

RELIGIÓN Y DERECHOS HUMANOS: ¿UN CONFLICTO PERMANENTE?¹

Manuel Alejandro Prada Londoño²

Resumen: Este texto explora la pregunta por el conflicto entre religión y derechos humanos y cuál es su *sentido*, esto es, qué podemos aprender de la tensión entre ellos para nuestra vida práctica. Se sostiene que entre derechos humanos y religión (es) [esta última entendida en un doble sentido: como *experiencia* de lo sagrado y como instituciones formadas por cuerpos más o menos estables de doctrinas, creencias, símbolos y rituales] existe una relación de *conflicto* permanente, no por la imposibilidad del diálogo, sino por el desafío que implica la conjugación de diversas miradas en nuestras sociedades cada vez más plurales.

Palabras claves: Religión. Derechos humanos. Diálogo.

RELIGION AND HUMAN RIGHTS: STANDING CONFLICT?

Abstract: This paper explores the question of the conflict between religion and human rights, its meaning and what we can learn from the tension between religion and human rights to our practical life. It is argued that between human rights and religion (s) [the latter is understood in two ways: as a sacred experience and as institutions formed by more or less stable bodies of doctrines, beliefs, symbols and rituals] there is a constant conflict, not because of the impossibility of dialogue, but for the challenge involved in the conjugation of different points of view in our increasingly pluralistic societies.

Keywords: Religion. Human rights. Dialogue.

1 La primera versión de este texto fue presentada en un panel cuyo título es el mismo del presente artículo. Fue organizado por la Facultad de Teología de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá, mayo de 2012).

2 Licenciado y Magíster en Filosofía. Estudiante del Doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos, Universidad de Barcelona. Miembro del grupo de investigación Devenir (Colciencias).

Primer conflicto: la pregunta por el origen de los Derechos humanos

Una de las discusiones que suscita el conflicto entre religión y derechos humanos tiene que ver con la pregunta por el origen (también podría decirse: las fuentes) de los derechos humanos. Si bien no haremos aquí una historia de los derechos humanos, ni explicitaremos la diversidad de fuentes que los inspiran, sí podemos decir que se ha vuelto casi un lugar común señalar que los derechos humanos –en Occidente, al menos– son el resultado de un largo proceso de secularización, lo que significa un no proceso de separación entre Iglesia y Estado.

Por ejemplo, Dieter Grimm explica cómo los derechos humanos se fundan en la idea de un Estado secular constitucional: por *Estado* entendemos, dice Grimm, una “entidad política en la que varias prerrogativas que habían estado dispersas en el medioevo entre muchos portadores y que no se refería a un territorio sino a personas, fueron unidas en una mano (...) y condensadas en el poder público en singular al que todos los habitantes del territorio estaban sujetos” (2009, p. 2372); como *secular* asumimos que “el Estado (...) disuelve los lazos con la religión y reclama la independencia de verdades religiosas” (p. 2372). Como secular, el Estado no debe privilegiar ninguna religión y sí promover la libertad religiosa; por último, como *constitucional* “es el Estado el que deriva su legitimidad del consenso de los gobernados”. Su orden legal “es determinado en un proceso discursivo público, sujeto a cambio, en el que la participación de los ciudadanos en la formación de la voluntad colectiva está garantizada, tanto como su libertad individual e igualdad frente al gobierno” (p. 2372).

Este planteamiento de la separación entre Iglesia y Estado –que varios autores ponen bajo el patrocinio de la Ilustración– se acompaña de una crítica a los intentos de fundamentar los derechos humanos en principios religiosos o metafísicos de cualquier estirpe. Bajo el título “Políticos, no teológicos”, Benjamin Gregg insiste en que los derechos humanos no se pueden fundamentar desde un punto de vista universal *a priori* de tinte teológico. Más bien, para Gregg los derechos humanos son construcciones locales, que tienen una ubicación histórica y contextual. Y estas características son atribuibles también a las pretensiones universalistas; dicho de otro modo, la idea según la cual los derechos humanos se sustentan en que los seres humanos estamos hechos a imagen y semejanza de un dios (GREGG, 2012, p. 14) o la de que la idea de humanidad “incluye a todos los seres humanos de la faz de la Tierra” (GREGG, 2012, p. 19) es cultural, obedece también ella a un contexto (2012, p. 14).

Otro ejemplo lo encontramos en la exposición del filósofo inglés de origen ganés Kwame Appiah para quien

la ventaja más importante de los instrumentos que no se encuadran dentro del funcionamiento de una tradición metafísica radica, sin duda, en que pueden ser aceptados por personas que provienen de distintas tradiciones metafísicas. Y la mayor desventaja es que, sin alguna fundamentación básica –sea o no metafísica– resulta difícil ver por qué deberían tener algún poder o surtir algún efecto (APPIAH, 2007, p. 368).

En otras palabras, lo que se pone en juego en la identificación de una fuente religiosa o metafísica determinada de los derechos humanos es que quienes no compartan el mismo conjunto de doctrinas y, en suma, las mismas convicciones, adhieran a determinada formulación. Appiah estaría pues en la senda de las posturas que defenderían un conjunto de principios no metafísicos de los derechos humanos, unos acuerdos básicos que cualquier persona podría aceptar, incluso si profesa determinada religión o suscribe algún sistema metafísico particular. No obstante lo anterior, lo que deja ver ya la cita del filósofo ganés atinge a un problema filosófico de gran envergadura que en este trabajo apenas dejamos enunciado: ¿pueden formularse acuerdos que involucren ideas como justicia, libertad, vida, persona, derecho sin una base metafísica?

Incluso el filósofo católico francés Jacques Maritain, que estuvo presente en la Comisión que redactó la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* en 1948, cuenta cómo tal Comisión había llegado a una lista concertada, lo cual, a su juicio, había sido posible “no sobre la base de ideas comunes especulativas, sino de ideas comunes prácticas, no sobre la afirmación de una y la misma concepción del mundo, del ser humano y del conocimiento, sino sobre la afirmación de un singular cuerpo de creencias para guiar la acción” (WITTE Jr.; GREEN, 2012).

Sin embargo, esta convicción respecto a ideas comunes prácticas como base de los derechos humanos no debería hacernos perder de vista que

Defender los derechos básicos de una manera que pueda ser receptiva a un ecumenismo metafísico y sensible a los vocabularios morales que hallamos en la base no equivale a sostener, como han sugerido algunos, que la legitimidad de los derechos humanos se fundamente en el consentimiento de la mayor parte de nuestra especie. Después de todo, nuestros derechos más fundamentales restringen a las mayorías, y el consentimiento al sistema que encarna esas restricciones no implica el consentimiento a los derechos en sí mismos; de lo contrario, no habría necesidad de que existan (APPIAH, 2007, p. 378).

A mi juicio, habría que adoptar una postura hermenéutica abierta a la complejidad de la historia de los conceptos y las prácticas. Dicho de otro modo, es innegable el proceso de secularización que han vivido Estados Unidos, muchos países de América Latina y de Europa, en el que, en efecto, se intentó emancipar al Estado del tutelaje de la Iglesia con el propósito no sólo de instaurar –Kant y la Ilustración mediante– el “reino de la razón” liberada de todo prejuicio religioso o metafísico –como pretenden los defensores más recalcitrantes de la versión secularista–, sino de evitar una nueva guerra por causas religiosas (recordemos la *Carta sobre la tolerancia*, de Locke y el *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire).

A lo anterior se suma el hecho de que son innegables las raíces judeo-cristianas y greco-latinas de los conceptos centrales de los derechos humanos: dignidad, humanidad, igualdad, entre otros; y si ampliáramos la mirada a otras religiones veríamos que hay tradiciones que anteceden en varios siglos a las ideas

centrales o al espíritu de lo que hoy conocemos como “Derechos humanos”³. El conflicto entre las múltiples fuentes de los derechos humanos puede volverse *productivo* a condición de que ninguna postura pretenda obligar a la contraria a vivir en sus terrenos.

Asimismo, cabe recordar en este punto lo que expone Richard Bernstein (2006) cuando señala que hay tres ideas centrales que defiende la teoría clásica de la secularización: 1) “la diferenciación funcional de las distintas esferas seculares que emergen de los procesos de modernización, como la diferenciación entre Estado, economía y ciencia” (p. 170); 2) “decadencia de la religión” (p. 170) que iría hasta su desaparición definitiva; y 3) la idea según la cual “el papel público de la religión decae, la religión se privatiza tornándose un asunto de fe personal y es eliminada de la esfera pública” (p. 171). Estas tres ideas cotejadas con diversos problemas contemporáneos tanto en Europa como en Estados Unidos, así como en diversas regiones del Oriente, carecen de valor explicativo dado que es evidente que la religión no está decayendo y cada vez tiene más papel público en movimientos sociales y políticos, así como en discusiones que trascienden el ámbito privado. Queda claro que el proceso de secularización no se da igual en todas partes, esto es, no hay una especie de *telos* histórico homogéneo, que supone un camino universalmente recorrido. De hecho, como lo muestra Nussbaum en su reciente trabajo (2012) y como puede verse, por ejemplo, en las discusiones sobre matrimonio igualitario en Francia o en Colombia, o sobre el aborto en España, por poner sólo algunos casos conocidos, la idea misma de la secularización bien puede ponerse en duda: en la cuna de la Revolución Francesa grupos de “extrema derecha”, muchos de ellos de stirpe católica, salen a protestar contra la aprobación del matrimonio igualitario; en Colombia se cae la aprobación de la ley y los argumentos que esgrimen muchos de los políticos encargados de discutirla y votarla en el Congreso son de carácter religioso (cristiano), por no hablar de aquellos que continúan refiriéndose a la homosexualidad como una enfermedad o anomalía “antinatural”, lo que ya es rayano en una ignorancia supina. Y en España, los obispos reclaman al partido de gobierno el cambio en la legislación del aborto y enseguida el Ministro de Justicia anuncia que la reforma se hará pronto.

Aun a pesar de estas tensiones que ya no sólo se refieren a la discusión histórica, teórica, de las fuentes de los derechos humanos, podemos decir, de nuevo con Appiah:

No cabe duda de que no necesitamos concordar en que se nos haya creado a imagen y semejanza de Dios, o en que tengamos derechos naturales que emanan de nuestra esencia humana, para concordar en que no queremos ser torturados por los funcionarios del gobierno, ni estar expuestos a arrestos

3 Remito aquí al trabajo de Martha Nussbaum titulado *Las mujeres y el desarrollo humano*. Contra quienes afirman que en los reclamos por los derechos de las mujeres son una invención occidental, Nussbaum refiere en este trabajo varios hindúes, mucho más antiguos que cualquier manifiesto o declaración “occidental” a favor de las mujeres, cuya riqueza de planteamientos, e incluso coincidencia con los planteamientos feministas contemporáneos, permite pensar la posibilidad de un diálogo transcultural entre tradiciones.

arbitrarios, ni que se nos quite la vida, la familia o la propiedad (APPIAH, 2007, p. 369).

Segundo conflicto: sobre la validez y el sentido de los derechos humanos

Este segundo conflicto tiene tantas aristas como el primero. Adhiero a una postura de corte liberal según la cual los derechos humanos coinciden con la idea de “razón pública” expuesta por Rawls: en primer lugar, los derechos humanos se ajustan al ideal de ciudadanía democrática en la que el “bien público” abarca las estructuras básicas de la sociedad y se traduce en principios constitucionales esenciales, que sólo pueden ser limitados cuando atentan contra los derechos de los otros o contra el orden y la seguridad públicos.

En segunda instancia, el lenguaje de los derechos humanos provee una guía en medio de divergentes visiones comprensivas de mundo. Así las cosas, “ningún individuo o grupo [incluidas las iglesias o las confesiones religiosas] debería tener el derecho de usar el poder del Estado para decidir, como principios constitucionales, doctrinas comprensivas que ese grupo o individuo dicta”⁴. En tercer lugar, los derechos humanos proceden de múltiples tradiciones sociales, filosóficas y religiosas que coinciden en lo que para Rawls podemos llamar “consenso traslapado” (*overlapping consensus*). “Los valores [que promueve la Declaración Universal de los Derechos Humanos] son no-comprensivos en el sentido de que se aplican solo a derechos, libertades y bienes públicos enumerados en la Declaración y en otros documentos, y deja la elaboración y defensa de doctrinas comprensivas a conciencias individuales” (cf. LITTLE, 2012). Y, por último, los derechos humanos son “ideales”, esto es, “resaltan valores a los que aspiramos y que no necesariamente se cumplen completamente en el mundo real”. Al mismo tiempo, el lenguaje de los derechos humanos constituye un “límite exterior” en materia de conciencia, aunque al tiempo permita inhibir actos que proceden de doctrinas comprensivas filosóficas o teológicas que en la práctica violan el código de derechos humanos (RAWLS, 1993; LITTLE, 2012)⁵.

Por otra parte, autoras como Seyla Benhabid defienden la postura según la cual justificar los derechos humanos “no puede proceder sin el reconocimiento de la libertad comunicativa del otro, esto es, del derecho del otro a aceptar como

4 Las iglesias cristianas están en libertad de predicar en contra de la homosexualidad y el aborto; y los creyentes podrán asumir esas posturas y actuar conforme a ellas, pero no imponérselas a los demás como leyes. No puede pasar en un Estado que se precie de ser “de derecho” que lo que es pecado para unos se vuelva delito para todos, o viole el principio de igualdad ante la ley.

5 Sin embargo, cabe advertir que mientras para Rawls los derechos humanos serían un resultado del contrato social, del pacto político, en la opinión de Little, la *Declaración Universal* sugiere que hay principios previos a la formación de la comunidad política en el Estado social de derecho: “Los derechos humanos son entendidos como predados a todos los acuerdos y convenios internacionales, incluidos tanto los convenios sobre derechos humanos como todas las constituciones nacionales”.

legítimas sólo aquellas normas como reglas de acción de cuya validez se esté convencido con razones” (BENHABID, 2011, p. 11). Lo que expone esta profesora de la Universidad de Yale es que existe un derecho moral fundamental, el “derecho a tener derechos”, frase introducida por Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, pero que, a juicio de Benhabid, se puede remontar al comienzo de *Filosofía del derecho* donde Hegel habla del derecho a la personalidad, “que es el derecho del individuo de ser considerado como un ser (titulado) de derechos” (BENHABID, 2011, p. 224, nota 6), esto es, como el derecho a ser reconocido por otros y a reconocer a otros como personas dignas de respeto y “legalmente protegidas en una comunidad humana” (BENHABID, 2011, p. 60).

Benhabid explica este derecho desde dos puntos de vista: 1) el punto de vista del otro generalizado; 2) el punto de vista del otro concreto. Para el primero, “asumimos que el otro, como nosotros, es un ser que tiene necesidades concretas, deseos y afectos, pero que lo que constituye su dignidad moral es, no lo que lo diferencia de nosotros, sino más bien lo que, como seres encarnados que hablamos y actuamos, tenemos en común” (BENHABID, 2011, p. 69). Por otro lado, el segundo punto de vista “requiere de nosotros ver a todos y a cada uno como individuos con una constitución afectiva-emocional, una historia concreta e identidad tanto individual como colectiva, y en muchos casos teniendo más de una identidad colectiva”. Así, “si el punto de vista del otro generalizado expresa la norma del respeto, la del otro concreto anticipa experiencias de altruismo y solidaridad” (BENHABID, 2011, p. 69).

Debe tenerse en cuenta en este punto que “los discursos [a los que se refiere la justificación de la que Benhabid ha hablado hasta aquí] (...) son diálogos reflexivos que surgen de la necesidad de problemas reales de nuestros mundos de la vida” (BENHABID, 2011, p. 72). Asimismo, debe considerarse la disputa entre la postura justanaturalista y la del derecho positivo respecto a cómo concretar estas reflexiones sobre lo humano, el derecho, etc. No habría que negar la tensión existente entre la dimensión de los derechos humanos de trascendencia respecto a las comunidades y las formas históricas, culturales de las legislaciones de comunidades existentes⁶. Para Benhabid los derechos humanos son tanto un principio moral de libertad

6 Al respecto podría revisarse la postura de Benjamin Gregg quien es radical al defender la siguiente idea: “los derechos son artefactos culturales; y como artefactos culturales, los derechos son válidos sólo para las culturas en las que ellos resuenan, esto es, sólo para comunidades locales” (2012, p. 18). Esto no obsta para que el adjetivo humano que acompaña a “derechos” se refiera a la acogida universal potencial de los derechos humanos, no ya como resultado de una elite que determina qué debe ser aceptado, sino como “un tipo de lenguaje moral con una capacidad de ayudar a proteger a los individuos de la opresión, el abuso y la violencia provenientes del estado, de la religión, de la familia o de la tradición” (p. 32). Ese lenguaje moral, a juicio de Gregg, “puede empoderar a aquellos que lo hablan y que lo oyen, especialmente a quienes carecen de derecho local de hablar o de oír” (p. 33). En todo caso, para este enfoque, “la gente tiene derechos humanos si, como grupo o comunidad, colectivamente se acoge a ellos. En la perspectiva de este autor, “la protección de los derechos humanos da validez a la agencia moral individual y colectiva” (p. 21).

comunicativa de la persona, como encarnaciones en marcos legales específicos que, a su vez, pueden variar, ser interpretados y contextualizados en el ejercicio de autonomía pública.

Desde el análisis de otra problemática, Martha Nussbaum analiza el problema de la intolerancia religiosa en las sociedades estadounidense y europea. Como se ve en su reciente trabajo (2012), la religión ocupa un lugar importante en las discusiones sobre identidad cultural y nacional y sobre los derechos humanos (una nueva prueba del incumplimiento de los secularistas radicales). Para esta autora norteamericana, una postura ética debe tener en cuenta tres ingredientes:

- “Principios políticos que expresan igual respecto por todos los ciudadanos”.
- Pensamiento crítico riguroso que es capaz de mirar sus inconsistencias, especialmente a las que toman la forma de una auto-excepción (mientras le exijo a otros en alguna materia, no soy capaz ni siquiera de ver mis propios errores).
- “Cultivo sistemático de la “mirada interior”, la capacidad imaginativa que nos hace posible ver cómo se ve el mundo desde el punto de vista de una persona de una religión o étnica diferente”.

Estos tres ingredientes se articulan en torno a tres premisas:

- *Premisa de la igualdad*. “Todos los seres humanos poseen igual dignidad, y con respecto a esa dignidad son iguales”. Para Nussbaum, esta idea, al menos en Occidente, tiene raíces en el cristianismo y en el estoicismo. Sin embargo, estuvo muy pronto –especialmente desde el s. XVIII– ligada a la idea de “razón”, o, lo que es lo mismo, sostenía que era la razón la que daba sustento a la dignidad. Para Nussbaum es necesario ampliar esta mirada: “Otras cosas que también contribuyen a nuestra humanidad son: la capacidad de percibir, la capacidad de movimiento, la capacidad de sentir emociones, la capacidad de amor y cuidado”⁷.

7 En *Las fronteras de la justicia*, Nussbaum critica que en las doctrinas del contrato social –la de Rawls, por ejemplo– las personas con deficiencias físicas y mentales no figuran entre quienes escogen los principios políticos básicos (2007, p. 35). Hay personas en una especie de “estadio intermedio”: personas con deficiencias y discapacidades pero que pueden participar en una elección política, y que son excluidas, lo cual se considera injusticia. Otras definitivamente no pueden participar, pero habría que tomar en consideración sus intereses (p. 36). El contractualismo de Rawls no distingue entre “quién diseña los principios básicos de la sociedad” y “para quién están pensados los principios básicos de la sociedad. (...) Así, cuando la tradición especifica ciertas capacidades (racionalidad, lenguaje, aptitudes mentales y físicas más o menos equivalentes) como requisitos previos para la participación en el proceso de elección de los principios, dichos requisitos tienen también importantes consecuencias para el trato que reciben las personas con deficiencias y discapacidades como receptores o sujetos de la justicia en la sociedad resultante” (p. 36). De hecho, “la lógica misma de un contrato orientado al beneficio mutuo sugiere la exclusión de aquellos agentes cuya contribución al bienestar social general será con toda probabilidad muy inferior a la de los demás” (p. 39). Por el contrario, para Nussbaum “la capacidad para establecer un contrato, y la posesión de las capacidades que hacen posible el beneficio mutuo en la sociedad resultante, no son condiciones necesarias para ser un ciudadano dotado de dignidad y que merece ser tratado con respeto en un plano de igualdad con los demás” (p. 37).

- *Premisa de la inviolabilidad.* El gobierno no debe violar (debe respetar) la igual dignidad de todos. A esta premisa debe añadirse la siguiente: “la facultad con la cual la gente busca el significado último de su vida –frecuentemente llamada “conciencia”– es una parte muy importante de la mente, muy cercana a su dignidad, o un aspecto de ella”.
- *Premisa de vulnerabilidad,* según la cual “las condiciones de la vida social y política importan donde está comprometido el respecto igual a la conciencia”. Este respecto requiere condiciones materiales (sociales, económicas, políticas, culturales...) de posibilidad para proteger tanto la libertad de creencia como la libertad de expresión y de práctica”.

Para Nussbaum, el conflicto no es sinónimo de cierre del diálogo, ni de incompatibilidad entre diversidad de posturas y posibilidad de acuerdo. Lo que es ilegítimo en un Estado social de derecho es que quienes ejercen como funcionarios *públicos* pretendan legislar favoreciendo sus creencias religiosas y, como expresamos atrás, volviendo delito lo que para ellos es pecado. En una sociedad realmente plural se reconoce que hay *otras* posturas, que éstas no están “equivocadas” si defienden un ideal que no es el hegemónico y que el derecho siempre debe procurar que las minorías no se vean perjudicadas en su dignidad. Tampoco defendiendo la posición según la cual los representantes de las religiones no deben ni pueden opinar en discusiones sobre derechos –esa postura sería incoherente con la defensa de una sociedad abiertamente plural–. Creo más bien que deben precisar que su postura no da cuenta de *la verdadera* ni de *la correcta*, sino que es una más que se pone a discutir en el ámbito de lo público.

Tercer conflicto: ¿qué entender por diálogo?

Me parece que en este punto estamos ante un término desgastado, a tal punto que “diálogo” se entiende y se practica como mero intercambio de ideas en el que la cosa misma sobre la que se está “dialogando” no es lo que importa (digamos: qué es la vida, qué entendemos por dignidad, cuáles son las prácticas más plausibles para defender la igualdad en una sociedad plural y un largo etcétera), sino dejar constancia de que dos posiciones distintas “se sentaron a hablar”, cuando no se pretende que el otro –que es siempre el que está equivocado, no yo– se convenza del poder argumentativo, valorativo o incluso físico de mi posición. En este sentido, si cualquiera de las posiciones asume como punto de partida que su razón de ser es iluminar al otro que está *per se* errado, el diálogo entre derechos humanos y religiones será inoficioso.

Por ello prefiero acoger la perspectiva de Ricoeur:

Pertenecer a una tradición religiosa es pertenecer a una lengua y es admitir a la vez que esta lengua es mi lengua y que no tengo, para empezar, otro acceso al lenguaje aparte de esa lengua. Si no conozco otras lenguas, mi lenguaje es (...) el límite del mundo, pero también mi religión es el límite de lo religioso. Entonces es un hecho, diría yo, de gran cultura religiosa y de gran modestia religiosa comprender que mi acceso a lo religioso, por muy fundamental que sea, es un acceso parcial, y que otros, por otras vías, tienen acceso a ese fondo (RICOEUR; CHANGEAUX, 2001, p. 269).

Mi esperanza es la cierto reconocimiento mutuo entre las religiones, renunciando cada una a decir que posee la verdad, y diciendo que espera estar en la verdad, reconociendo con ello mismo que hay otra parte de verdad fuera de ella, y aceptando esa difícilísima dialéctica: lo fundamental pasa también por otras lenguas, pero yo no conozco ese camino, es el camino de otros (RICOEUR; CHANGEAUX, 2001, p. 273).

Como se ve, Ricoeur —ni el presente trabajo— sostiene el reino del “todo vale”, ni una idea de tolerancia que raya con la pusilanimidad. No es sinónimo de debilidad en las propias convicciones, ni de ausencia de carácter, el reconocimiento del carácter finito, parcial, inacabado, abierto de cualquier postura. Teniendo presente lo anterior, afirmo que el diálogo entre religión(es) y derechos humanos requiere un planteo de doble vía: primero,

(...) las instituciones religiosas, entre otras, desempeñan un papel vital en el cultivo y realización de los derechos. Ellas pueden crear las condiciones (algunas veces los prototipos) para la realización de la primera generación de derechos civiles y políticos. Ellas pueden proveer el significado crítico (algunas veces el más importante) a la segunda generación de derechos de educación, salud, cuidado de los niños, organizaciones laborales, empleo, oportunidades artísticas, entre otras. Ellas pueden ofrecer algunas de las más profundas miradas sobre normas de creación, administración y cuidado que están en corazón de la tercera generación de derechos (WITTE Jr.; GREEN, 2012).

Por otro lado, es necesario tener presente que

Los derechos humanos (...) desafían la estructura de los grupos religiosos. Mientras los derechos humanos enseñan libertad e igualdad, muchos grupos religiosos enseñan autoridad y jerarquía. Mientras los derechos humanos alientan pluralismo y diversidad, muchas entidades religiosas exigen ortodoxia y uniformidad. Mientras los derechos humanos enseñan libertades de discurso y demanda, muchas religiones enseñan deberes de silencio y sumisión (WITTE Jr.; GREEN, 2012).

Ambas vías exigen una *hermenéutica de la confesión*, esto es, reconocimiento de que algunas religiones se han apartado del centro de las enseñanzas de sus textos sagrados que promueven el amor, la paz y la justicia; y confesión de que no pocos teólogos y “ministros” se han resistido a los derechos humanos y han preferido cultivar el fanatismo, la intolerancia, el chauvinismo y la violencia. Asimismo, considero que se exige una nueva *hermenéutica de los textos sagrados*, una recuperación de la riqueza que podría ponerse al servicio de una cultura política de los derechos.

Los balances históricos de corto y largo plazo; la apertura interdisciplinaria para volver sobre estos problemas; la presencia activa —en clave de servicio— de las religiones en escenarios de violación de derechos humanos entre muchas otras acciones pertinentes, siempre bajo la estela de la conciencia de los propios límites, dará cuenta de nuevas formas de diálogo y, seguramente, de múltiples problemas que nos darán qué pensar. Asimismo, estoy convencido de que el diálogo entre religión(es) y derechos humanos no es sólo entre jerarquías —de hecho no sé si éstas estén dispuestas a dialogar— o entre instituciones, sino que se teje en el diálogo entre seres humanos encarnados. Mientras secularistas y religiosos, ateos

y creyentes, no den cuenta de su convicción traducida en obras cotidianas (no discriminación, compasión, justicia, honestidad, trato justo con los empleados, por poner solo algunos ejemplos) de que, efectivamente, consideran al otro como sujeto de derecho, digno, igual, el diálogo seguirá siendo un inoficioso e inofensivo –porque no cuestiona, no revoluciona– intercambio de ideas.

Trabajos citados

- Appiah, K. A. (2007). *La ética de la autenticidad*. Buenos Aires: Katz.
- Benhabid, S. (2011). *Dignity in Adversity. Human Rights in Troubled Times*. Cambridge (UK) - Malden (MA): Polity Press.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz.
- Gregg, B. (2012). *Human Rights as Social Construction*. New York: Cambridge University Press.
- Grimm, D. (June de 2009). Conflicts Between General Laws and Religious Norms. *Cardozo Law Review*(30), 2369-2382.
- Little, D. (2012). Religion, Human Rights, and Public Reason. The Role and Limits of a Secular Rationale. En J. Witte Jr., & C. Green, *Religion and Human Rights. An Introduction*. (Kindle ed.). New York: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012). *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Society* (Kindle ed.). Cambridge (MA) - London (UK): Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, P., & Changeaux, J.-P. (2001). *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México: FCE.
- Vasak, K. (1984). Pour une troisième génération des droits de l'homme. En C. Swinarski, *Études sur le Droit International Humanitaire et sur les Principes de la Croix Rouge en l'Honneur de Jean Pictet* (págs. 837-845). The Hague: Martinus Nijhoff.
- Witte Jr., J., & Green, C. (2012). *Religion and Human Rights. An Introduction*. New York: Oxford University Press.