

Derechos Humanos: ¿El fin del sueño universal?

Ricardo Vásquez Kunze*

I. Introducción.

Es difícil hablar de una 'doctrina de los Derechos Humanos' sin desconocer lo que los activistas de éstos proclaman como su esencia, a saber: el carácter intrínseco de los Derechos Humanos al género humano. En otras palabras, la existencia de determinados derechos que el hombre tiene por el solo hecho de serlo y, por lo tanto, que todos los hombres tienen sin excepción.

Digo que es difícil hablar de doctrina porque, si los Derechos Humanos fueran una doctrina, estaríamos admitiendo en realidad que esa esencia de la que hablan los activistas es opinable como cualquier doctrina. Y, entonces, si es doctrina, está lejos de constituir ese 'mandato de la naturaleza' que pretende ser en tanto derecho de la humanidad.

Porque, de más está decir que en tanto 'derecho', los Derechos Humanos no podrían ser más que un mandato, una orden, una disposición que, en tanto intrínseca a la naturaleza (humana), es un mandato, una orden o una disposición de la propia naturaleza.

Pero he ahí el detalle. Si esto es así, no puede ser doctrina, entendida ésta como un canon de fe. Sin embargo, desde hace mucho tiempo ya, los propios activistas y académicos vienen hablando de una 'doctrina de los Derechos Humanos' o de una 'cultura de los Derechos Humanos', negando así, ellos mismos, lo que he señalado anteriormente como su esencia.

Este hecho revela de por sí cuán polémico resulta el tema de los Derechos Humanos cuya pretensión, en base a su esencia, es la universalidad. Porque, si ya existe una paradoja en los términos mismos por el que son presentados (doctrina, cultura) por sus propios apólogos, existen además cuestionamientos que la época que nos toca vivir señala como reales.

Me refiero a los de la ciencia, la religión y la filosofía. Es cierto que estos cuestionamientos han estado desde siempre pero, durante el siglo XX y, en especial en el último cuarto de ese siglo, los Derechos Humanos parecieron haber superado en los hechos a cualquier antagonista. Recuérdese que hasta hubo un tiempo en que, tras la caída del comunismo (al que los Derechos Humanos ayudaron a desfondar), se dio un consenso mundial sobre la vigencia de tales derechos e incluso países que los objetaban políticamente, tuvieron que adecuarse a las nuevas reglas de juego.

* Ricardo Vásquez Kunze es abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ejerce la profesión como socio del Estudio Mario Castillo Freyre. Ver: www.castillofreyre.com y www.ricardovasquezkunze.com.

Esto, sin embargo, ha cambiado radicalmente en la última década. Hoy, está más que claro que no existe un consenso mundial sobre su vigencia. La religión, que parecía una superchería olvidada o en descrédito, ha vuelto con fuerza inusitada al primer plano de los hechos del mundo en una versión muchas veces fanática que, como veremos en su momento, no tiene miramiento alguno con los Derechos Humanos. La filosofía occidental, que ha evolucionado a la posmodernidad, desacredita la 'modernidad' de los Derechos Humanos y, por lo tanto, dinamita sus cimientos más preciados: el totalismo universal. Finalmente, los Derechos Humanos están fuera del alcance de la ayuda que le pueda brindar la ciencia, para el caso la jurídica, en la medida de que jamás pudo, desde su origen, superar en el plano de las ideas, las objeciones de ésta.

Así pues, no son nada halagüeños los retos a los que se enfrentan los Derechos Humanos en el siglo XXI. Y no lo son, porque no son retos para su superación, sino para su supervivencia.

II. Falla de origen: “Lo que no es ciencia es superstición”

II.1. Derecho y Modernidad: La gran paradoja de los Derechos Humanos.

La Revolución Francesa marca oficialmente el origen de la modernidad y el apogeo de la ciencia como reemplazo de la religión para la comprensión del mundo. Lo que esto significa es que la explicación de los fenómenos de todo tipo ya no pasa más por los ojos de la teología, sino por el microscopio de la ciencia.

Así fue durante todo el siglo XIX y XX en que, saber que no era científico, no era saber alguno. El paroxismo de esto fue la misma filosofía, que con el marxismo se hizo 'ciencia'. Esto explica el porqué el derecho, como muchas otras ramas del saber, no podía quedar ajeno a sus bondades.

La ciencia del derecho, entendida como positivismo jurídico¹, nace por contraposición al jusnaturalismo², una vieja y arraigada doctrina avalada por el cristianismo y, por lo tanto, por la religión. El derecho, según esta doctrina en su versión teológica, se funda en un orden natural querido por Dios. De ahí se sigue que el derecho positivo deba ser consecuente con el derecho natural para su validez y legitimidad.

Esta proposición es el punto medular que da origen al nacimiento de la ciencia jurídica. Ésta desconoce cualquier fundamento natural o divino para la validez de las normas jurídicas y la legitimidad de un orden jurídico cualquiera. Es más, rechaza cualquier explicación de los fenómenos jurídicos basada en premisas fuera del derecho mismo, como harían la física, la química o la biología en tanto que ciencias autónomas del saber humano.

¹ Sobre este particular es interesante apuntar lo que expresa Norberto Bobbio. Bobbio distingue tres aspectos del positivismo jurídico. Cree que “en una caracterización del positivismo jurídico puede ser útil distinguir tres aspectos diferentes, desde los cuales ha sido históricamente: 1) como un modo de acercarse al estudio del derecho; 2) como una determinada teoría o concepción del derecho; 3) como una determinada ideología de la justicia.

(...) En el primer aspecto —esto es, como modo de acercarse al estudio del derecho—el positivismo jurídico está caracterizado por una clara distinción entre derecho real y derecho ideal o, utilizando otras expresiones equivalentes, entre derecho como hecho y derecho como valor, entre el derecho que es y el derecho que debe ser; y por la convicción de que el derecho del cual debe ocuparse el jurista es el primero y no el segundo. Si se quiere usar una sola palabra para designar esta forma de *approach* al derecho, se la podría llamar “científica” (en este caso con referencia a las ciencias descriptivas y explicativas y no a las demostrativas).

(...) En esta primera acepción de positivismo jurídico, positivista es, por consiguiente, aquel que asume frente al derecho una actitud a- valorativa u objetiva o éticamente neutral; es decir, que acepta como criterio para distinguir una regla jurídica de una no jurídica la derivación de hechos verificables (...) y no la mayor o menor correspondencia con cierto sistema de valores.” Ver: BOBBIO, Norberto. El problema del positivismo jurídico. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Argentina. 1965. Cuarta edición mexicana: 1995. PP. 41-45.

Esta es el aspecto al que nosotros nos referiremos en este ensayo.

² “Sólo el contraste entre Derecho natural y Derecho positivo permite entender la esencia tanto de uno como del otro. También el Derecho positivo es una ordenación de la conducta humana; pero se distingue del “natural” en que es sólo “artificial”, esto es, creado por el hombre, y en cuanto tal aparece como simple obra humana.

(...) la diferencia de las fuentes de uno y otro --aquí la Naturaleza (Dios o la Razón), allí la voluntad humana--, significa propiamente la diferencia de dos razones de validez distintas por su esencia.

(...) A la idea del Derecho natural como una ordenación “natural” corresponde el que sus normas sean tan evidentes como las reglas de la lógica, porque proceden inmediatamente de la naturaleza, de Dios o de la Razón; y que por ello no necesite ninguna coacción para realizarlas. Éste es el segundo punto en que se distingue esencialmente el Derecho natural del Derecho positivo. KELSEN, Hans. La idea del derecho natural y otros ensayos. Editorial Losada. Buenos Aires. 1946. PP. 19-20. Por su parte Norberto Bobbio sostiene que entiende por jusnaturalismo “la teoría de la superioridad del derecho natural sobre el derecho positivo; por positivismo jurídico la teoría de la exclusividad del derecho positivo. El jusnaturalismo es dualista; el positivismo jurídico, monista.” BOBBIO, Norberto. OP. CIT. P. 68.

De este modo, la ciencia del derecho es totalizadora como toda ciencia, pues excluye cualquier otra explicación o fundamento del fenómeno 'derecho' que no sea el de sus propios postulados científicos. En este sentido, la ciencia del derecho es una hija legítima de la modernidad iniciada con la Revolución Francesa.

Sin embargo, y he ahí la gran paradoja, la Revolución Francesa y la modernidad han parido también a los Derechos Humanos, cuyos orígenes están en la ya célebre Declaración Universal de los derechos del hombre y del ciudadano. El problema está en que, por donde se le mire, los Derechos Humanos sólo se explican por un argumento jusnaturalista. En efecto, los hombres son libres e iguales en derechos por un mandato de su naturaleza misma, esto es: la Razón. Nótese que aquí, muy de acuerdo con el tono de la modernidad, Dios ha cedido su lugar a La Razón Universal que estatuye los Derechos Humanos.

Pero el hecho de que La Razón defenestre a Dios como dador de leyes humanas es apenas un vano intento de modernizar el jusnaturalismo religioso por uno secular. Y como no podía ser de otra manera, la ciencia jurídica no puede admitir, cualquiera sea la versión jusnaturalista de que se trate, que cualquier derecho se derive de una voluntad que no sea el de la voluntad humana.

Y esto es, precisamente, lo que el derecho natural y los Derechos Humanos niegan. Porque si el derecho se funda únicamente en la voluntad humana, cualquier ley positiva es válida y legítima en función exclusiva de esa voluntad y, por lo tanto, sus contenidos pueden ser cualquiera. Ese 'cualquiera' es clave para entender que una tiranía o una dictadura no son mejores o peores, desde el prisma de la ciencia jurídica, que una democracia, lo que para los Derechos Humanos es inaceptable³.

El hecho es que esa oposición fundamental al positivismo jurídico no tiene, como éste, una base científica. Y, como hemos venido diciendo hasta aquí, para la modernidad lo que no es ciencia es sólo superchería. En otras palabras, a los Derechos Humanos, desde la ciencia jurídica, se les ha negado el imprimatur.

II.2. De la naturaleza al derecho: El salto imposible.

³ Sin embargo existe, según Norberto Bobbio, una versión del jusnaturalismo para la que tampoco importa que el contenido del derecho positivo pueda ser cualquiera. Se trataría de la que Bobbio llama la forma Hobbesiana de jusnaturalismo, distinta de la escolástica y la racionalista moderna. Bobbio dice que el jusnaturalismo será Hobbesiano cuando, "la función del derecho natural es pura y simplemente la de dar un fundamento de legitimidad al poder del legislador humano, prescribiendo a los súbditos la obediencia a todo aquello que ordena el soberano. En esta concepción (...) el derecho natural queda reducido a una única norma. En la sociedad de iguales: "hay que cumplir las promesas"; en la sociedad de desiguales: "hay que obedecer las órdenes del superior". IDEM. P. 71. Nótese que según esta versión jusnaturalista, la consecuencia de que el contenido de las normas puede ser cualquiera según el positivismo jurídico, es el mismo.

El hecho fundamental para saber por qué los Derechos Humanos no tienen una base científica desde el derecho, se encuentra en el raciocinio por el cual es imposible deducir un derecho cualquiera de la naturaleza. Y esto porque el derecho de alguien supone la obligación de otro y la naturaleza, en tanto un conjunto de hechos sometidos a la ley de la causalidad, no impone ninguna obligación a nadie y, por consecuencia, no confiere tampoco ningún derecho a los hombres o a cualquier criatura de la naturaleza.

Esto, que parece obvio, no lo es sin embargo para el jusnaturalismo que sirve de base para los Derechos Humanos. Pero el asunto es que si nos circunscribimos a una perspectiva científica, tendremos que no puede haber punto en común entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia del derecho.

Así, por conocimiento de la naturaleza hay que entender el conocimiento de los hechos en su relación causal. Esta relación describe que dado un hecho tal, **se** produce o probablemente **se** produce un hecho cual⁴.

De otro lado, por conocimiento del derecho hay que entender el conocimiento de las normas jurídicas. Estas normas pueden describirse formulando hipótesis que afirman que bajo ciertas condiciones (por ejemplo un acto ilícito), una consecuencia determinada **debe** intervenir (por ejemplo una sanción)⁵.

Así, a diferencia del conocimiento de la naturaleza en donde impera la ley natural de la necesidad o la probabilidad, en el conocimiento del derecho impera la regla por la cual la relación establecida entre dos hechos no significa que si el hecho tal se produce, entonces necesaria o probablemente el hecho cual se producirá también. Por el contrario, lo

⁴ Refiere Kelsen que “en el sistema de la Naturaleza, en la ley natural o causal, la condición está anudada con la consecuencia como causa y efecto en el sentido del “es”. Precisamente en esta diferencia del sentido del anudamiento está la diferencia decisiva entre norma y ley causal o de la Naturaleza, sobre la que se basa toda la contraposición de sociedad y Naturaleza. Por supuesto que de vez en cuando la teoría del Derecho natural tiene precisamente la inclinación a desdibujarla. Se siente inducida a ello por la idea de que en el precepto del Derecho natural la consecuencia de la condición está dada hasta tal punto con evidencia inmediata que hace superflua toda coacción “exterior”, así que también aquí la consecuencia se realiza por sí misma y con “interior necesidad”. Con ello interpreta mal esta necesidad (...) dándola como causal, y de aquí confundiéndola con una necesidad natural, con lo cual se liga la consecuencia a la condición en el precepto del Derecho natural a la manera de la legalidad causal, esto es en el sentido de un “ser” y no de un “deber ser””. Véase: KELSEN, Hans. OP. Cit. PP. 24-25.

⁵ “El conocimiento jurídico está dirigido, pues, hacia normas que poseen la característica de ser normas jurídicas; que otorgan a ciertos acontecimientos el carácter de actos conforme a derecho (o contrario a derecho). Puesto que el derecho que constituye el objeto de ese conocimiento, es una ordenación normativa del comportamiento humano; lo que significa: es un sistema de normas que regulan el comportamiento humano. Con la palabra “norma” se alude a que algo deba ser o producirse; especialmente, a que un hombre *deba* comportarse de determinada manera”. KELSEN, Hans. Teoría pura del derecho. Universidad Nacional Autónoma de México. Tercera reimpresión 1983. P. 18.

único que significa para el conocimiento científico del derecho que un hecho tal se produzca, es que **debería** producirse un hecho cual, aun si en los hechos esto no es así.

Por lo tanto, de la afirmación de que un hecho se produzca según la ciencia natural, no puede deducirse jamás que un hecho deba producirse según la ciencia del derecho.

En efecto, de la constatación de que los hombres se comportan de una forma determinada no se sigue jamás que los hombres deban comportarse de esa manera, en el sentido de que los hombres tuvieran el derecho o la obligación de comportarse así. Que los hombres sean por naturaleza codiciosos no significa que por derecho deban serlo, del mismo modo de que los hombres sean por naturaleza generosos no significa que tengan la obligación de serlo.

Esto nos lleva a afirmar que los derechos y las obligaciones suponen no un orden natural para su existencia y validez, sino un orden normativo positivo (jurídico o moral) por el cual se prescriben esos derechos y obligaciones.

De suyo va que ese orden normativo por medio del cual el hombre regula su propia conducta, es un orden cuyo origen se encuentra en la voluntad de los mismos hombres. Sólo los hombres pueden legislar. Sólo los hombres pueden crear, con la repetición y convicción de la obligatoriedad de sus actos, una costumbre. Sólo los hombres pueden, en definitiva, emitir una orden.

Por el contrario, la naturaleza carece de toda voluntad y, por lo tanto, no puede producir derecho ni moral alguna. De ahí que, hablar de 'derechos naturales' o de 'derechos intrínsecos a la naturaleza humana' es insostenible desde el punto de vista de la ciencia. No existen ni derecho ni moral de la naturaleza.

Así las cosas, la única posibilidad para que se pueda hablar de Derechos Humanos desde las ciencias jurídicas es que éstos sean derechos positivos. Es decir, que formen parte de un orden jurídico determinado, sea nacional o internacional. Así pues, la existencia y validez de los Derechos Humanos se encuentra en la norma jurídica que los ampara, y no en la naturaleza humana⁶.

De otro lado, si nos situamos fuera de la órbita de la ciencia jurídica, hablar de Derechos Humanos sería hablar de postulados políticos o ideológicos. Pero, en este contexto, el 'derecho' que contiene el término

⁶ "Sólo puede hablarse de Derecho natural como una norma cuando la consecuencia está ligada en el precepto jurídico o la condición mediante un *debe ser* y no mediante el *tiene que ser* de la ley causal, y la individualización del precepto jurídico general y con ella la realización de la consecuencia requiere un acto de voluntad humano determinado por la condición establecida en la norma, y no causalmente." KELSEN, Hans. La idea del derecho natural y otros ensayos. P. 42.

no es más que una arbitrariedad. Y, lo más importante, como cualquier arbitrariedad ésta carece de todo carácter universal.

Ya se entiende el porqué la ciencia del derecho (ni, en realidad, ninguna otra ciencia) puede venir en auxilio de los Derechos Humanos entendidos como una serie de derechos fundamentales intrínsecos a la naturaleza humana. Así pues, no habiendo superado el reto de la ciencia desde su origen y, por lo tanto, fuera del alcance de su protección universal, los Derechos Humanos quedan a merced de otros desafíos mucho más brutales y corrosivos: los de la religión y la filosofía.

III. La ciudad de Dios en la Tierra

El siglo XX vio el eclipse del sentimiento religioso como un fenómeno planetario. Si bien es cierto que esto se incubó en el siglo XIX como corolario de la apoteosis de la ciencia en el firmamento de los deseos humanos, no fue hasta el siglo pasado donde el laicismo se entronizó en todos los rincones del planeta, relegando a las religiones a la privacidad de las 'opciones personales'. Este hecho está íntimamente ligado en Occidente al ascenso de los Derechos Humanos.

Porque, en efecto, el hecho de que la Declaración Universal de los Derechos Humanos prescriba para toda la humanidad que "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia"⁷, implica el fin de los Estados confesionales. En otras palabras, el fin de los Estados al servicio de Dios. Más aún, el fin del derecho al servicio de Dios.

El comunismo, por su parte, realizó en Oriente la misma labor que el liberalismo en Occidente a favor del laicismo. Este fenómeno abarcó a la Europa del Este, a la Rusia Soviética, a la China y el sudeste de Asia y al mundo islámico influenciado por el socialismo. Pero, a diferencia del mundo Occidental donde los Estados se proclamaron neutros en la cuestión de la religión de sus súbditos, en la órbita comunista los Estados tomaron partido por el ateísmo del 'hombre nuevo'. Sea como fuere, en ambos sistemas, el hombre desplazó a Dios de su esfera de intereses.

El hecho de que el comunismo se desfondara en la última década del siglo XX dejó a los Derechos Humanos como el único abanderado de la alternativa de la primacía del hombre sobre Dios, contenida en la doctrina laica. De ahí que, muerto el comunismo ateo, hoy la religión enfila sus baterías contra los Derechos Humanos, convertido en su peor enemigo. Esto, por supuesto, se agrava cuando asistimos

⁷ Artículo 18.

asombrados al cumplimiento de la profecía del André Malraux: El siglo XXI será religioso o no será.

Las religiones son, en principio, opositoras conceptuales de los Derechos Humanos. Y lo son porque para la doctrina de los Derechos Humanos el centro del universo es el hombre mientras que para la religión es Dios. De este modo, es Dios, en principio, el que tiene todos los derechos y no el hombre, como sostiene la doctrina de los Derechos Humanos.

Es cierto que, dependiendo de las religiones, brillan los matices. El catolicismo, por ejemplo, dentro de la tradición cristiana, se proclama hoy férreo defensor de los Derechos Humanos. Sin embargo, en razón de la autoridad de la 'palabra de Dios', condena la homosexualidad y varios derechos que de esta condición puedan suscitarse, como el matrimonio entre personas del mismo sexo. También tiene que hacer piruetas conceptuales para suscribir la igualdad de géneros que proclaman los Derechos Humanos y, en razón de la misma autoridad divina plasmada en los Evangelios, recordarle a la mujer, cada vez que toma el sacramento del matrimonio, que su deber es obedecer al esposo.

Pero es en el Islam donde la oposición a la práctica de los Derechos Humanos es totalmente desembozada. Aquí, los Derechos Humanos se enfrentan a una serie de creencias de origen sobrenatural plasmadas en el Corán que, a diferencia del cristianismo, son defendidas violentamente a través de una 'guerra santa' que place a los ojos de Dios.

Como puede verse aquí, la clave para comprender la justicia del derecho no está en el hombre, sino en Dios, porque, ¿cómo podría ser justo un pecador original? ¿Y qué derecho podría salir del pecado? Así pues, es Dios el que manda a través de sus leyes expresadas en sus libros santos lo que es justo para los hombres, es decir, los derechos y las obligaciones que estos tienen para con ellos mismos, pero siempre en relación con Dios.

De este modo, las leyes temporales serán justas en la medida de que promuevan y garanticen la justicia divina. Mientras más cerca esté el derecho de los hombres del derecho de Dios, más justas serán las leyes temporales. Del mismo modo, menos justas serán mientras más se aparten de la justicia divina.

¿Pero qué dice la justicia divina? ¿Cuál es su objeto? Independientemente de qué religión se trate, la fe en Dios y el culto a Dios son los objetos primordiales de la justicia divina. La razón es muy simple. Si el hombre es un pecador original del que no puede surgir poco o nada justo en razón de su pecado, entonces, para que Dios sea el faro de sus leyes, la justicia divina tendrá que prescribir como su ley primera la fe y la glorificación de Dios.

El que no cree en Dios y el que no le rinde culto ése es injusto y, por lo tanto, sus leyes temporales lo serán también. Y la pregunta que subyace aquí es si la injusticia debe ser combatida por los creyentes ¿La libertad de cultos debe ser combatida? ¿La libertad de expresión debe ser combatida? ¿La libertad de opinión debe ser combatida? ¿La libertad de prensa debe ser combatida? Y la respuesta de la religión parece decir sí: deben ser combatidas.

Porque, cómo no va a ser injusto para Dios que cada uno crea en lo que le da la gana. Cómo no va a ser injusto para Dios que cualquiera se manifieste en su contra. Cómo no va a ser injusto para Dios que se le cubra de libelos. En síntesis, cómo no va a ser injusto para Dios los Derechos humanos que tienen por pilar todo aquello que es injusto para Dios⁸.

Pero si en lo conceptual la respuesta es clara, los grados de respuesta práctica de la religión a estas 'injusticias' tienen que verse en su contexto histórico y de acuerdo a la fuerza de la religión en éste.

En el cristianismo, por ejemplo, "San Agustín reunió todos los argumentos susceptibles de legitimar, contra el cisma y la herejía, el auxilio de lo secular; una serie de argumentos basados en la Escritura, entre los cuales se encuentra el **compelle intrare** de la parábola del banquete: promesa hecha por Dios sobre el triunfo y la expansión de la Iglesia cristiana. ¿Y cómo podría realizarse esta expansión si no se adoptan las medidas necesarias (esa es la política de a Dios rogando y con el mazo dando)? (...) Ciertamente la fe y el amor de Dios son actos esencialmente libres; respecto de ellos, no se puede aplicar expresamente coerción a nadie. Pero el Estado (confesional) puede y debe castigar los atentados contra el desarrollo y la unidad de la Iglesia e incluso encaminar por la fuerza a los malvados **hacia** el acto de fe. Respecto a la verdadera justicia, la ley humana puede ser por lo menos instrumental"⁹, dice el erudito Michel Villey.

En los hechos, esto significa la tortura, la humillación, la vejación y hasta la muerte de un ser humano en nombre de la justicia divina aplicada por la ley del hombre. Es decir, la violación monda y lironda de los Derechos

⁸ Declaración Universal de los Derechos Humanos: **Artículo 19**. Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

⁹ VILLEY, Michel, La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit 1961-1966. Editions Montehrestien. París. 1968. PP. 92-96.

Humanos más elementales¹⁰. Porque, como hemos dicho, aquí lo que importa es Dios y no el hombre.

Si bien en el cristianismo este tipo de respuestas prácticas a la 'injusticia' ya no se producen en la medida de que ya no existen en Occidente Estados confesionales, en el Islam la cosa es muy distinta. Allí, el argumento de San Agustín cobra plena vigencia práctica y bien el santo cristiano pudo haberse llamado en esos lares Mahoma o Alí. En este caso, muchos estados musulmanes han incorporado como ley civil y penal a la Sharia o ley islámica, un código religioso de conducta. Es en virtud de la sharia que, por ejemplo, las mujeres adúlteras son lapidadas hasta morir, un desconocimiento absoluto de los Derechos Humanos en nombre de Dios.

En síntesis, tanto conceptual como prácticamente, la religión se está convirtiendo en el siglo XXI en el enemigo más descarnado de los Derechos Humanos, reclamando a sangre y fuego la ciudad de Dios en la Tierra. Esto, como es obvio, tiene una repercusión negativa, tanto práctica como conceptual, sobre la pretensión universal de esos derechos.

IV. La filosofía interpela: La Posmodernidad entra en escena.

Los Derechos Humanos y su universalidad no son sólo contradichos vigorosamente desde la ciencia y la religión, sino que la misma filosofía dentro de la tradición ilustrada que los avalaba a partir de la Revolución Francesa, los encara hoy con lo que se ha dado en llamar la posmodernidad.

Hablar de posmodernidad nos sugiere un tiempo histórico que se caracteriza en función de la modernidad. El prefijo "pos" hace pensar en una referencia posterior a la modernidad, que en alguna manera la ha superado o se ha posicionado luego de ésta. Aunque el común de los filósofos que son "posmodernos" lo rechaza, la posmodernidad tiene un aire de familia relativo a un cierto conflicto y una cierta superación de la modernidad.

En particular, esto se reconoce en una actitud de sospecha que es común entre los filósofos posmodernos ante la capacidad de la razón de abordar y resolver problemas relacionados al sentido de la existencia humana. Esto último ha hecho del discurso de lo posmoderno un peligro para las concepciones más racionalistas de la política, en particular en la filosofía política, donde se lo indica entre los discursos que ponen en riesgo las ventajas morales de las sociedades ilustradas modernas, pilar de los Derechos Humanos.

¹⁰ Declaración Universal de los Derechos Humanos. **Artículo 5.** Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Hasta la caída del Muro de Berlín cabía hablar de las críticas marxistas contra el mundo liberal, “burgués”. Incluso estas críticas marxistas aludían a los Derechos Humanos como instrumentos políticos e ideológicos de la burguesía contra la “revolución mundial”. Desde entonces, tras la caída del marxismo, la “posmodernidad” ha ocupado un lugar central. Es considerada como una de las fuentes de cuestionamiento filosófico de la validez racional de las creencias e instituciones liberales del tiempo reciente¹¹. A la par de que se centraba el interés por una supuesta globalización política, la “modernidad” pasó a ser sinónimo de “Ilustración”. La posmodernidad, entonces emergente en el círculo de los filósofos devino en uno de sus obstáculos. Es sabido que ésta es la postura de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, teóricos de la democracia. Se trata del filósofo y del científico social más representativos de los ideales “modernos” en política, en particular las versiones más difundidas en torno a la democracia y los Derechos Humanos.

El término es usado en la filosofía académica de varias maneras, que aparecen singularmente mezcladas en el discurso común. No todos los “posmodernos” son iguales y las consecuencias de mayor o menor cuestionamiento de la cultura política moderna varía. La posmodernidad que nos interesa debe precisarse. En un primer sentido, de modo más general, el término se vincula con una interpretación de los cambios sociales y políticos de la década de 1985-1995.

Como se puede observar rápidamente, este periodo es el fin de la Guerra Fría. Coincide con la consolidación de la globalidad capitalista y el predominio mundial de las ideologías relativas al libre mercado. En el contexto de los años citados, “posmodernidad” aparece como un concepto predominantemente cultural, vinculado a los retos de las nuevas tecnologías de la comunicación. Este sentido se relaciona con procesos como la desterritorialización de los sujetos o la instantaneidad de los mensajes, así como con su proliferación¹². Fue aplicado (y se aplica) a las artes, en particular a la arquitectura¹³. Podemos llamar a esta posmodernidad “estética”.

Es importante notar que este tratamiento no es relevante para nuestro punto, pues no cuestiona las instituciones y creencias políticas del mundo moderno, como los Derechos Humanos, sintetizadas en ese tiempo en el modelo de lo que se solía llamar “pensamiento único”. En realidad los apologistas del “pensamiento único” parecen a veces haber confundido culpablemente una moda cultural con una cuestión filosófica más compleja.

¹¹ Cf. por ejemplo THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, cap. I.

¹² Cf. ORTIZ, Renato. *Modernidad–mundo e identidad. Globalización y diversidad cultural*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, PP. 379, 385.

¹³ Cf. el clásico de JENCKS, Charles. *El lenguaje de la arquitectura postmoderna*, Barcelona, Gustavo Gil, 1984.

En su sentido más prístino, la consagración de la posmodernidad como tema de filosofía fue planteada por Jean-François Lyotard con el conocido libro *La condición posmoderna* (1979). Buena parte del debate de filosofía política de la década de 1980 fue consagrado a discutir esta obra, que los liberales trataban de políticamente relativista, escéptica, neoconservadora y aun de “reaccionaria”. Se entiende por qué esta reacción tan virulenta, en la medida de que Lyotard, al relativizar la universalidad del pensamiento liberal, relativizaba en consecuencia sus instituciones más preciadas, entre ellas, los Derechos Humanos.

Lyotard define la posmodernidad en el libro de 1979 como la época en que ha llegado a su fin la credulidad en los metarrelatos. El concepto de “metarrelato” es básico, pues tiene un claro resabio antimoderno. El concepto fue empleado por Lyotard para significar la fundamentación de la empresa del conocimiento en función de una teleología histórica, que rápidamente identificamos con un referente político: La ideología liberal de la Historia humana como emancipación de la Humanidad.

Lyotard dirigía las baterías de manera particular contra la Ilustración, contra la idea de las luces que triunfan en una lucha histórica contra la barbarie y la religión. La referencia antiilustrada, que ahora resulta un poco extraña, es bastante comprensible en un contexto influido por una reedición entonces relativamente reciente de *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (1969), un texto de la era de la Guerra Fría. Lyotard debatió agriamente con Jürgen Habermas, hasta renunciar al uso de “posmodernidad”, una expresión que abandonaría después¹⁴.

Hacia mediados de la década de 1980, sin embargo, el término ya se había consagrado en la literatura filosófica y había sido recogido por el grupo de filósofos italianos que propuso “el pensamiento débil”, entre ellos Gianni Vattimo. Este filósofo cambiaría sensiblemente el significado de la expresión, introduciendo elementos que abonarían en la imagen de “relativismo”, “escepticismo” y “neoconservadurismo”, pero sin perder la idea principal de Lyotard. La “posmodernidad” se definía por la negación del concepto liberal de la historia como un “metarrelato”, es decir como una serie continua y progresiva de hechos que desembocaban en el triunfo del pensamiento y las instituciones liberales, de las cuales los Derechos Humanos forman parte principal.

Vattimo introduce elementos novedosos en “posmodernidad”. El término estaba asociado hacia 1980-1990 con el tema de la cultura de las nuevas tecnologías de la comunicación y es así como Vattimo lo recupera, en particular a la luz de su ensayo grande *La Sociedad Transparente* (1990). Esto contribuyó a que su interés político quedara simulado por un contexto cultural que parecía pasajero y sin importancia. Pero su significado más interesante viene de asociar la cuestión del metarrelato de la emancipación ilustrada con las críticas a la modernidad que procedían de fuentes como Heidegger y

¹⁴ Cf. el resumen de esto en WELLMER, Albercht. “La dialéctica de modernidad y posmodernidad”, en VV AA, *Modernidad y posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 103 y ss. Para el estado actual de ese debate cf. el sugerente artículo de TONSMANN, Dick “¿Qué fue de la posmodernidad?”, en *Revista Teológica Limense*, Vol. XL, No 1, 2006, PP. 79 y ss.

Nietzsche, y cuya asimilación estaba identificada con una epistemología relativista e historicista.

Éste es el planteamiento de la colección de ensayos *El fin de la modernidad* (1987). Para Vattimo la posmodernidad es un periodo histórico en el que la verdad más básica es que “del ser ya no queda nada”. La idea de la incredulidad ante el metarrelato de la emancipación del hombre (de la religión y la tradición) y el progreso adquiere el matiz de que hay que subrayar una noción de la verdad en la que –según una frase de Nietzsche que Vattimo hizo conocida- ya “no hay hechos, sino interpretaciones”.

En este sentido, la posmodernidad se opone a la idea de que existen “estructuras fuertes”, de que hay un fundamento último, sea del ser, la ética o la política. Frente a estas estructuras fuertes, la verdad sería ahora “acontecer”. Vattimo enfatiza la noción de que las instituciones políticas y la ética deben abrirse a realidades imprevisibles y enfoques inesperados. Era lo opuesto al “pensamiento único” de la década de 1990.

El programa de Vattimo como “fin de la modernidad” se intensificó en los años posteriores a la década de 1990 hasta la actualidad. Autores como Vattimo no se sitúan “después” o al “final” de la modernidad, pero recogen iniciativas para pensamientos que ponen en cuestionamiento la permanencia de lo que alguna vez se llamara “pensamiento único”. Cuando hablamos de posmodernidad y de su peligrosa relación con las creencias e instituciones ilustradas, en particular con los Derechos Humanos, nos referimos no sólo a entidades abstractas relativas al pensamiento, sino incluso a la práctica de las filosofías derivadas o asociadas con este autor.

Es interesante que en los últimos años éste haya intentado renovar el viejo comunismo. En 2006 recogió un conjunto de ensayos que se denominaron provocadoramente “*Ecce Comu*”, un libro impreso originalmente en La Habana y que se acaba de reeditar en Paidós Argentina¹⁵. Este libro propone disminuir la importancia de los Derechos Humanos originados en la Ilustración en nombre de formas posmodernas de democracia, acercándose abiertamente a los regímenes totalitarios y autoritarios de Cuba y Venezuela.

Saber a qué se refiere Vattimo se hace fácil con los ejemplos de formas de gobierno que acabamos de citar. A Vattimo sigue toda una secuela de autores con simpatías chavistas que van desde quienes desean restaurar formas cavernarias de comunismo hasta los que asociarían la posmodernidad con algunos pensadores estafalarios de la vieja reacción¹⁶.

¹⁵ VATTIMO, Gianni. *Ecce Comu*. La Habana, Ciencias Sociales, 2006, reimpresso con variantes en Buenos Aires, Paidós, 2008.

¹⁶ Cf. por ejemplo al peruano RIVERA, Víctor Samuel quien hace cerrada defensa de una interpretación antimoderna de Vattimo citando a Joseph de Maistre en “Evento y Revolución: La muerte de Pedro III”, en VV. AA, *I Jornadas Internacionales de hermenéutica. La Hermenéutica, ¿un paradigma agotado? Texto, lenguaje y mundo*, Buenos Aires, especialmente PP. 5-6.

Así pues vemos cómo la corriente filosófica más importante de nuestro tiempo, al relativizar cualquier creencia o pensamiento, desafía el destino universal de los Derechos Humanos.

V. Conclusiones y toma de posición.

Hemos referido cómo, en la primera década del siglo XXI, los Derechos Humanos, en tanto afirmación de un ideal común de todos los pueblos de la Tierra, se ha desfondado en la práctica y en el concepto, objetados por la ciencia del derecho, la religión y la filosofía.

En este sentido, la universalidad de los Derechos Humanos ha sido puesta en entredicho.

Desde la ciencia del derecho es el concepto mismo de derecho, en tanto orden normativo positivo, el que colisiona con el fundamento de los Derechos Humanos, a saber: ser anteriores a cualquier ordenamiento positivo por ser constitutivos a la naturaleza humana. Como para la ciencia del derecho no puede haber ningún derecho ni obligación que no sea estatuido por un orden jurídico determinado, y como tampoco se puede deducir derecho u obligación alguna del orden de la naturaleza regida por sus propias leyes de causalidad, entonces, la afirmación de que existen derechos anteriores al orden jurídico, no se sostiene.

Desde la religión es el concepto de que el derecho debe estar en armonía con los libros sagrados y sus interpretaciones oficiales la que colisiona con el ideal de los Derechos Humanos. Y esto porque el fundamento de cualquier religión es Dios, mientras que para el ideal de los Derechos Humanos es el hombre. En este sentido, el hombre debe vivir en función de Dios y no en función de sí mismo. Y vivir en función de Dios significa vivir en función de su palabra la que, en los diversos textos sagrados, trátase de la religión de que se trate, colisiona muchas veces con los Derechos Humanos más elementales. Esto significa que para la religión, no puede haber universalidad fuera de sí misma.

Desde la filosofía posmoderna de nuestros días es el concepto de que no existen sistemas de explicaciones universales sobre ningún fenómeno el que pone en entredicho la aspiración universal de los Derechos Humanos. En la medida de que la posmodernidad se constituye en objetora de la modernidad, es decir, en objetora de cualquier relato de la historia con vocación de finalidad universal, la posmodernidad rechaza la dimensión universal de los Derechos Humanos, incluso como simple aspiración de la humanidad.

Frente a estas conclusiones, hemos de dejar sentada una posición personal.

Los Derechos Humanos entendidos positivamente, es decir, emanados de un orden jurídico determinado, sea éste nacional o internacional, son

un sistema deseable para la protección de la integridad física de las personas y de las libertades morales. Esto en cuanto a la objeción de las ciencias jurídicas.

En lo que se refiere a las objeciones religiosas hay que ser realistas y razonables. Está claro que los Derechos Humanos no están en condiciones de aspirar a la universalidad si un tercio del planeta es religioso militante y contrario a la práctica y al concepto de los Derechos Humanos. Teniendo esto claro, los Derechos Humanos como concepto y práctica deben afianzarse en Occidente, donde la secularización forma parte constitutiva de nuestra tradición política. En esta medida, es una tradición que no se debe perder en tanto, como hemos dicho en el párrafo precedente, los Derechos Humanos son un sistema jurídico deseable para la protección de la integridad física y de las libertades morales de los súbditos de un orden jurídico determinado. En este sentido, antes de predicar una universalidad práctica y conceptual que no se sostiene, hay que predicar que estos derechos se cumplan en Occidente. Porque por pretender que se cumplan en todas partes, puede darse el caso que no terminen cumpliéndose ni en nuestra propia casa.

Finalmente, tratándose de las objeciones filosóficas occidentales como la posmodernidad, simplemente hay que perseverar en la modernidad y en la convicción de que, con todos sus defectos, ésta es muy superior a cualquier relativismo conceptual y práctico donde, como con los sofistas de la Grecia clásica, cualquier cosa y su contrario son posibles y deseables. En este sentido, si desde la posmodernidad la modernidad es una opción más, pues en Occidente debemos apostar firmemente por la modernidad.