribar a la *societat política dels pobles*. Ara hi hauria una situació original on estarien els representants dels «pobles» més que els dels ciutadans. Però en la mesura que es tracta de defensar drets humans, el dret de gentes limitaria la concepció heretada de la *sobirania* (53). A més a més aquest dret de gentes va més enllà del dret internacional o dret de les nacions que es limita a positivament lleis sense capacitat de sanció. El dret de gentes ens donarà criteris per a jutjar aquest dret de les nacions.

L'ampliació dels criteris «domèstics» de justícia al dret de gentes en les societats ben ordenades d'acord amb els principis liberals inclou un respecte al drets humans en sentit ample (59), un compromís perquè siguin ateses les *necessitats bàsiques* de la població (60), i donar l'oportunitat als *ciutadans* perquè puguem donar suport de manera reflexiva els principis i judicis del dret de gentes a què arriben els nostres representants en la situació *ideal* original.

El segon pas és l'ampliació dels criteris de justícia, el dret de gentes i la seua relació amb els drets humans, a societats no liberals però també «ben ordenades». Aquestes societats estan organitzades *jeràrquicament* i han de ser *pacífiques* i *no expansionistes* (64), han de tenir un sistema jurídic orientat per una concepció de la justícia orientada al bé comú que li done legitimitat, per exemple religiosa (65 s.), i ha de respectar els drets humans fonamentals que ara queden reduïts al *mínim*: subsistència i seguretat (*dret a la vida*), *llibertat* en contra de l'esclavitud, la servitud i l'ocupació armada, la *propietat* personal i la *igualtat* formal

(tractament igual de casos iguals) (66). Aquestes societats també participarien en el procediment raonable de construcció dels principis de justícia del dret de gentes, és a dir, de justícia global. Les societats raonables o ben ordenades en el procediment de la situació original ideal acordarien quines haurien de ser les seues relacions (71).

D'aquesta manera aquests drets humans mínims no dependrien de cap doctrina moral filosòfica o comprensiva sobre la naturalesa humana que impedira l'acord entre societats ben ordenades unes liberals i unes altres no. Així la manera d'entendre la *dignitat* humana no seria només la liberal-democràtica (71). «Els drets humans fonamentals expressen un patró mínim d'institucions polítiques ben ordenades per a tots els pobles que pertanyen, com a membres de bona fe, a una justa societat política dels pobles. Qualsevol violació sistemàtica d'aquests drets és una falta greu que afecta a la societat de tots els pobles, liberals i jeràrquics» (72). Amb aquests mínims cabrien aquelles concepcions on la dignitat no és *individual*, sinó que ve de la *comunitat* (73), com hem vist en la Carta dels Drets Humans d'Àfrica, per exemple. Els éssers humans, més que *ciutadans* individuals en el sentit liberal, són *membres* de comunitats, associacions o corporacions. A més estarien en la línia esmentada de modificar la noció de *sobirania* i serien diferents dels drets constitucionals que per a unes societats serien drets de ciutadania democràtica individual i per a altres drets d'institucions associacionistes (74). «Són part d'un raonable dret de gentes i fixen límits a les institucions domèstiques exigides per aquest dret a tots els pobles. En aquest sentit, estableixen la última frontera del dret domèstic admissible en societats integrants de bona fe d'una societat dels pobles» (74).

Des del punt de vista *no ideal*, ens trobem *d'una banda* amb règims que neguen la possibilitat d'un raonable dret de gentes que salvaguarde els drets humans mínims. Són règims que anomena *proscrits* o fora de la llei. El seu ordenament jurídic és en el fons un sistema d'opressió i terror. Per exemple els nazis, l'Espanya o la França imperial, governants que no es consideren proscrits però sostenen doctrines comprensives que no limiten l'autoritat dels seus pressupòsits religiosos o filosòfics... (76). Les societats ben ordenades liberals i jeràrquiques defensaran (aquest és l'únic fonament legítim del dret a la guerra) la seua integritat contra aquests règims, amb què troben un *modus vivendi* més basat en l'estat de naturalesa que en el dret de gentes. Però tenen obligacions respecte del benestar de les seues poblacions, negar ajut militar, assistència econòmica... tractant d'atraure'ls cap a les societats ben ordenades i el dret de gentes (77).

També des d'un punt de vista *no ideal*, *d'altra banda*, ens trobem amb societats que «no tenen les tradicions polítiques i culturals, ni el capital humà, ni el *know-how* ni els recursos materials i tecnològics per fer possible una societat ben ordenada» (78). En els casos mencionats de règims proscrits, eren les societats més avançades les que no respectaven el dret de gentes. En aquest cas, hauríem d'ajudar a les societats afectades d'aquestes condicions desfavorables perquè arriben a les condicions que farien possible que tingueren una societat ben ordenada. Alguns autors, seguint el primer Rawls, aplicarien el principi de la diferència (l'obligació d'ajudar a qui menys té). Ara Rawls pensa que aquest principi és liberal i s'han de respectar les diferents maneres d'entendre la justícia distributiva. Això no vol dir que no hi haja responsabilitat d'ajudar les societats amb condicions desfavorables per assolir les condicions que permeten arribar a ser una societat ben ordenada. «La base del deure d'assistència no és un cert principi liberal de justícia distributiva, sinó la pròpia concepció

ideal de la societat dels pobles, integrada per societats ben ordenades de manera que cada poble siga membre ple i autosuficient de la societat dels pobles, amb capacitat de fer-se càrrec de la seua vida política i mantenir les institucions polítiques i socials decents» (79). Això vol dir que l'assistència ha de ser complexa, emfasitzant els drets humans, moderant l'opressió dels governs, la corrupció de les elits i la subordinació de les dones (80).

Aquestes reflexions manifesten la tensió en les maneres d'entendre els drets humans. Moltes vegades estan més impregnades de les visions comprensives o filosòfiques dels qui els formulem i són més locals del que sembla. Tanmateix el debat que han provocat⁹ aquestes propostes ens serveix per a la pròpia reflexió des de la Filosofia per a la Pau i els drets humans que és l'objectiu d'aquest treball:

1. Crec que la proposta de Rawls és un esforç molt important per arribar a una concepció mínima dels drets humans que incloga, si fóra possible, totes les societats del món amb la seua diversitat cultural. Metodològicament està feta començant per la concepció liberal que és la de l'Atlàntic Nord amb una raonable bona voluntat d'entendre's amb altres cultures.

2. Aquesta metodologia està representada entre altres per la pregunta «¿quins són els límits fins els quals hem de tolerar societats no liberals?». És important perquè saber els límits de la tolerància dels qui no són com nosaltres ens ajuda a explicitar els nostres propis criteris i a ser autocrítics, si cal, respecte d'aquests criteris. Tanmateix, des de la profundització en la Filosofia per a la Pau crec que metodològicament hauríem de donar un pas més i preguntar-nos també «¿quins són els límits fins els quals els qui sofreixen les conseqüències de les maneres en què des del Nord hem organitzat el món ens han de tolerar?».

3. Això ens porta a la necessitat de diagnosticar la situació del món tot relacionant el compliment dels drets humans amb les *necessitats bàsiques*; ara de manera exhaustiva com fa Galtung¹⁰ (1994), ara reduint-los a mínims com fa el mateix Rawls.

4. La conceptualització de les necessitats bàsiques i els drets humans mínims s'ha de fer comptant amb tots els afectats; com diu Rawls, comptant amb el fet que «cada poble siga membre ple i autosuficient de la societat dels pobles, amb capacitat de fer-se càrrec de la seua vida política i mantenir les institucions polítiques i socials decents» (79). Per aquest motiu a més de seguir la línia partint de les societats liberals a les no liberals, hauríem de seguir també la metodologia *global* de considerar tots els pobles com a interlocutors amb possibilitat de decidir sobre el que els afecta. No només tenen alguns pobles condicions desfavorables per organitzar-se com una societat ben ordenada, liberal o no, per les raons que Rawls dona de l'opressió dels governs, la corrupció de les elits i la subordinació de les dones. Hi ha la qüestió de *responsabilitat global i en especial dels països del Nord que decidim sobre l'economia mundial*, que hem fet un món on, com ens recorden els informes sobre desenvolupament humà del PNUD, el 23% de la població mundial gaudim del 80% dels béns, mentre que el 77% restant només té accés al 20% d'aquests béns. I això dins la complexitat de les desigualtats tant al Nord com al Sud.

⁹ Per exemple directament sobre aquest treball de Rawls, Pogge (1994) i Tesón (1995). Per a un debat general amb l'abandonament per part de Rawls de les implicacions filosòfiques de la seua teoria de justícia inicial per tal de defensar el liberalisme polític Habermas (1998b).

¹⁰ La qual cosa no vol dir que, pel que fa als valors compartits entre diferents cultures, Galtung no siga partidari d'un consens de valors com més mínims millor (1993).

5. Això vol dir que no només els representants dels governs han d'estar en les institucions del *nou pacte global*. També ha d'haver la possibilitat d'incrementar les xarxes d'associacions de la societat civil i els moviments socials que mantinguen l'alerta crítica enfront de les decisions institucionals. En aquest sentit, tot i que Rawls considera el dret de gentes per damunt del dret internacional, crec que *encara és massa estatalista*. Per això hem d'aprofundir en una reconceptualització del Dret Cosmopolita que hem heretat de Kant, on també es prevenen les *interrelacions directes entre els ciutadans de dins d'un estat, els estats entre ells, les agrupacions dels estats respecte de ciutadans d'un altre estat, les comunitats de ciutadans sense estat i els ciutadans mateixos* (Martínez Guzmán, 1997c).

6. Encara podríem radicalitzar més les reflexions al voltant de les propostes de Rawls completades amb les consideracions de Filosofia per a la Pau que estem fent amb arguments del mateix Rawls. Des de la perspectiva *no ideal*, Rawls considera règims proscrits els qui neguen la possibilitat d'un raonable dret de gentes que salvaguarde els drets humans mínims. Els exemples eren els nazis, l'Espanya imperialista, etc. perquè les seues concepcions filosòfiques o religioses no posaven cap límit a la seua autoritat (76) i, així, el seu ordenament jurídic en el fons era un sistema d'opressió i terror. Desgraciadament el mateix podem dir de la situació global que estem creant tractant de justificar-la amb els principis del que, seguint Ramonet, hem anomenat el «pensament únic». Aquesta seria la visió filosòfica comprensiva del liberalisme econòmic que fa el món com el tenim i, a més, tracta de justificar-ho. I el món com està en els informes mencionats del PNUD, deixa el 20% dels bens per al 77% de la població mundial. Encara més, arrogant-nos la consideració de societats liberals ben ordenades des d'una perspectiva no ideal, sembla que els del Nord seríem els primers a no respectar els drets humans mínims, de manera global per la distribució desigual que acabem de dir. A més a més dins dels nostres països mateixos, per exemple als Estats Units, que pot ser una societat liberal ben ordenada no ideal on viu Rawls, segons el PNUD, en 1994 la població per sota de la línia de pobresa era del 14%, a Espanya en 1990 el 21%. ¿Respectem els drets humans mínims o, segons els criteris de Rawls, formem part de les societats proscrites? Les dades per a aquest argument no són de cap intel·lectual radical marginat, desesperat i defensor de la desraó, sinó del PNUD (1997), p. 40.

2.3. El multiculturalisme i la política del reconeixement de Charles Taylor

Al mateix temps que liberals universalistes com Rawls s'esforcen per establir un diàleg entre societats no necessàriament basades en els principis democràtics entesos a la manera liberal del Nord arribant a admetre societats jerarquitzades, es mostra la importància dels criteris culturals per a fer front a la invasió del poder econòmic de control i del «pensament únic». De fet, hem vist en el diagnòstic de Habermas, que el control dels éssers humans pels sistemes econòmic i de poder suposen una pèrdua de llibertat però també *una pèrdua de sentit que implica un empobriment cultural*; un empobriment del propi món de la vida amb els seus criteris culturals per fer front als conflictes i fins i tot a la supervivència.

Per això una de les crítiques més importants a l'universalisme liberal dels drets humans per a tots és si erra metodològicament perquè no es pot fer el contracte per establir els criteris de justícia o la llista dels drets humans de manera que ignore les diferències de sexe, raça, cultura etc. Seria un error en el mateix procediment que, intentant ser per a tots,

només fóra per a alguns; intentant ser global, només seria local, precisament per ignorar allò que ens diferencia.

La reacció contra el procedimentalisme del liberalisme universal, l'han proposada, entre d'altres, filòsofs que es consideren «comunitaristes». Denuncien que l'ésser humà que s'ha creat en nom d'aquest universalisme està desarrelat (*unencumbered*) de la pròpia comunitat, cultura, raça, sexe, etc. (Sandel, 1984). El filòsof ja mencionat, Charles Taylor (1994) intenta fer front a la importància de la pertinença a una comunitat cultural i els drets col·lectius que se'n deriven.

En primer lloc completa el que ja hem dit de la relació entre dignitat i autenticitat apel·lant al seu caràcter dialgic: hi ha una relació entre identitat i reconeixement: «Definim sempre la nostra identitat dialogant amb i, de vegades, lluitant contra, allò que els nostres altres significatius¹¹ volen veure en nosaltres. Fins i tot després de madurar respecte a alguns d'aquests altres —els pares, per exemple— i de desaparèixer ells de les nostres vides, la conversa amb ells es manté mentre vivim» (200). Així la identitat personal i col·lectiva es constitueix dialgicament mitjançant el reconeixement i, malauradament tantes vegades, les lluites pel reconeixement.

Des d'aquesta perspectiva es tracta de presentar una alternativa al liberalisme procedimentalista que reconega les identitats culturals individuals i col·lectives. Les cultures s'han de considerar «societats distintes» i s'ha d'organitzar la legislació per a la seua «supervivència» fins i tot per a generacions futures: per exemple s'ha d'assegurar la supervivència d'una llengua en perill d'extinció (217). Aquesta afirmació seria qüestionada pel liberalisme procedimental que posaria els drets individuals davant de les metes col·lectives.

Així Taylor proposa una manera alternativa de veure el liberalisme universalista, més compromesa amb el reconeixement de les metes col·lectives i la diversitat cultural. «Una societat amb aspiracions col·lectives importants pot ser liberal, des d'aquest punt de vista, a condició que siga alhora capaç de respectar la diversitat, sobretot quan es tracta de la gent que no comparteix les aspiracions comunes; i a condició que pugui oferir salvaguardes adequades amb relació als drets fonamentals» (222). Seria un liberalisme *no procedimental* perquè també inclouria els judicis més «substantius» respecte de què es considera «una vida bona» en el marc de cultures diferents.¹²

Tanmateix encara tenim, si més no, dos problemes: primer, el de si la neutralitat del liberalisme procedimental, en realitat, és una forma concreta de cultura que és la de l'Atlàntic Nord. Segon, ens porta a la qüestió bàsica del multiculturalisme respecte de si totes les «cultures tenen el mateix valor». Així, per exemple, admètriem la condemna a mort a Salman Rushdie perquè «aquí fem les coses d'aquesta manera» (225), és a dir, segons una

¹¹ Els «altres significatius» són els altres «importants» per a nosaltres, en expressió proposada per Mead (1990). És la mateixa noció que està a la base de l'Ètica Comunicativa quan Habermas (1990) parla de la interacció entre la configuració de la pròpia identitat i la socialització.

¹² Acadèmicament diem que les ètiques procedimentalistes es basen més en el que és «correcte» o «just», que en el que és «bo» en sentit «substantiu». En paraules de Kant, el que importa no és prescriure èticament les maneres de ser feliç, sinó considerar que tots els éssers humans tenen la «dignitat» de buscar la manera de ser feliços o de ser bons, que creguen oportú. L'exageració d'aquestes afirmacions és la que ha portat allò que hem anomenat amb Sandel, «l'ésser humà desarrelat».

determinada manera d'entendre la cultura islàmica. Per a Taylor ambdues qüestions estan relacionades amb el «reconeixement». En el punt anterior ha defensat el legítim reconeixement d'una cultura a la seua supervivència. Ara la qüestió és *reconèixer el valor* (*¿igual valor, menys valor, més valor?*) a totes les cultures. Especialment perquè com ja hem dit, moltes vegades l'estratègia dels colonitzadors ha estat «rebaixar» l'autoimatge de les cultures no dominants, fent que els pertanyents a aquestes cultures se senten «inferiors». Per exemple, la famosa afirmació que diu que reconixerem el valor de la cultura *zulu* quan tinguen un Tolstoi. Això inclou, si més no, dos prejudicis: negar capacitat de creativitat als zulus i donar com a criteri d'excel·lència el nostre criteri; la qual cosa ens permet considerar-los menys desenvolupats culturalment. Per això el reconeixement es guanya pel que hem anomenat lluites pel reconeixement que ajuden a tenir una autoimatge no imposada.¹³ Taylor afirma com a presumpció, fins i tot com a «acte de fe», que «totes les cultures humanes que han inspirat societats senceres durant un període tan considerable de temps tenen alguna cosa a dir a tots els éssers humans» (228).

No obstant això, és un prejudici etnocèntric més dir que «totes tenen el mateix valor»: això és «condescendència» i no respecte, és a dir, una altra forma d'homogeneïtzar en nom de la crítica i el desconstruccionisme radical,¹⁴ un proteccionisme intolerable. «Aquestes cultures volen respecte, no condescendència» (231). El major o menor valor de cada cultura, «la validesa de l'afirmació ha de ser demostrada concretament a través de l'estudi real de la cultura» (228). La metodologia filosòfica a utilitzar és l'anomenada «fusió d'horitzons» (229) que permet la «reconstrucció normativa» conjunta dels criteris per valorar les diferents cultures, inclosa la nostra.¹⁵ Vol dir que si arribem a atribuir-li algun valor a alguna cultura serà fruit d'una autèntica comprensió i enteniment basats en els nous criteris reconstruïts i no només des dels criteris previs de la nostra pròpia cultura.

Així faríem una «extensió lògica de la política de la dignitat»: la política d'universalització dels drets individuals dels éssers humans s'ampliaria a la política de la consideració de les diferències culturals. «De la mateixa manera que tothom ha de tenir els mateixos drets civils i el mateix dret de vot, sense distinció de raça o de cultura, igualment tothom hauria de merèixer la presumpció que la seua cultura tradicional té un valor» (229) *Interprete que la noció de dignitat sobre la que es basen els drets humans hauria de partir d'aquesta reconstrucció normativa que parteix d'un enteniment entre diverses cultures.*

¹³ Així mateix l'educació pretesament «universal» té com a «herois» «mascles, blancs, morts, del nord». L'educació multicultural haurà d'introduir més diversitat, però el problema és el mateix ¿quin valor hem de donar a les diferents cultures? ¿igual, més, menys?

¹⁴ Són interessants les reflexions de Taylor respecte d'alguns aplicadors de les propostes, autoconsiderades neonietz de Foucault o Derriba: neguen qualsevol possibilitat de fer judicis de valor perquè aquests sempre es basen en esquemes imposats per estructures de poder i a través d'aquestes, des del Nord, podríem dir. Tanmateix, «el fet de donar un judici incondicional és absurd... s'assemblaria a un fals acte de respecte concedit a causa de la insistència del suposat beneficiari... un menyspreu per la intel·ligència d'aquesta persona... (conclouen) que ja no es tracta d'una qüestió de respecte, sinó de prendre partit, de solidaritat» (231).

¹⁵ Per mitjà de la fusió d'horitzons, «aprenem a moure'ns en un horitzó més ample, on tot allò que hem sobreentès anteriorment com a rerefons per a avaluar pot situar-se com una possibilitat al costat del rerefons diferent de la cultura anteriorment estranya. La «fusió d'horitzons» opera mitjançant el desenvolupament de nous vocabularis de comparació, a través dels quals podem articular aquests contrastos. De manera que si arribem i quan arribem finalment a trobar un suport substantiu a la nostra pressuposició inicial, ho fem sobre la base d'una comprensió del que és valuós que no hauríem pogut obtenir de cap manera al començament. Hem arribat a formular aquest judici en part a través d'una formació dels nostres esquemes» (229).

2.4. La compatibilitat del procedimentalisme universal amb la diversitat cultural en l'Ètica Comunicativa i la Democràcia Deliberativa

Insistim que la concepció dels drets humans heretada de la manera occidental d'entendre la Modernitat és basada en drets individuals. La tensió bàsica del problema continua sent si del principi de respecte igual per a cada ésser humà se segueix el respecte i reconeixement de metes col·lectives o de supervivència de cultures o, si més aviat, com Taylor sembla assumir, algunes vegades entren en conflicte (Habermas, 1994). Habermas pensa que no entren en conflicte sempre que expressem la relació entre la *democràcia* i l'*estat constitucional* que garanteix la defensa de les llibertats individuals. És a dir, segons els drets humans liberals universals tenim un tipus d'autonomia que anomena *autonomia privada*: l'autonomia del reconeixement dels drets individuals segons la qual jo puc recórrer als tribunals si considere que m'han estat violats. Però aquesta autonomia s'ha de completar amb l'*autonomia pública* segons la qual cadascú es pot entendre a si mateix com a autor de les lleis a les quals estem subjectes com a persones legals privades segons l'herència de Kant (241).

En aquest sentit el sistema de drets no és cec ni a les desigualtats socials ni a les diferències culturals. Els éssers humans que tenim drets constituïm la nostra identitat intersubjectivament.¹⁶ Les persones, incloent-hi les persones jurídiques, arribem a individualitzar-nos a través de processos de socialització. «Una teoria correctament entesa dels drets exigeix una política de reconeixement, que protegisca la integritat de l'individu en els contextos de vida en els quals es forma la seua identitat» (242). És a dir, el reconeixement dels drets que tinc com a individu estan conceptualment lligats a la protecció de la forma de vida o cultura en què he format intersubjectivament la meua identitat. Interprete que si en nom dels meus drets com a persona es menyspreen els meus drets com a valencià, gitano o dona, per exemple, es trenca el lligam conceptual entre ambdós. Aleshores el reconeixement dels meus drets individuals no es fa *democràticament* perquè no em sent autor de lleis que protegeixen aquests drets, en no reconèixer la forma col·lectiva de vida en què m'he socialitzat.

En aquest sentit no cal modificar el liberalisme universal procedimental, sinó actualitzar-lo. I com hem dit reiteradament els drets s'actualitzen mitjançant les lluites polítiques i els moviments socials, com es mostra en els casos del feminisme, el multiculturalisme, el nacionalisme i la lluita contra l'herència eurocèntrica del colonialisme. Del feminisme aprenem que la concepció «procedimentalista dels drets» ha d'assumir que és mitjançant els procediments democràtics que hem de salvaguardar tant l'autonomia pública com privada al mateix temps, per no caure en els errors que les feministes denuncien. Això vol dir que *els drets individuals que se suposa que garanteixen l'autonomia de les dones per a configurar la seua vida privada, només poden formular-se de manera apropiada si les afectades justifiquen i articulen en una discussió pública allò que és rellevant per un tracte igual o desigual en casos concrets*. Així el sistema dels drets s'ha d'actualitzar democràticament, mitjançant la diversitat que el fa «sensible al context» (244).

¹⁶ En açò, com he dit anteriorment, coincideixen Taylor i Habermas, tots dos inspirats per Med.

Des del punt de vista filosòfic el tema és el de la compatibilitat entre la *moralitat* entesa com l'adopció d'un punt de vista universal que puga valer per a tots els éssers humans, i l'*eticitat*, com a expressió del que una col·lectivitat considera com a vida bona i feliç d'acord amb la qual els seus membres es realitzen com a éssers humans. Entre la unitat de la racionalitat i la pluralitat de les seues veus (Habermas, 1993). Tanmateix, la proposta de Taylor té implicacions respecte de la nostra manera d'entendre el *dret* i la *política*.

En la manera en què ens hem modernitzat a l'Atlàntic Nord hem d'enfrontar el problema, per exemple, d'uns *drets de minories* no reconeguts, des del punt de vista *legal*. Les decisions polítiques adopten la forma del que anomenem el *dret positiu*. Però a més a més, també hem heretat la necessitat de la *legitimació*. És a dir, les lleis escrites, el *dret positiu*, només estarà legitimat si salvaguarda igualitàriament l'*autonomia* de tots els ciutadans. Aquests són veritablement autònoms només si es consideren a si mateixos autors de la llei en ús de la seua *llibertat* com a participants en els processos legislatius i usant unes formes de comunicació que obliguen tothom a acceptar que les regulacions promulgades d'aquesta manera mereixen una aprovació general i racionalment fonamentada. D'altra banda, com la *sobirania* ara és popular, és de tots, «exigeix els drets fonamentals sense els quals no hi pot haver cap llei legítima; el primer i més important, el dret a la llibertat igual per a tothom d'elecció i d'acció, el qual, alhora, pressuposa una protecció legal global dels individus» (Habermas, 1994: 249). Aquesta és la manera en què s'expressa la profunda relació entre els drets individuals de l'estat constitucional o estat de dret i la democràcia.

Les implicacions per a la qüestió d'assegurar drets col·lectius de grups com els esmentats, ha de permetre el manteniment i desenvolupament de la seua identitat col·lectiva. En interpretacions exagerades de liberalisme s'arriba a afirmar que el dret ha de ser *èticament* neutral. És a dir, neutral respecte de les diferents maneres d'entendre el que és bo segons les distintes col·lectivitats. L'alternativa de Taylor que hem vist seria prendre mesures legislatives per assegurar la *supervivència* d'una cultura, tot i restringir alguns drets individuals.

La proposta de Habermas parteix de la distinció que hem esmentat entre *moralitat* i *eticitat*. És clar que les normes morals regulen interaccions possibles en general entre subjectes que parlen i actuen i, així, són més *universals*. Però les normes legals «fan referència a una xarxa d'interaccions d'una societat específica» (251). El *dret*, a diferència de la *moralitat*, «cada sistema legal també és l'expressió d'una forma de vida particular i no solament un reflex del contigut universal dels drets bàsics» (251). Interprete que tenim d'una banda la *moralitat* universal que tira d'un costat el que considerem drets humans. D'altra banda aquests drets humans es converteixen en *dret positiu* en les constitucions dels estats i, aleshores, actualitzen la universalitat d'aquells drets humans d'acord amb els plantejaments ètics que influeixen en l'expressió positiva dels drets. «Veiem això en l'ampli espectre de raons que entren a formar part del procés racional pel qual es formen l'opinió i la voluntat de la legislatura: a més de consideracions morals, consideracions pragmàtiques i els resultats de negociacions justes, també raons ètiques entren a formar part de les deliberacions i les justificacions de les decisions legislatives» (251 s.). Així «el que provoca les batalles no és una neutralitat ètica de l'ordre legal, sinó més aviat el fet que cada comunitat legal i cada procés democràtic, per a actualitzar els drets bàsics, es veu inevitablement amarat per l'ètica» (252).

Moltes vegades les decisions sobre l'actualització dels drets i les constitucions dels estats depenen de la composició de la ciutadania de l'estat nacional en el moment de prendre-les i, per tant, és una cosa realment contingent. Això vol dir que «les persones que componen un estat en un moment determinat també representen les formes culturals de vida en què ells han desenvolupat la seua identitat. Formen punts nodals, com qui diu en una xarxa que atribueix cultures i tradicions, de contextos de vida compartits intersubjectivament i d'experiència. I aquesta xarxa forma també l'horitzó en el qual els ciutadans... condueixen els discursos ètico-polítics pels quals intenten d'aconseguir un acord sobre la seua autocomprensió. Si la població de ciutadans en conjunt canvia, aquest horitzó també canviarà» (253).

Si l'esfera pública funciona, en societats multiculturals, malgrat el liberalisme individual, «el procés democràtic d'actualització de la igualtat de drets individuals també s'estendrà per garantir la igualtat de drets per a la coexistència dels diferents grups ètnics i de les seues formes culturals de vida. Això no necessita pas una justificació especial o un principi alternatiu. Perquè, des d'un punt de vista normatiu, la integritat de la persona individual legal no es pot garantir sense protegir les experiències i els contextos de vida intersubjectivament compartits en els quals la persona ha estat socialitzada i ha format la seua pròpia identitat» (255). Podem parlar ara, citant Kymlicka (1992), dels «drets de pertinença cultural» o dels «drets a ser membres d'una cultura» (*rights to cultural membership*).

És clar que mentre dura la discussió i la dialèctica entre la igualtat legal i l'efectiva, es requereixen mesures d'ampliació de les garanties, autoadministració, subsidis, etc. en el sentit de la «discriminació inversa o positiva», per a la qual «les cultures indígenes en perill poden aportar raons *morals* especials que sorgeixen de la història d'un país que la cultura majoritària s'ha apropiat» (Habermas, 1994: 255). Però aquestes reivindicacions són *jurídiques*, i no tenen a veure amb la qüestió de si aquestes cultures tenen més, menys o igual valor. En aquest nou marc interpretatiu no es necessita cap mesura administrativa relativa a la *supervivència* d'una determinada cultura. L'herència cultural s'ha de reproduir mitjançant el *convenciment* d'aquells, l'estructura de la personalitat dels quals conforma. «L'estat constitucional només pot *fer possible* aquesta finalitat hermenèutica de la reproducció cultural d'estils de vida, però no la pot garantir. Perquè garantir la supervivència trauria necessàriament als membres la llibertat de dir què és i què no és necessari per tal d'apropriar-se llur herència cultural i preservar-la». (256). Les cultures que esdevenen reflexives mantenen la vinculació entre els seus membres i a més l'examen crític d'aquestes mateixes deixant a les generacions següents l'*opció* d'aprendre d'altres tradicions o canviar i començar un viatge cap a altres terres.

En les societats multiculturals, la coexistència de formes de vida amb drets iguals significa assegurar a cada ciutadà l'oportunitat de créixer dins el món d'una herència cultural i poder-hi veure créixer els propis fills i filles sense haver de patir cap discriminació per aquest motiu. Significa l'oportunitat de confrontar aquesta i qualsevol altra cultura i perpetuar-la en la seua forma convencional o transformar-la; com també l'oportunitat d'allunyar-se de les seues normes amb indiferència o trencar amb ella de manera autocrítica i després viure estimulat pel fet d'haver estat capaç de fer un trencament conscient amb la tradició, o fins i tot amb una identitat dividida... Les cultures sobreviuen només si troben la força per transformar-se a si mateixes a partir de la crítica i la secessió (257).

Les constitucions dels estats només poden tolerar formes de vida articulades de manera no fonamentalista «perquè la coexistència amb els drets igualitaris per a aquest tipus de vida comporta el reconeixement mutu de les diverses pertinences culturals: tothom ha de ser reconegut com a membre de comunitats ètiques integrades al voltant de diverses concepcions del bé» (259). Una cosa és la *integració ètica* de grups i subcultures amb les seues pròpies identitats col·lectives i una altra la *integració política* abstracta que inclou de manera igualitària tots els ciutadans. D'una banda tenim el *patriotisme constitucional* o cultura política compartida que ja té una substància ètica fruit de la contingència de la composició de la ciutadania en el moment de redactar els principis constitucionals. Alhora, aquesta cultura política no pot ser neutral respecte de la diversitat de formes de vida amb les seues diverses expressions ètiques integrades a un nivell subpolític. S'ha de mantenir la distinció entre els dos nivells perquè la cultura majoritària no usurpe prerrogatives d'estat a costa dels drets iguals d'altres formes culturals de vida. Per això Habermas manté la metodologia *procedimental*: «la neutralitat de la llei pel que fa a les diferències ètiques internes deriva del fet que, en les societats complexes, la ciutadania en el seu conjunt no es pot aplegar mitjançant un consens substantiu sobre els valors, sinó només mitjançant un consens sobre els procediments per a la promulgació legítima de lleis i l'exercici legítim del poder... L'universalisme dels principis jurídics es reflecteix en un consens procedimental que ha de ser incorporat en el context d'una cultura política històricament específica mitjançant un tipus de patriotisme constitucional» (260).

Podríem dir que el *patriotisme constitucional* és el mínim de cultura política compartida, que ja té una «substància» ètica, però que ha de restar oberta a la pluralitat ètica de formes de vida diferents. No només oberta a les diferents minories ètniques que han pogut tenir menyspreats els seus drets col·lectius: ja hem parlat de la interrelació entre drets individuals i els drets col·lectius de les formes de vida culturals en què els drets individuals es manifesten; de la compenetració entre drets humans individuals i sobirania. També oberta, per exemple, als *immigrants*. Recordem la relació entre el dret a l'hospitalitat i el dret cosmopolita en Kant. A la vista del diagnòstic que estem realitzant de la situació del món, Habermas diu que, per exemple, el dret a immigrar té bones raons per convertir-se en exigència moral: 1) Les circumstàncies extremes en què la gent fuig del seu país. 2) Les interdependències creixents de la societat global, a causa del mercat capitalista mundial. 3) Les especials obligacions del Primer Món com a resultat de la història de la colonització, i la modernització capitalista repressora de les particularitats culturals. 4) La tradició migratòria dels propis europeus entre el 1800 i el 1960 que va millorar les seues condicions de vida i la dels que s'hi quedaren (264 s.).

Tot açò, més la concepció normativa que hem estat reconstruint relativa a la universalització moral dels drets humans positivats en les legislacions dels estats de dret, porten a l'actualització kantiana de la idea que «el sistema de drets» apunta cap a dalt de l'Estat Democràtic de Dret, cap a una globalització dels drets. Així, els drets humans exigeixen una «situació cosmopolita» articulada internacionalment en termes jurídics (Habermas, 1998a: 654 s.). Interprete que és el que hem anomenat des de Kant el «dret públic de la humanitat» o «dret cosmopolita». «Ser ciutadà d'un Estat i ser ciutadà del món constitueixen un *continuum* els perfils del qual ja comencen a dibuixar-se» (643). *Aquesta seria la dimensió global.*

Al mateix temps, interprete que restem compromesos a la recuperació de formes de vida menyspreades, per la imposició de la manera de modernitzar-nos en l'Atlàntic Nord. *Aquesta seria la dimensió local.* Que el reconeixement dels drets individuals està en interacció amb l'expressió d'aquests drets universals amb formes de vida concretes, i s'aplica també a nivell cosmopolita. Com també s'apliquen les lluites pel reconeixement dels moviments socials i el paper de la societat civil que també esdevé global en el marc de la tensió global-local. Les recents cimeres de la Terra, la dels riscos ecològics a Rio, els drets humans a Viena, els problemes socials i la pobresa a Copenhaguen i la del clima a Berlín (Habermas, 1996: 137), són una mostra de les tensions i responsabilitats de la societat civil global que poden anar senyalant l'horitzó moral de cap on hauríem d'anar.

Crec que les nocions de *llibertat i poder comunicatiu*, que Habermas (1998a: 185, 214) proposa dins l'estat democràtic, han de ser aplicables a la *legitimació* de les institucions que creem a nivell global, o a la reforma de l'actual ONU, precisament a través de la societat civil global. La llibertat comunicativa, interprete, és la que ens mostra lliures i, alhora, lligats solidàriament els uns als altres. És la llibertat que es dóna en tota acció comunicativa de prendre postura davant d'una afirmació (*utterance*) que algú ens fa i de la qual podem demanar comptes a l'emissor (*utterer*). Aquesta llibertat comunicativa ens lliga els uns als altres constituint la «solidaritat pragmàtica» segons la qual només en la reciprocitat de la interacció comunicativa podem fer ús d'aquesta llibertat. Tènicament és la classe de llibertat i solidaritat que es mostra en el que s'anomena l'actitud *performativa* (Martínez Guzmán, 1992; 1998a). Aquesta seria la meua actualització comunicativa del que vaig anomenar solidaritat racional en Kant.

Al mateix temps la reciprocitat discursiva de la discussió pública constitueix l'exercici del *poder comunicatiu*, per oposició al *poder violent*. Actualitzant la proposta de Hanna Arendt, el poder comunicatiu seria «la força generadora de consens en una comunicació adreçada a entendre'ns els uns amb els altres i la capacitat d'instrumentalització d'una voluntat no només centrada en els propis fins... el poder sorgeix de la capacitat humana, no d'actuar o fer alguna cosa, sinó de concertar amb els altres per actuar segons el comú acord» (Habermas, 1998a: 215). Per contra, el poder violent és el trencament del reconeixement de l'altre i la imposició del que jo vull sobre el que tu vols. Des de la fenomenologia m'agrada dir que la violència és el trencament de la intersubjectivitat, del reconeixement de l'altre a qui necessàriament necessite per constituir la meua pròpia identitat (Martínez Guzmán, 1998a).

El poder comunicatiu expressat en l'esfera de la discussió pública constitueix la *legitimació* de què parlàvem del poder polític i la positivització dels drets humans que és el dret dels estats com a conjunts de lleis. Per això necessitem ampliar l'esfera pública de la discussió a la societat civil global com a punt de mira crític de les decisions institucionals que afecten tota la Terra. El procediment de legitimació de les decisions globals, és a dir que afecten tots els éssers humans, també han de procedir d'aquesta discussió pública que pose en joc la llibertat i el poder comunicatiu. Això vol dir que basen la seua legitimació també en el principi de discurs: «són vàlides aquelles normes (i només aquelles normes) a les quals tots els qui es poden veure afectats per elles puguen assentir com a participants en discursos racionals» (172). La meua interpretació és que, mentre quede un sol afectat per les decisions econòmiques o polítiques que afecten la Terra que no puga dir la seua, que no

tinga el dret a la paraula, per a la qual cosa, necessita viure mínimament bé, no tenim legitimades les decisions, de l'ONU, el Banc Mundial o el que siga.

Crec que en els discursos sobre les lluites pel reconeixement relacionades amb el gènere, les minories culturals, les cultures i pobles afectat per la modernització occidental del món, s'usen dos termes clau que reflecteixen la proposta que faig des de Habermas: *empoderament* (*empowerment*) i *tenir-nos en compte o ser responsables els uns respecte dels altres* (*accountability*)¹⁷. Efectivament *les estratègies de la filosofia discursiva anirien adreçades a aconseguir que als afectats se'ls tinguera en compte i recuperaren, adquiriren, o els reconeguerem el poder comunicatiu que tenen d'usar la seua llibertat comunicativa*. Recordem que una de les denúncies de la conversió del comerç en colonització, segons Kant, era que «als indígenes no se'ls tenia en compte per a res». Per això hem d'aprofitar el potencial de protesta i resistència dels moviments socials i de la societat civil que pose en qüestió, denunciant com a *no legítimes*, les decisions sobre el sistema de rec, per exemple, sense que es tinguera en compte els afectats i pogueren dir la seua.

3. Els reptes i esperances dels Drets Humans per a una pau local i global

De la lectura filosòfica de les generacions dels drets humans i de la revisió d'algunes propostes filosòfiques¹⁸ que m'ajuden en l'elaboració per a una Filosofia per a la Pau, podríem traure les següents conclusions provisionals:

1. Hauríem d'expressar positivament les tensions entre les diferents maneres de entendre la *dignitat* dels éssers humans maximitzant l'horitzó d'interpretacions que enriqueixen el seu contingut. Ho hauríem de fer acceptant tots els interlocutors un *procediment mínim* de respecte als diferents drets d'interlocució. El procediment mínim hauria d'estar *tensionat* pels màxims que aplegaren la diversitat d'interpretacions aportades per les diferents intuïcions, arguments, relats..., culturals, filosòfics, religiosos..., que constitueixen la pluralitat de formes de vida del món. Això posaria en tensió positiva la visió secular individualista i masculina occidental, amb visions no cegues a les perspectives de gènere, comunitaristes i transpersonals (en el sentit de Galtung que inclouria les diferents maneres d'entendre les religions). El mínim procedimental hauria de permetre l'expressió de la dignitat afirmada individualment, per la pertinença a una comunitat o per l'empremta del que es puga considerar transpersonal, Déu, els deus, o per la pertinença a la Vida, o a la Natura.

2. Reconceptualitzat el mínim tensionat per la pluralitat de màxims respecte de la noció de dignitat humana i la inclusió de debat amb totes les cultures del món, reconsiderar i adaptar culturalment les llistes dels drets humans que, com hem vist, encara son fruit de la Modernitat de l'Atlàntic Nord.

¹⁷ Per exemple es poden veure els dos termes en relació amb el dret al desenvolupament i les seues manipulacions en el llibre de Tomasevski ja citat.

¹⁸ Òbviament encara hi ha més propostes filosòfiques en les discussions acadèmiques del Nord com ara, Walzer, Rorty o Foucault. De fet estic impulsant tesis doctorals sobre aquests autors i la seua manera d'afrontar aquestes temes. A més, aprofitant la procedència plural d'estudiants i professors del Màster de la Pau, estic tractant sobre el tema des de perspectives llatinoamericanes, africanes o asiàtiques.

3. Aclarir una vegada més, els mínims drets humans a compartir en relació a les necessitats mínimes bàsiques a satisfer. *Sense aquesta interrelació es impossible qualsovel procediment d'interlocució*: qui es mor de fam té poques possibilitats de fer ús del dret a la paraula, encara que el sofriment humà és ja un acte de parla que ens interpel·la als qui sabem que les coses podrien ser d'una altra manera. Crec que els afectats, que som tot el món, hauriem de posar-nos d'acord per exemple en allò que els informes del PNUD anomenen «l'universalisme de les reivindicacions vitals» (PNUD, 1994: 15).

4. Seguir lluitant pel dret humà a la pau, individual i col·lectivament, en el marc del «triangle interactiu» pau, desenvolupament i democràcia, como proposa Federico Mayor, tot entenent els tres conceptes en el marc de la tensió entre el que és global i el que és local. Anem per feina.

BIBLIOGRAFIA

- CARR, E. H. i altres (1973): *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia.
- CASSESE, A. (1993): *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel.
- DAVIDSON, S. (1993): *Human rights*, Buckingham, Open University Press.
- DIRECTOR GENERAL UNESCO (1997): *El Derecho Humano a la Paz*, UNESCO.
- ESCOBAR, A. (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press.
- GALTUNG, J. (1985): *Sobre la Paz*, Barcelona, Fontamara.
- (1993): «Los fundamentos de los estudios sobre la paz», en RUBIO, A. (ed.): *Presupuestos teóricos y éticos sobre la Paz*, Granada, Universidad de Granada.
- (1994): *Human Rights in Another Key*, Polity Press.
- (1995): *Investigaciones teóricas. Sociedad y cultura contemporáneas*, Madrid, Tecnos.
- (1996): *Peace by Peaceful Means. Peace and Conflict Development and Civilization*, London, Sage/International Peace Research Institut, Oslo.
- GEORGE, S. (1993): *El bumerang de la deuda*, Barcelona, Intermón/Deriva Editorial.
- HABERMAS, J. (1987): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.
- (1990): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- (1993): *Assaigs Filosòfics*, Barcelona, Edicions 62.
- (1994): «Lluites pel reconeixement a l'estat democràtic constitucional», en CASTIÑEIRA, À. (ed.): *Comunitat i nació*, Barcelona, Proa.
- (1996): «The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship», *Ratio Juris*, 9, 2.
- (1998a): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- (1998b): «Reconciliación mediante el uso público de la razón», en HABERMAS, J. i J. RAWLS (eds.): *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- HONNETH, A. (1992): «Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition.», *Political Theory*, 20, 2.
- KANT, I. (1932): *La Pau Perpètua*, Barcelona, Barcino.
- (1984): *Fonamentació de la metafísica dels costums*, Barcelona, Editorial Laia.
- (1985): «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor (2º Capítulo de *El conflicto de las Facultades*)», en KANT, I. (ed.): *Filosofía de la Historia*, México/Madrid/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- (1989): *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.
- KYMLICKA, W. (1992): *Liberalism, Community and Culture*, New York, Oxford University Press.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1992): «Estudio fenomenológico-lingüístico del yo ejecutivo», en SAN MARTÍN, J. (ed.): *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED.
- (1995): «La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía», en — (ed.): *Teoría de la Paz*, València, Nau Llibres.
- (1996): «La responsabilitat de pensar la pau a la fi del mil·lenni», *Anuari de l'agrupació borrianenca de cultura. Servei de Publicacions de la Universitat Jaume I de Castelló*, VII.
- (1997a): «La guerra de Bòsnia com un repte per a la filosofia de la pau», en INSTITUTO DE BACHILLERATO «HONORI GARCÍA» (ed.): *Honori García: El personatge, l'època i el centre*, Castelló, Diputació de Castelló.
- (1997b): «La guerra perpetua. La filosofía y la paz», *Ágora. Papeles de Filosofía. Universidad de Santiago de Compostela*, 16, 1.
- (1997c): «Reconstruir la paz doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz», en MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (ed.): *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, València, Nau Llibres.
- (1998a): «De la fenomenología comunicativa a la fenomenología de la paz», en PINTOS PEÑARANDA, M. L. I J. L. GONZÁLEZ LÓPEZ (eds.): *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas, 24-28 de Septiembre de 1996*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- (1998b): «Paz», en CORTINA, A. (ed.): *Diez palabras clave de Filosofía Política*, Estella (Navarra), Verbo Divino.
- (1998c): «The Philosophical Foundations of Globalization», en BROCK-UTNE, B. (ed.): *Globalization-On Whose Terms?*, Oslo, (Forthcoming).
- MATALA KABANGU, T. (1998): «Los derechos humanos en Àfrica. Enunciación, garantías y aplicación», *Tiempo de Paz*, 48, Primavera.
- MEAD, G. H. (1990): *Espíritu, persona y sociedad*, México, Paidós.
- NOWAK, M. (ed.) (1994): *World Conference on human Rights: The contribution of NGOs, reports and documents*, Wien, Manz.
- PNUD (1994): *Informe sobre desarrollo humano 1994*, México, FCE.
- (1997): *Informe sobre desarrollo humano 1997*, Madrid, Mundi-Prensa.
- POGGE, T. W. (1994): «An egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs*, 23, 3.
- RAMONET, I. (1996): «El pensamiento único», *Le Monde Diplomatique. Edición Española*, 7.
- (1997): «Regímenes «globalitarios»», *Le Monde diplomatique*, II, 15.
- RAWLS, J. (1978): *Teoría de la Justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (1998): «El derecho de gentes», en SHUTE, S. I S. HURLEY (eds.): *De los derechos humanos*, Madrid, Trota.
- SACHS, W. (ed.) (1993): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, London, Witwatersrand University Press/ Zed Books.
- SANDEL, M. J. (1984): «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12, 1.
- TAYLOR, C. (1993): *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. *Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1994): «Multiculturalisme: la política del reconeixement», en CASTIÑEIRA, À. (ed.): *Comunitat i nació*, Barcelona, Proa.
- TESÓN, F. R. (1995): «The Rawlsian Theory of International Law», *Ethics & International Affairs*, 9.
- TOMASEVSKI, K. (1993): *Development Aid and Human Rights Revisited*, London, Pinter.
- WALLACE, R. (1996): *International Human Rights: Text and materials*, London, Sweet and Maxwell.