

UNIVERSALIDAD Y NO UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

Alain de Benoist

Traducción de José Antonio Hernández García

*Los derechos humanos sólo serían
universales si incluyeran el derecho a no creer en
el dogma de la universalidad de los derechos.*

(Giuliano Ferrara, *Il Foglio*, 23 de diciembre de 2002).

La teoría de los derechos humanos se presenta como una teoría válida en todo tiempo y lugar, es decir, como una teoría universal. La universalidad, reputada como inherente para cada individuo entendido como sujeto, representa la medida aplicable a cualquier realidad empírica. Desde esa perspectiva, decir que los derechos son «universales» es otra forma de decir que son absolutamente verdaderos. Al mismo tiempo, sabemos bien que la ideología de los derechos humanos es un producto del pensamiento de las Luces, que la idea misma de derechos humanos pertenece al horizonte específico de la modernidad occidental. La cuestión que surge entonces es saber si el origen estrechamente circunscrito de esta ideología no desmiente implícitamente sus pretensiones de universalidad. Cualquier declaración de derechos, al estar fechada históricamente, ¿no provocaría una tensión o una contradicción entre la contingencia histórica que presidió su elaboración y la exigencia de universalidad que pretende afirmar?

Está claro que la teoría de los derechos, a la vista de todas las culturas humanas, representa una excepción más que la regla -y constituye, incluso, una excepción en el seno de la cultura europea, ya que surgió en un momento determinado y relativamente tardío de la historia de la cultura. Si los derechos están «allí» desde siempre, presentes en la naturaleza misma del hombre, podemos asombrarnos de que solamente una pequeña porción de la humanidad los haya notado, y que haya sido necesario tanto tiempo para advertirlos. ¿Cómo comprender que el carácter universal de los derechos sólo haya parecido «evidente» a una sociedad en particular? ¿Y cómo imaginar que esta sociedad pueda proclamar su carácter universal sin reivindicar, al mismo tiempo, su monopolio histórico, o sea, sin pretender su superioridad ante quienes no lo reconocieron? La universalidad de los derechos se confronta además con esta cuestión planteada así por Raimundo Panikkar: «¿Tiene algún sentido preguntarse si se reúnen las condiciones de universalidad mientras la cuestión misma de la universalidad está lejos de ser una cuestión universal?»¹.

Decir que todos los hombres son titulares de los mismos derechos es una cosa; decir que tales derechos deben ser reconocidos en todos lados bajo la forma en que lo hace la ideología de los derechos, es otra muy distinta. Esto plantea, en efecto, la cuestión de saber quién tiene la autoridad para imponer este punto de vista, cuál es la naturaleza de dicha autoridad y qué es lo que garantiza el buen fundamento de su discurso. En otros términos: ¿quién decide que deba ser así y no de otra manera?

Todas estas cuestiones, que han dado lugar a una considerable literatura, desembocan,

a fin de cuentas, en una alternativa simple: si se sostiene que los conceptos constitutivos de la ideología de los derechos humanos son, a pesar de su origen occidental, conceptos verdaderamente universales, habría que demostrarlo. Si se renuncia a su universalidad, se arruina todo el sistema: en efecto, si la noción de derechos es puramente occidental, su universalización a escala planetaria representa, con plena evidencia, una imposición desde fuera, una forma subrepticia de convertir y de dominar, es decir, una continuación del síndrome colonial.

Una primera dificultad aparece ya a nivel del vocabulario. Hasta la Edad Media, no se encuentra en ninguna lengua europea -tampoco en árabe, hebreo, chino o japonés- un término que designe algún derecho como atributo subjetivo de la persona, distinto en tanto tal de la materia jurídica (el derecho). Esto nos lleva a decir que, hasta un período relativamente tardío, no existía ninguna palabra para designar a los derechos como algo perteneciente a los hombres sólo en virtud de su humanidad.

La teoría de los derechos humanos postula, además, la existencia de una naturaleza humana universal, independiente de épocas y lugares, que sería susceptible de conocerse por medio de la razón. De dicha aserción, que no le es propia (y que en sí no tiene nada de cuestionable), da una interpretación muy particular que implica una triple separación: entre el hombre y los demás seres vivos (el hombre es el único titular de los derechos naturales); entre el hombre y la sociedad (el ser humano es, fundamentalmente, el individuo; el hecho social no resulta pertinente para conocer su naturaleza); y entre el hombre y el conjunto del cosmos (la naturaleza humana no debe nada al orden general de las cosas). Ahora bien, esta triple escisión no existe en la inmensa mayoría de las culturas no occidentales, comprendidas, por supuesto, las que reconocen la existencia de una naturaleza humana.

El problema choca en particular con el individualismo. En la mayoría de las culturas -como además, hay que recordarlo, en la cultura occidental de los orígenes- el individuo en sí simplemente no es representable. Jamás es concebido como una mónada, escindido de lo que lo une, no solamente a sus semejantes sino a la comunidad de los seres vivos y al universo entero. Las nociones de orden, de justicia y de armonía no se elaboran a partir de él, ni a partir del lugar único que sería el del hombre en el mundo, sino a partir del grupo, de la tradición, de los lazos sociales o de la totalidad de lo real. Hablar de libertad del individuo en sí no tiene, pues, ningún sentido en culturas que se mantienen fundamentalmente holistas y que se rehúsan a concebir al ser humano como un átomo autosuficiente. En estas culturas, la noción de derechos subjetivos está ausente, mientras que es omnipresente la de obligación mutua y la de reciprocidad. El individuo no tiene que hacer valer sus derechos sino obrar para encontrar en el mundo, y en principio en la sociedad a la que pertenece, las condiciones más propicias para la realización de su naturaleza y la excelencia de su ser.

El pensamiento asiático, por ejemplo, se expresa sobre todo mediante el lenguaje de los deberes. La noción moral que sirve de base al pensamiento chino es la de los deberes hacia los demás, no la de los derechos que se le podrían oponer, pues «el mundo de los deberes es, lógicamente, anterior al mundo de los derechos»⁵. En la tradición confuciana, que valora la armonía de los seres entre sí y con la naturaleza, el hombre no podría poseer derechos superiores a los de la comunidad a la que pertenece. Los hombres se vinculan entre sí por la reciprocidad de sus deberes y por la obligación mutua. Además, el mundo de los deberes está más extendido que el de los derechos. Mientras que a cada derecho corresponde teóricamente un deber, no es verdad que a cada obligación corresponda un derecho:

podemos tener obligaciones hacia algunos hombres de los que no tenemos nada que esperar, así como también hacia la naturaleza y los animales, que no nos deben nada.

Establecer que lo que viene primero no es el individuo sino el grupo no significa en absoluto que el individuo esté «encerrado» en el grupo, sino, más bien, que adquiere su singularidad respecto de una relación social que también es constitutiva de su ser; ello tampoco quiere decir que no exista en todas partes un deseo de escapar al despotismo, a la coerción y a los maltratos. Entre el individuo y el grupo pueden surgir tensiones; eso es algo universal. Lo que sí no es universal es la creencia que establece que el mejor medio para preservar la libertad es concebir, de manera abstracta, a un individuo desprovisto de todas sus características concretas, desligado de todas sus pertenencias naturales y culturales. Existen conflictos en todas las culturas, pero en la mayoría de ellas la visión del mundo que prevalece no es una visión conflictiva (el individuo contra el grupo), sino una visión «cósmica» dirigida hacia el orden y la armonía natural de las cosas. Cada individuo tiene un papel por desempeñar en el conjunto donde se inserta, y el rol del poder político es asegurar, de la mejor manera, dicha coexistencia y dicha armonía, garantía de perennidad. Debido a que el poder es universal aunque las formas que asuma no lo sean, el deseo de libertad también es universal, mientras que las formas de responder a ese deseo pueden variar considerablemente.

El problema se vuelve especialmente agudo cuando las prácticas sociales o culturales denunciadas en nombre de los derechos humanos no son prácticas impuestas, sino prácticas habituales que gozan, claramente, de la aprobación masiva en el seno de las poblaciones interesadas (ello no quiere decir que jamás sean criticadas). ¿Cómo podría oponérseles una doctrina fundada en que los individuos disponen libremente de sí mismos? Si los hombres deben ser dejados en libertad para hacer lo que quieran mientras el uso de su libertad no se entrometa con la de los demás ¿por qué los pueblos, cuyas costumbres nos parecen ofensivas o condenables, no podrían ser dejados en libertad para practicarlas mientras no busquen imponerlas a otros?

Querer atribuir una validez universal a los derechos humanos tal y como están formulados -escribe Raimundo Panikkar- es postular que la mayoría de los pueblos del mundo están comprometidos, prácticamente de la misma manera que las naciones occidentales, en un proceso de transición de una *Gemeinschaft* más o menos mítica [...] a una «modernidad» organizada de forma «racional» y «contractual», igual a la que conoce el mundo occidental industrializado. Ése es un postulado discutible².

Puesto que

proclamar el concepto de derechos humanos [...] bien podría revelarse como un caballo de Troya que, clandestinamente, se introduce en el corazón de otras civilizaciones con la finalidad de aceptar los modos de existencia, de pensamiento y de sentir en virtud de los cuales los derechos humanos constituyen la solución que se impone en caso de conflicto³.

Aceptar la diversidad cultural exige un pleno reconocimiento del Otro. Pero, ¿cómo

reconocer al Otro si sus valores y sus prácticas se oponen a los que se le quieren inculcar? Los defensores de la ideología de los derechos son, generalmente, partidarios del «pluralismo». ¿Pero qué hay de la compatibilidad de los derechos humanos con la pluralidad de los sistemas culturales y de las creencias religiosas? Si el respeto a los derechos individuales pasa por el no respeto a las culturas y a los pueblos, ¿habría que concluir que todos los hombres son iguales pero que las culturas que estos seres iguales han creado no lo son?

La imposición de los derechos humanos representa contundentemente una *aculturación*, cuya puesta en práctica corre el riesgo de significar la dislocación o la erradicación de identidades colectivas que también desempeñan un papel en la constitución de las identidades individuales. La idea clásica que asegura que los derechos humanos protegen a los individuos de los grupos a los que pertenecen, y constituyen un recurso respecto de las prácticas, las leyes o las costumbres que caracterizan a dichos grupos, confirma su carácter dudoso. Quienes denuncian tal o cual «violación de los derechos humanos» ¿miden siempre con exactitud en qué punto la práctica que critican puede ser inherente a la cultura en cuyo seno se observa? ¿Quienes se quejan de la violación de sus derechos estarían dispuestos, por su lado, a respetar esos derechos a costa de la destrucción de su propia cultura? ¿No desearían mejor que sus derechos fueran reconocidos con base en lo que hace específica a su cultura?

*

Es para tratar de conciliar la ideología de los derechos con la diversidad cultural que se elaboró la noción de derecho de los pueblos. Esta nueva categoría de derechos fue teorizada sobre todo después de la Segunda Guerra mundial, en particular en el marco de las reivindicaciones nacionalistas que debían conducir a la descolonización, pero también bajo la influencia de los trabajos de etnólogos como Claude Lévi-Strauss quien, como reacción a los defensores del evolucionismo social (Lewis Morgan), denunciaba los despropósitos de la *aculturación* y colocaba el acento en las especificidades culturales o en la necesidad de reconocer derechos particulares a las minorías étnicas. En fecha más reciente, la renovación de las afirmaciones identitarias de todo tipo -reacción compensatoria ante la declinación de las identidades nacionales y la creciente esclerosis de los Estados-nación- puso el tema a la orden de día. Para Lelio Basso, gran defensor de los derechos de los pueblos, los verdaderos «sujetos de la historia son los pueblos, quienes igualmente son los sujetos del derecho»⁴.

Los optimistas piensan que los derechos individuales y los derechos colectivos se armonizan espontáneamente porque son complementarios; las percepciones diferirían de cualquier manera en cuanto a la jerarquía que se impone entre los primeros y los segundos. Así, Edmond Jouve asegura que «derechos humanos y derechos de los pueblos no se podrían contradecir»⁵. Otros, más numerosos, puntualizan las innegables contradicciones, pero esbozan conclusiones opuestas.

Muchos han llegado a pensar que la noción de derechos de los pueblos es sólo una

abstracción destinada a justificar el reemplazo de una opresión por otra, y que solamente cuentan los derechos de los individuos -observa Leo Matarasso. Otros, por el contrario, piensan que los derechos humanos no son invocados más que como coartada ideológica para justificar actos atentatorios a los derechos de los pueblos.

Encontramos la misma diversidad de opiniones a propósito del carácter «universal» o, por el contrario, estrictamente occidental de los derechos humanos.

Los derechos humanos -declara John Rawls- no son consecuencia de una filosofía particular ni de una forma, entre otras, de ver el mundo. No están ligados sólo a la tradición cultural de Occidente, así haya sido en el interior de ésta donde fueron formulados por primera vez. Derivan simplemente de la definición de justicia⁶.

Aquí, el postulado implícito evidentemente es que sólo hay una definición posible de justicia. «Aunque sea cierto que los valores de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre derivan de la tradición de las Luces -agrega William Schutz- virtualmente todos los países del mundo los han aceptado»⁷. ¿Cómo es posible que frecuentemente se tenga que recurrir a las armas para imponerlos?

Con tal óptica, sería en cierta forma por azar que Occidente hubiera llegado antes que los demás a ese «estadio» en el que habría sido posible formular explícitamente una aspiración presente en todos lados de manera subyacente. Esa primacía histórica no le conferiría ninguna superioridad moral particular. Los occidentales estarían solamente «adelantados», mientras que las otras culturas estarían «retrasadas». Se trata del esquema clásico de la ideología del progreso.

La discusión en torno a la universalidad de los derechos humanos frecuentemente recuerda los diálogos «ecuménicos» en los que erróneamente se asume que todas las creencias religiosas remiten, bajo diferentes formas, a «verdades» comunes. El razonamiento para demostrar que los derechos son universales es casi siempre el mismo; consiste en suponer que en todo el mundo existe un deseo de bienestar y libertad, de donde se sigue que el argumento para legitimar el discurso de los derechos respondería a esa demanda⁸. Ahora bien, tal conclusión es perfectamente errónea. Nadie ha negado jamás que todos los hombres tengan algunas aspiraciones en común, ni que se pueda establecer un consenso para considerar algunas cosas como intrínsecamente buenas o intrínsecamente malas. En todo el mundo la gente siempre prefiere estar sana que enferma, estar libre que encerrada, en todos lados detestan ser golpeados, torturados, arbitrariamente apresados, masacrados, etcétera. Pero de que algunos bienes sean humanos no se sigue que el discurso de los derechos sea validado, y menos aún que sea universal. En otros términos, no es la universalidad del deseo de escapar a la coerción la que se trata de demostrar, sino más bien la universalidad del lenguaje que se quiere utilizar para responder a dicho deseo. No se podrían confundir ambos planos. Y jamás se ha aportado la segunda demostración.

A la pregunta: «¿Es un concepto universal el concepto de los derechos humanos?», Raimundo Panikkar responde con claridad:

La respuesta simplemente es no. Y esto debido a tres razones. A) Ningún concepto es universal por sí mismo. Cada concepto es válido, en primer lugar, allí donde fue

concebido. Si queremos extender su validez más allá de los límites de su propio contexto, habría que justificar dicha extrapolación [...] Además, todo concepto tiende a la univocidad. Aceptar la posibilidad de conceptos universales implicaría una concepción estrictamente racionalista de la verdad. Pero incluso si esta posición correspondiera con la verdad teórica, la existencia de conceptos universales no lo sería, en razón de la pluralidad de universos discursivos que presenta *de facto* el género humano [...] B) En el seno del vasto campo de la propia cultura occidental, los postulados mismos que sirven para situar nuestra problemática no son universalmente admitidos. C) Aunque se adopte en alguna medida una actitud de espíritu transcultural, el problema aparecerá como exclusivamente occidental, es decir, es la propia cuestión la que está a discusión. La mayoría de los postulados, así como otras presuposiciones conexas enumeradas anteriormente, se encuentran sencillamente ausentes en las otras culturas⁹.

La crítica al universalismo de los derechos en nombre del pluralismo cultural no es nueva. Herder y Savigny, en Alemania, así como Henry Maine en Inglaterra, demostraron que la materia jurídica no se podría comprender sin tomar en cuenta las variables culturales. Una crítica análoga la encontramos en Hannah Arendt, cuando escribe que «la paradoja de los derechos abstractos que, al declinar los derechos de una humanidad sin apego, corren el riesgo de privar de identidad a quienes son, precisamente, víctimas del desarraigo impuesto por los conflictos modernos».

Sobre la misma base, Alasdair MacIntyre lanza tres objeciones a la ideología de los derechos humanos. La primera es que la noción de derecho, tal y como la asume esta ideología, no se encuentra en ningún lado, lo que demuestra que no es intrínsecamente necesaria en la vida social. La segunda es que el discurso de los derechos, mientras pretende proclamar derechos derivados de una naturaleza humana intemporal, está estrechamente circunscrito a un período histórico determinado, lo que vuelve poco creíble la universalidad de su propósito. La tercera es que cualquier tentativa para justificar la creencia en tales derechos está sellada por el fracaso. Al subrayar que no se pueden tener y disfrutar de esos derechos más que en un tipo de sociedad que posea ciertas reglas establecidas, MacIntyre escribe: «Estas reglas no aparecen más que en períodos históricos particulares y en circunstancias sociales peculiares. No son en absoluto las características universales de la condición humana»¹⁰. Y concluye que tales derechos, igual que las brujas y los unicornios, son sólo una ficción¹¹.

*

Dar por sentado que sin un reconocimiento explícito de los derechos humanos la vida sería caótica y carecería de sentido -escribe por su parte Raimundo Panikkar- comparte una mentalidad similar a la que sería el sostener que, sin la creencia en un Dios único tal y como la entiende la tradición abrahámica, la vida humana se disolvería en la total anarquía. Bastaría extrapolar un poco más en esta misma dirección para concluir que los ateos, los budistas y los animistas, por ejemplo,

deberían considerarse representantes de aberraciones humanas. Es la misma vena: o derechos humanos o caos¹².

Semejante desliz es difícilmente evitable. Desde el momento en que una doctrina o una cultura se creen portadoras de un mensaje «universal», manifiesta una indeclinable propensión a travestir como tales sus valores particulares. Descalifica, así, los valores de los otros, a los que percibe como engañosos, irracionales, imperfectos o simplemente superados. Con la mejor de las buenas conciencias, pues está convencida de hablar en nombre de la verdad, profesa la intolerancia. «Una doctrina universalista ineluctablemente evoluciona hacia fórmulas equivalentes al partido único», diría Lévi-Strauss¹³.

En una época en que la diversidad cultural y humana es la última cosa que nutre la ideología económica y de mercado que domina al planeta, la ideología de los derechos reanuda subrepticamente, así, los antiguos discursos de dominación y de *aculturación*. Al acompañar la expansión planetaria del mercado, le proporciona el ropaje «humanitario» que le hace falta. Ya no es en nombre de la «verdadera fe», de la «civilización», del «progreso», o incluso del «pesado fardo del hombre blanco», que el Occidente cree estar fundamentado para regentar las prácticas sociales y culturales existentes en el mundo, sino en nombre de la moral encarnada por el derecho. La afirmación de la universalidad de los derechos humanos, en este sentido, no representa más que la convicción de que los valores particulares, los de la civilización occidental moderna, son los valores superiores que deben imponerse en todas partes. El discurso de los derechos permite a Occidente, una vez más, erigirse en juez del género humano.

¿Podría suceder de otra manera? Podemos dudarlo seriamente.

De manera general -decía Raymond Aron- se podría establecer el siguiente dilema: o bien los derechos alcanzan una especie de universalidad porque toleran, gracias a la vaguedad de su forma conceptual, cualquiera institución, o bien porque se cuidan de cualquier precisión y pierden su universalidad¹⁴.

Y concluye: «Los derechos llamados universales no merecen ese calificativo más que a condición de ser formulados en un lenguaje a tal punto vago que pierden cualquier contenido definido»¹⁵.

Refutar la universalidad de la teoría de los derechos no significa, sin embargo, que se tenga que aprobar cualquier práctica política, cultural o social tan solo porque existe. Reconocer la libre capacidad de los pueblos y de las culturas para darse por sí y para sí mismos las leyes que deseen adoptar, o a conservar las costumbres y las prácticas que son suyas, no significa automáticamente su aprobación; permanece la libertad de juicio, y es solamente la conclusión que se extrae la que puede variar. El mal uso que un individuo o un grupo hace de su libertad conduce a condenar su utilización, no a condenar dicha libertad.

No se trata para nada de adoptar una posición relativista -que es una posición insostenible- sino más bien una posición pluralista. Existe una pluralidad de culturas, y las culturas responden de manera diferente a las aspiraciones que expresan. Algunas de esas respuestas nos pueden parecer a justo título cuestionables. Resulta perfectamente normal condenarlas -y rechazar nosotros mismos su adopción. Faltaría aún admitir también que una sociedad no puede evolucionar en un sentido que nosotros juzgáramos preferible sólo a

partir de realidades culturales y de prácticas sociales que no son suyas. Tales respuestas pueden ser igualmente contradictorias. Se debe reconocer, entonces, que no existe una instancia sobresaliente, un punto de vista superior abarcador que permita zanjar dichas contradicciones.

Cuando Joseph de Maistre, en un pasaje que suele citarse, dice que durante su vida se ha encontrado con hombres de todos tipos pero que jamás ha visto al hombre en sí, no niega la existencia de una naturaleza humana. Simplemente afirma que no existe una instancia en que dicha naturaleza se deje aprehender en estado puro, independientemente de su contexto particular: la pertenencia a la humanidad está siempre mediatizada por una cultura o una colectividad. Sería erróneo concluir que la naturaleza humana no existe: que la realidad objetiva sea indisociable de cualquier contexto o de cualquier interpretación no quiere decir que se reduzca a ese contexto; eso no significa otra cosa más que esa única interpretación.

En *Frágil humanidad*¹⁶, Myriam Revault d'Allonnes ha propuesto una interesante fenomenología del hecho humano, no en el sentido de una construcción de los demás por la esfera de la subjetividad, sino desde una perspectiva relacional que coloca ante todo el «sentido de lo humano» como una capacidad de intercambiar experiencias. La humanidad -dice ella- no es una categoría funcional sino una «disposición a habitar y a compartir el mundo»¹⁷. Podemos llegar a la conclusión de que la humanidad no aparece como un dato unitario sino sobre un fondo común que comparte.

Notas

¹ «La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental?», en: *Diogène*, París, octubre-diciembre de 1982, p. 88.

² *Ibid.*, p. 98.

³ *Ibid.*, p. 100.

⁴ Citado por Edmond Jouve, *Le droit des peuples*, París, PUF, 1986, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 108.

⁶ *Le Monde*, París, 30 de noviembre de 1993, p. 2.

⁷ «Power, Principles and Human Rights», en: *The National Interest*, New York, verano del 2002, p. 117.

⁸ Cfr. por ejemplo: Michael J. Perry, «Are Human Rights Universal? The Relativist Challenge and Related Matters», en *Human Rights Quarterly*, agosto de 1997, pp. 461-509.

⁹ Artículo citado, pp. 94-96.

¹⁰ *Après la vertu. Etude de théorie morale*, París, PUF, 1997, p. 68.

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

¹² Artículo citado, p. 97.

¹³ *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, p. 378.

¹⁴ «Pensée sociologique et droits de l'homme», en *Etudes politiques*, París, Gallimard, 1972, p. 228.

¹⁵ *Ibid.*, p. 232.

¹⁶ París, Aubier, 2002.

¹⁷ *Ibid.*, p. 37.