



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Título del trabajo :

Una crítica filosófica de los derechos humanos

A philosophical critique of human rights

Autor/es

Jorge Bergua Ciriano

Director/es

Juan Manuel Aragüés Estragués

Facultad de Filosofía y Letras
2019

ÍNDICE

0.- RESUMEN/ABSTRACT.....	4
1.- INTRODUCCIÓN.....	5
2.- SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA EUROPEA CON LA APARICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, UN INTENTO DESPERADO DE HUMANISMO.....	6
3.- LOS DERECHOS HUMANOS: ¿ESENCIALES O CONVENCIONALES? ESTUDIO DESDE EL LENGUAJE.....	7
4.- CRÍTICA FILOSÓFICA A LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE 1948.....	10
4.1- Boaventura de Sousa Santos. Una política progresista de los derechos humanos.....	10
4.2.- Slavoj Žižek. Tres puntos contra los derechos humanos.....	17
5.- CONCLUSIÓN.....	21
6.- BIBLIOGRAFÍA.....	23

RESUMEN:

En el presente trabajo encontraremos una crítica filosófica de la conocida Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Contemplando la situación de la filosofía en el momento de su redacción y mediante un análisis lingüístico del asunto como prefacio, llegamos a las críticas de Boaventura de Sousa Santos y Slavoj Žižek, quienes dan su postura al respecto desde dos puntos de vista diferentes. Veremos como los derechos humanos aún abanderando el humanismo llevan entre sus páginas manchas como el eurocentrismo, el colonialismo o el capitalismo.

Palabras clave: derechos humanos, occidente, transcultural, eurocentrismo, poscolonialismo, fundamentalismo, filosofía.

ABSTRACT:

In this paper we will find a philosophical critique of the well-known Universal Declaration of Human Rights of 1948. Contemplating the situation of philosophy at the time of its writing and through a linguistic analysis of the matter as a preface, we arrive at the critics of Boaventura de Sousa Santos and Slavoj Žižek, who give their position in this regard from two different points of view. We will see how human rights still leading humanism have spots like Eurocentrism, colonialism or capitalism among their pages.

Key words: human rights, West, cross-cultural, eurocentrism, postcolonialism, fundamentalism, philosophy.

1.- INTRODUCCIÓN

Por la educación que recibí, nunca se me habría ocurrido que algo estipulado por una institución de la talla de la ONU pudiese ser erróneo, pero al involucrarme hace unos años en estudios poscoloniales y descubrir paralelamente que los derechos humanos llevaban siendo una problemática de la filosofía política desde tiempo atrás, me empecé a interesar por el tema.

El estudio de los derechos humanos no debería ser un asunto estrictamente político, en tanto que relatan y forman parte fundamental de nuestra cosmovisión, el peso moral, ético y filosófico son igual de cruciales. La naturaleza de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 lleva siendo sometida a debate desde su redacción, y es que su ineeficacia, el trasfondo intencional histórico-económico que estos puedan entrañar, que existan excepciones en determinados países con, por ejemplo, el derecho a la vida (la pena de muerte), o el eurocentrismo, son puntos de una lista negra que ha ido aumentando gracias a pensadores con perspectivas e ideas políticas muy diferentes (desde Žižek hasta Rorty) pero con una misma duda: ¿son tan positivos como nos han sido pintados los derechos humanos? Esto no quiere decir que el concepto teórico como tal de derechos humanos sea una mala idea o algo que no debería llevarse a la práctica, al contrario, la crítica que planteo y la bibliografía que gestiono en el presente trabajo van orientadas a plantear una posible renovación de los derechos universales vigentes desde 1948 y de las consecuencias ideológicas que estos han conllevado, mediante un análisis crítico de los mismos.

Con ese objetivo en mente, me adentraré en la problemática del trabajo describiendo el *statu quo* filosófico del momento en el que se implementaron los derechos humanos. La filosofía es un gran reflejo de su tiempo y de su mundo y es la que tiene la capacidad de plantear el camino venidero en situaciones como la de la segunda posguerra mundial. A continuación, haré un análisis desde lenguaje en torno a los derechos humanos en tanto concepto, sin tintes históricos, políticos, sociológicos... con el fin de tener una comprensión más profunda de ellos antes del cuerpo del trabajo. Finalmente mediante los análisis que realizan Boaventura de Sousa Santos y Slavoj Žižek de los derechos humanos plasmaré sus dos puntos de vista, para en la conclusión, observar qué procedimiento crítico ha llevado cada autor y cuál creo que es un posible camino a seguir a la hora de continuar este proceso de reconstrucción.

2.- SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA EUROPEA CON LA APARICIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, UN INTENTO DESESPERADO DE HUMANISMO

Para entender el contexto epistemológico en la cual se redactaron los derechos humanos, es importante atender a la cosmovisión de ese momento caracterizada principalmente por el desconcierto. Un estudio sobre el qué ocurrió y cuál fue la reacción filosófica, ayudará a la tarea del análisis sobre una posible renovación de los derechos humanos, sobre qué tenemos que hacer para enmendar todos esos errores. Veremos brevemente las consecuencias que esto tuvo en el desarrollo del pensamiento de la época, cómo reaccionaron las escuelas que más se acercaron a esta cuestión.

Según Peter Sloterdijk, el humanismo como tal y el humanismo en tanto humanismo social encontró un final estrepitoso en el año 1945. Señalando esta fecha, el alemán quiere expresar que el ser humano pasó con la revolución de la comunicación y el avance de las tecnologías a entrar en un proceso paulatino de deshumanización, dejando atrás la escritura. Pero *a priori*, si revisamos la filosofía de la época, encontraremos que durante los años de posguerra, en Francia sí que aparecen reivindicaciones que se proclaman humanistas, y no tenemos que irnos precisamente a casos aislados. Encontramos discursos humanistas en todo el panorama político y filosófico, dos grandes representantes de esto fueron los gaullistas y los comunistas. Vemos también una tercera propuesta existencialista, el caso de Merleau-Ponty y, el más conocido, el de Sartre y su conferencia *El existencialismo es un humanismo* donde vemos la intención del autor de plantear su existencialismo en un plano universalista del humanismo. Con el tiempo llega su pertinente respuesta antihumanista, esta es la que traía Martin Heidegger con una bandera alemana bajo el brazo, su *Carta sobre el humanismo*. Así pues, aparentemente esto nos da a entender que todos los discursos, a excepción del de Heidegger, tomaron el humanismo como estandarte, y si bien es cierto que así fue, esto es verdaderamente una reacción socorrida a los tiempos que corrían. En el caso de Merleau-Ponty, si que es cierto que, aunque abandonó rápido las posturas de *Humanismo y terror* (1947), al fin y al cabo era un texto íntegramente humanista. En el caso de Sartre, mucho se ha reflexionado sobre el porqué de *El existencialismo es un humanismo*, siendo que, realmente, el existencialismo tal y como entiende al ser humano en función de unas bases no esencialistas, no es tanto una filosofía humanista sino antihumanista. Simplemente podemos dar cuenta de esto atendiendo a *La Náusea* de 1938, un texto arrollador con el

humanismo. Y es que, si bien el existencialismo como base reconoce a la existencia como lienzo en el que se empieza a dibujar mediante nuestros actos y a la esencia como algo más bien trivial, en la conferencia de 1946 encontramos citas como: “si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de condición” (Sartre, 1973, 10). La causa de esta proclamación del humanismo por parte de los antihumanistas es la guerra que el mundo acababa de sufrir, la confusión y el miedo llegaron a azotar hasta a las grandes mentes del momento. “El humanismo aparece, así, como instrumento para la superación de la violencia, de esa violencia que preside el devenir social y que se ha hecho carne, especialmente, en la guerra.” (Aragüés, 2012, 104)

3.- LOS DERECHOS HUMANOS: ¿ESENCIALES O CONVENCIONALES? ESTUDIO DESDE EL LENGUAJE

Es interesante el análisis lingüístico y cultural de Herrera Flores en relación a los derechos humanos. Dice que la Biblia comienza rezando: “En el origen fue el Verbo”, otorgando así a la palabra un carácter creador tanto física como espiritualmente. Una gran corriente ideológica occidental dice que es el lenguaje el que crea las relaciones sociales y las culturas, mientras que es al contrario por completo: el lenguaje comienza a fraguarse en el intento de dos o más personas que tienen un objetivo o vida común como herramienta para comunicarse. Según Herrera Flores, en el Génesis este hecho aparece reflejado en la historia de la Torre de Babel: los humanos tienen la capacidad de hablar un lenguaje común no creado, sino uno divino y nominalizador. Dios desata su ira sobre los humanos que pecan de *hybris* castigándoles con la confusión de las lenguas, lo cual generó discordia, algo que la raza humana tenía que sufrir y trabajar. En esta historia vemos que, aparte de que aún entendiéndonos la concordia es inalcanzable, el lenguaje es algo que nos nombra y que nos relega a no crear, ya que el Verbo es divino y omnipotente. “Para evitar tal rebelión es preciso confundir a los seres humanos; así se dispersarán y será imposible que se comuniquen” (Herrera, 2005, 105-106). Vemos cómo en el mito de Babel este proceso de creación de la cultura mediante la palabra y no viceversa se da por completo, así como en muchas otras religiones o etnias. Dice Herrera Flores que un ejemplo es el caso de algunas zonas Mesoamericanas o de la Antigua Grecia, que con el mito de Hermes dan explicación a un

proceso semejante. Hermes instauró la diversidad de la palabra y con ella la separación de las naciones humanas por orden de Zeus, ya que el dios y la diosa de la ingenuidad (Philarios y Philarion) otorgaron un idioma común a las personas.

Pero Herrera Flores afirma que sea como fuere el efecto que tuvo esta diversificación cultural en el lenguaje tuvo un resultado inverso al que pretendía X o Y dios castigador: lo que esto generó realmente fue una riqueza de estilos de vida, pensamientos, enfoques, intersubjetividades, culturas, éticas, sentidos de libertad... La dificultad de comunicarse, de entender al prójimo, da pie a la traducción y a la interculturalidad, es este requerimiento de trabajo lo que lleva a la creación del lenguaje y no al contrario. No hay nada divino en este esfuerzo enteramente humano por entender palabras extranjeras en pos de la concordia y del descubrir la riqueza forastera, y a su vez, no hay mayor muestra de respeto por otra civilización que esta labor. Asimismo, según el autor, el lenguaje no es la base de la expresión artística, lingüística o científica, sino al contrario, es la necesidad o la capacidad de verbalizar estas cuestiones. De hecho, el primer motor del lenguaje realmente no fue la comunicación, sino todos estos aspectos que pueden parecer secundarios, pero que al fin y al cabo devienen en la traducción, en la “creación de lugares comunes” (Herrera, 2005, 106) que sirvan para entender a otros humanos y a lo que les rodea. Crear nexos entre civilizaciones que no se entienden entre ellas es una de las cosas que mueven verbalmente al ser humano, dichas lenguas serán más o menos intrincadas en función de lo compleja que sea la cultura de un país, no al contrario nuevamente, tal y como hemos visto anteriormente. La complejidad cultural impulsa al ser humano a crear, en un sentido convencional, el lenguaje, y resultará de una forma u otra en función de este hecho. La complejidad del lenguaje no determina lo difícil de la cultura relativa a aquellos humanos que lo hablen.

En este hecho que expone Herrera Flores, vemos, entrando ya en los asuntos que nos atan directamente, que existe una perspectiva colonial vigente desde el siglo XV en la que el verbo, la palabra de aquellos que se autodelegan el derecho a nombrar en un plano absoluto es la única que delimita la realidad. De esta forma las culturas colonizadas quedan reducidas a la nada, y por tanto sus lenguas, todo aquello que pertenecía esencialmente a estas gentes padece un proceso de marginación hacia lo privado. La lengua colonizante es la lengua verdadera y única, de hecho, aquellos que se dirigían a tomar las tierras ajenas y a esclavizar a aquellos pueblos estaban inmersos en una misión divina, su palabra era la palabra de Dios, algo parecido a lo que hemos visto anteriormente. “De este modo, todos los intentos de negar

la capacidad filosófica a lenguas que no sean el alemán o el francés, o de sacar de la historia a pueblos enteros por el mero hecho de no haberse podido resistir a la invasión y a la ocupación ilegítimas de sus territorios, recursos y proyectos de vida por parte del dominador de turno, queda deslegitimada materialmente. Pero lo que nos importa es reclamar la importancia de deslegitimarla formalmente, pues la gramática que imponga políticamente no puede sustituir nunca la materialidad de los procesos culturales.” (Herrera, 2005, 107-108). Lo mismo ocurre en la filosofía, la tradición genera una especie de hegemonía lingüística en la que actualmente el alemán, el francés y el inglés privan de supuesta rigurosidad científica al resto de idiomas.

Hasta aquí habríamos llegado a un punto de deslegitimación material de todas estas fuerzas invasoras que aplastan todas las civilizaciones a su paso, y el paso siguiente sería deslegitimarlas formalmente. En nuestra cultura existe una especie de hilo conductor que Joaquín Herrera Flores denomina el *Gran Olvido* o la *Gran Ocultación*: “todo es fruto de pactos, de convenciones, de arreglos éticos e institucionales, a partir de los cuales solucionar las dificultades que impone la realidad. (...) Los nombres de las cosas son puras convenciones. (...)" (Herrera, 2005, 108). Esto es totalmente achacable, como veremos mejor más adelante, a la política de los derechos humanos, la cual viene determinada precisamente por convenciones e intereses de una única cultura para con el resto.

Dice Herrera Flores que para entender mejor nuestra manera de concebir los derechos humanos y cómo nos relacionamos con ellos, es interesante atender al *Crátilo* de Platón. En él debaten Sócrates y Hermógenes, a quien en este caso le toca ser la parte que sufre el atropello de la mayéutica, acerca de si la nominalización de las cosas es un asunto esencial o convencional. Según Flores Herrera (y digo según él porque hay múltiples interpretaciones del diálogo, variando a su vez las posturas de los partícipes a lo largo del texto), Platón, desde Sócrates, a colación con su idealismo, afirma que el nombre de las cosas no es accidental, sino que es esencial a ellas mismas, en el propio nombre, la mera sonoridad entraña la acción o la característica principal de lo nombrado. Crátilo sería la versión radical de Sócrates (él inicia, es la contraparte inicial de la discusión), y Hermógenes por su parte afirma: “Mi querido Sócrates, yo no reconozco en los nombres otra propiedad que la siguiente: puedo llamar cada cosa con el nombre que yo le he asignado; y tú con tal otro nombre, que también le has dado a tu vez. Así es que veo que en diferentes ciudades las mismas cosas tienen nombre distintos, variedad que se observa lo mismo comparando helenos con helenos, que helenos con bárbaros.” (Platón, ed. el., 4). Entendemos pues que la posición de Hermógenes

es la de que el lenguaje se viene dando por convención, no viene dado *a priori* por un *nomotetes* como diría Platón. Esta figura llamada *nomotetes*, dice Herrera Flores, está de cierta manera heredada en un sentido simbólico de lo que entendemos como política de los derechos humanos. Estos legisladores griegos son unas figuras históricas y habitualmente mitificadas que crearon las leyes y al parecer el lenguaje de algunas ciudades griegas, y, salvando las distancias, en ellos podemos ver resquicios de lo que será más adelante el *modus operandi* de la acción colonialista occidental.

Visto un contexto histórico filosófico del momento y manteniendo algunos conceptos que hemos visto en este repaso al origen de las lenguas como la imposición cultural y la traducción intercultural, paso ya al cuerpo del trabajo donde me centro en un análisis crítico de los derechos humanos.

4.- CRÍTICA FILOSÓFICA A LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS HUMANOS DE 1948

Para redactar la crítica a los derechos humanos expondré el análisis que Sousa Santos desarrolla en su *Sociología jurídica crítica*. Más adelante plasmaré también otra crítica que, si bien es de un carácter más radical, también resulta muy interesante hacer un estudio de ella. Ésta es la de Žižek.

4.1.- Boaventura de Sousa Santos. Una política progresista de los derechos humanos

Para entender la postura de Sousa Santos frente a los derechos humanos considero que hay que atender primero al concepto o proyecto que él definió como las Epistemologías del Sur, un movimiento insurgente en contra de la hegemonía del norte. Sousa Santos nació en Portugal (en su día relegada por Hegel a un Sur peyorativo de Europa), y gracias a ser el portugués su lengua materna, ha tenido mucho contacto en estudios de campo y personalmente con Goa (India), Angola, Brasil y latinoamérica en general, lo que le pone en contacto con los tres continentes del sur (sin contar Oceanía) en un mismo idioma, algo que es significativamente revelador para él. Asimismo, es profesor tanto en la Universidad de Coimbra como en Estados Unidos, lo cual le mantiene siempre conectado con oriente y

occidente (o el norte y el sur). Según Sousa Santos existen tres potencias aún presentes (en mayor o menor medida) en todo el mundo que coaccionan a las minorías relegándolas a la infrahumanidad, y que, falta aún mucho trabajo para conseguir combatirlas con las armas apropiadas. Estas son, el neoliberalismo, el patriarcado y el colonialismo (este último no en el sentido estricto de las colonias pero sí en tanto que hay elementos colonizantes y colonizados, un neocolonialismo). Las Epistemologías del Sur no han de ser interpretadas como una oposición directa con pretensiones axiomáticas, sino como una necesidad temporal para luchar contra esta Hidra de Lerna. Sousa Santos se pregunta acerca de cuál es el futuro, el poscapitalismo, ¿cómo sería un mundo posible después del capitalismo sin que fuese a peor? ¿Es acaso el keynesianismo o la socialdemocracia una opción, siendo que para gran parte de la población estos sistemas no dejan de ser otra treta eurocéntrica? Para plantearnos seriamente un modelo futuro poscapitalista, según Sousa Santos es fundamental desaprender para poder reconstruir en condiciones.

A ojos de Boaventura hay dos tipos de políticas posibles: una de ellas es la política perfigurativa: esta política trataría de implantar un sistema de zonas liberadas dentro de la sociedad donde fuesen posibles otros modelos de vida en los que democratizar la vida. A día de hoy la frontera entre la legalidad, la alegalidad o la ilegalidad de este tipo de zonas es muy fina, pero todo este trabajo de regulación no es nada comparado con crear un futuro no colonial lo antes posible, y es que el mayor problema de todo esto es la atmósfera capitalista que coacciona, limita las diferentes alternativas y restringe la imaginación y creatividad en pos de nuevos modelos políticos. La segunda propuesta es la política reconfigurativa, la cual trataría básicamente de plantearse cómo se puede hacer luchar dentro de las instituciones. Sousa Santos afirma que hay que transformar el poder desde dentro para poder tomar un poder renovado que sea distinto al actual. De alguna manera, con el primer modelo tendríamos dos pies en la ilegalidad/alegalidad, pero con el segundo modelo, y este es con el que más casa Boaventura (ya sea porque lo ve más viable o lo considera más consecuente), tendríamos un pie en la legalidad y otro en la ilegalidad, lo que facilitaría la lucha, quizá no tanto los resultados obtenidos.

Así pues Sousa Santos plantea para esta lucha reconfigurativa cuatro máximas a tener en cuenta para un cambio notable: la primera es derrotar al capitalismo sin ser derrotados por el camino por él para así democratizar la democracia. La segunda desmercantilizar la vida, uno de los grandes problemas a día de hoy es que todo se privatiza: el agua, el aire... así

pues, de esta forma se ampliarían los campos de deliberación política. La tercera máxima es descolonizar el pensamiento en la convivencia, todo el mundo se declara antirracista y feminista pero en la práctica es diferente. Sousa Santos pone de ejemplo luchas en las que está metido en las cuales hay implicadas partes que no se llegan a respetar entre ellos, y es necesario a la hora de luchar entender que tu posible camarada no es ni más ni menos que tú. Y finalmente, la cuarta máxima es que es necesaria una reforma total de la política y del Estado. Como veremos su discurso sobre la nueva política de los derechos humanos estará más ligado a esta lucha reconfigurativa.

Todo esto, dice Boaventura, no es una teoría heroica, de vanguardia, sino de retaguardia, de análisis de las diferencias, de la diversidad, de buscar alianzas que creen el temor a una revolución popular, ya que el capitalismo siente que no tiene que tener miedo y tiene que tenerlo. Así pues tras un breve resumen del concepto de Epistemologías del Sur trataremos con más profundidad la postura de Sousa Santos ante los derecho humanos.

“La complejidad de los derechos humanos consiste en que pueden concebirse o bien como una modalidad de localismo globalizado o como una modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente, es decir, en otras palabras, como una globalización desde arriba o como una globalización desde abajo” (Sousa, 2009, 513). La tesis que Sousa Santos quiere introducir con estas líneas es que hay dos formas de llevar a la práctica el concepto de derechos humanos: desde un punto de vista elitista o, la que Sousa busca defender, atendiendo a la multitud desde la propia multitud. Sousa afirma que el carácter universal de los derechos humanos los condena directamente a caer en el primer grupo, ya que, en el momento en el que una cúpula de poder actúa en pos de un desarrollo universalista del concepto de humanidad yendo de la mano de estos derechos, no está velando por el ser humano, sino por otros menesteres. El comportamiento hegemónico que de aquí emana es contrario a lo que “tener en cuenta a todos los seres humanos como individuos libres e iguales” significa, objetivo que, como sabemos, la sociedad abandera de unos siglos a esta parte, y más en concreto tras la Segunda Guerra Mundial con los derechos humanos, los cuales están cada vez más centrados en el sujeto. “La hegemonía es un intento de crear consenso basado en la idea de que lo que produce es bueno para todos. Pero hubo un cambio en esta hegemonía, y hoy lo que existe se debe aceptar no porque sea bueno, sino porque es inevitable.” (Sousa, 2006, 46). Sabiendo esto, Sousa propone la otra opción: “Para poder

funcionar como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, los derechos humanos deben ser reconceptualizados como multiculturales.” (Sousa, 2009, 513).

Sousa Santos propone, en contra de la política liberal que impera y que por tanto define los derechos humanos, la alternativa de una política progresista emancipatoria, la cual deconstruiría y redefiniría la hegemonía actual que se presupone como axiomática sin realmente serlo. Los derechos humanos podrían *a priori* ser definidos por su carácter global, por ser universales, pero bien es sabido que ni en la teoría ni en la práctica esto no es así. Abordar una aspiración de universalidad con los derechos humanos implica plantear una totalidad cultural absoluta, es decir, estamos suponiendo que una serie de artículos, ya sean desarrollados por un único régimen o por los cuatro a la vez (europeo, interamericano, africano y asiático), van a ser capaces de abarcar todo el conjunto de concepciones sobre la dignidad humana. Esto es, según Sousa, imposible en sentido pragmático, y es que como él mismo dice: “Afirmaría que el único hecho transcultural es que todas las culturas son relativas” (Sousa, 2009, 514). Con esto quiere decir que ninguna cultura es perfecta, todas ellas son incompletas y por tanto no hay forma humana de redactar una declaración universal, en sentido estricto, de los derechos humanos.

Así pues y teniendo en cuenta esta premisa, conviene hacer un análisis de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en tanto que es la vigente a día de hoy, para así ver hasta qué punto roza esa supuesta universalidad. A rasgos generales, por cómo se van desarrollando los 30 artículos de la declaración vemos que hay una forma racional de reconocer una naturaleza humana global, la cual asimismo está por encima del resto de elementos de la realidad. El ser humano por el hecho de serlo (no por ser “ser” sino por ser “humano”) está dotado de una dignidad omnívora que bajo ningún concepto tiene que verse extorsionada ni por la sociedad ni por ninguna institución. A raíz de estas premisas deducimos que los artículos de la Declaración del 48 no son en absoluto universales sino que son totalmente occidentales, y ya no solo eso, sino que además son individualistas, centra la atención en el sujeto en tanto individuo frente a un mundo. Sea como fuere no es necesario hacer un análisis tan exhaustivo de estos artículos, sino que simplemente con atender a la historia podemos sacar conclusiones claras. Y es que el borrador de la declaración del 48, la Carta de las Naciones Unidas (26 de junio de 1945, San Francisco) fue redactado por aquellos países que constituían el lado de los vencedores, los líderes del mundo, las políticas de los derechos humanos estaban de lado de los intereses de los Estados capitalistas. Esto es una

herencia directa de la modernidad, la cual en su momento se entendió como universal para occidente pero vemos cómo a partir del siglo XIX pasó a ser entendida como absolutamente universal. Vemos pues en este sentido cómo la modernidad supone otra punta de lanza de la política vigente de los derechos humanos.

La política emancipatoria que plantea Sousa Santos, como ya hemos visto, tiene que tener la capacidad de pasar del localismo globalizado que supone la política de los derecho humanos, a un cosmopolitismo insurgente. Para ello plantea cinco premisas que considera necesarias para esta ardua tarea. La primera de ellas consiste en un concienciamiento acerca de lo que supone realmente el debate entre el relativismo cultural y el universalismo. Si bien es cierto que las culturas son relativas, filosóficamente la postura cultural relativista es desacertada, y de la misma manera aunque las culturas pretendan alcanzar independientemente máximas universalistas, filosóficamente el universalismos de las culturas es también equívoca. En contra de estas concepciones, Sousa Santos propone desarrollar diálogos transculturales que fomenten debates reales entre distintas culturas que puedan derivar en acuerdos sobre la dignidad humana. La segunda consiste en que ninguna de las concepciones culturales de dignidad humana coinciden entre sí, y mucho menos coinciden con la hegemónica de los derecho humanos. Por tanto es importante como dice Sousa “buscar preocupaciones isomórficas entre diferentes culturas” (Sousa, 2009, 517), es decir, preocupaciones con misma forma pero diferente contenido, de esta forma el diálogo entre diferentes cosmovisiones sería enormemente fructífero. La tercera premisa consiste en tener en cuenta lo máximo posible lo que ya he indicado anteriormente de que ninguna de las culturas tiene o puede tener un concepto de dignidad humana completo y aplicable universalmente, básicamente por el mero hecho de que existe una clara diversidad cultural. La cuarta premisa es que, haciendo un análisis del concepto de dignidad humana en las diferentes culturas mayoritarias, podemos ver que en ninguna de ellas hay una única concepción de esta, incluso dentro de las propias culturas existen divergencias. Un claro ejemplo de ello son las concepciones del liberalismo y del marxismo en la cultura occidental. La quinta y última premisa a tener en cuenta que propone Boaventura, es el hecho de que en las diferentes culturas haya una tendencia a jerarquizar tanto a las personas individuales entre diferentes identidades, como a los grupos sociales entre diferentes mónadas uniformes.

Teniendo estas premisas como base para un desarrollo (más o menos completo *a priori*) de políticas emancipatorias de los derechos humanos nos encontraremos con la

necesidad de una concepción híbrida de los derechos humanos. Para ello, Sousa Santos plantea, no sólo el diálogo intercultural que se menciona previamente, sino una especie de *modus operandi* que denomina como *hermenéutica diatópica*. Esta hermenéutica diatópica, como su nombre indica, atiende a los *topoi* de las culturas. Un *topos* de una cultura es una concepción extendida entre el ideario general de la misma y que por ese motivo se deduce como fuerte, arraigado y con potencial universalizable, pero que a la hora de la verdad, cuando entra en disonancia con el topes de otra cultura no lo es tanto. Así pues es importante conocer que los *topoi* de las culturas son imperfectos, de la misma forma que lo son las propias culturas, para poder desarrollar una hermenéutica diatópica fructífera.

De esta forma nos mantenemos en contacto constante con todas las culturas a debate, no desatendiendo ninguno de los puntos de una que puedan complementar la imperfección de otra. “(...) en el análisis de la hermenéutica diatópica arriba mencionado, reconocer el empobrecimiento recíproco tanto de la víctima como del opresor del mismo modo, aunque sea asimétrico, es la condición más básica para un diálogo transcultural.” (Sousa, 2009, 526). Boaventura de Sousa Santos ilustra casos de hermenéuticas diatópicas que podrían darse en la realidad como por ejemplo entre el *topos* de los derechos humanos de occidente, el *dharma* hindú o la *umma* islámico. Para el *dharma*, en su caso, los derechos humanos occidentales le resultan, entre otras cosas, extremadamente centrados en el individuo humano, debido a una escasez de conexión fundamental con el mundo. Pero asimismo, el *dharma* tiene por ejemplo una concepción a ojos de los derechos humanos occidentales muy laxa en tanto a lo que es bueno o malo, justo o injusto, en pos de una armonía naturalista. Por otro lado, la *umma* (que aunque no esté muy claro su origen o sus concepciones más primigenias), entre otros muchos aspectos, no considera los derechos humanos occidentales, en tanto individuales y liberales, una buena base para el desarrollo de aspectos como la solidaridad o de una sociedad firmemente comunitaria. Los derechos humanos occidentales, por su parte, entienden que la importancia que tienen los deberes en relación con los derechos para la cultura islámica no está compensada en absoluto. Vemos con estos ejemplos que ninguna de las culturas de los derechos humanos es absoluta o universalizable y que es posible un debate de las diferencias desde un enfoque complementario, nunca vilipendioso, mediante la hermenéutica diatópica.

Llevar a cabo esta labor de traducción mediante la hermenéutica diatópica, es algo extremadamente complejo. Como hemos visto, Sousa propone unas Epistemologías del Sur porque considera que tiene que haber una tarea por parte del Norte de aprender del resto del

mundo, y es que lleva desde mucho tiempo atrás haciendo no sólo lo contrario sino que incluso ha “forzado” al Sur a desaprenderse a sí mismo. Así pues, Sousa Santos propone una reconstrucción de los derechos humanos postimperialista, anticapitalista (o por lo menos no capitalista) y feminista en pro de todas aquellas personas que han sido históricamente aplastadas. Sousa Santos cita a modo de metáfora unas palabras del sociólogo iraní Ali Shariati: “Al observar las pirámides, comentó una vez: «¡Sentí mucho odio hacia los grandes monumentos de la civilización que se han glorificado a lo largo de la historia por encima de los huesos de mis antecesores!»” (Sousa, 2009, 525). Con esta referencia Boaventura quiere decir que los derechos humanos son unas de las pirámides de Egipto occidentales, ya que ambos gozan de una gran admiración por parte de su pueblo y de la humanidad entera. En el caso de las pirámides es su majestuosidad, pero en el caso de los derechos humanos el carácter intempestivo del que se los dota, no es otra cosa que un tupido velo sobre un pasado colonizante y genocida (colonias, Segunda Guerra Mundial, etc.).

Para Sousa Santos una política renovada de los derechos humanos vendría de la mano con una vuelta al origen, a las raíces de esa modernidad *preuniversalizante* que mencionaba previamente. Si bien lo extraño no lo consideraba propio y de hecho iba poco a poco suprimiéndolo, es tarea nuestra rescatar también todo lo que venía de fuera y resultaba ajeno a la modernidad y volver a ese estado mental en el que todavía no se había llegado a un punto de deshumanización tanto de los conquistadores como de los conquistados, ambos relegados a vivir en una cultura autoproclamada como única. Para ello Boaventura propone una serie de derechos humanos primigenios y/o constitutivos, o más bien una serie de “injusticias-originales” (Sousa, 2009, 534), a los cuales denomina *ur-derechos*, mediante los cuales abrir la política actual tanto espacialmente como temporalmente.

Estos *ur-derechos* son:

1.- *El derecho al conocimiento.*

2.-*El derecho a llevar el capitalismo histórico a enjuiciamiento en un tribunal mundial.*

3.- *El derecho a una transformación del derecho de propiedad orientada a la solidaridad.*

4.- *El derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras.*

5.- *El derecho a la autodeterminación democrática.*

6.- El derecho a organizar, y participar en, la creación de los derechos.

Así pues a ojos de Boaventura, la política de los derechos humanos ha sido históricamente una demoledora de estos *ur-derechos* fundamentales y con ello considera que tiene que haber dos objetivos principales: una restauración intercultural y otra posimperial. Es de hecho para Sousa Santos, la Declaración de los Derechos de los Pueblos de Argel de 1976, un pueblo del Sur, la que más se acerca a su modelo ideal basado en los *ur-derechos*. Con ello, el papel de las Epistemologías del Sur y la hermenéutica diatópica en este quehacer, de ser llevado a cabo, podría ser fundamental.

4.2.- Slavoj Žižek. Tres puntos contra los Derechos Humanos

Slavoj Žižek, conocido dentro y fuera del campo de la filosofía por su carácter ácido, desarrolló una crítica a los derechos humanos muy a tener en cuenta, en la que nuevamente el centro neurálgico del problema es el capitalismo (siendo en este caso en particular casi una perogrullada). Pienso, de la misma forma que con Boaventura, que puede ser interesante la condición de Žižek a la hora de tratar temas de índole etnocéntrica occidental, en tanto que al ser esloveno (o yugoslavo originalmente) se encuentra de alguna manera en una posición más estratégica a la hora de desprenderse del carácter eurocentrista y tiene así la capacidad de tomar una perspectiva muy amplia que deriva en discursos como el que presento a continuación. Žižek comienza el artículo *Contra los Derechos Humanos* planteando que estos, en lugar de suponer una defensa real de la humanidad en un sentido universal, constituyen una acción hipócrita por parte de los gobiernos que se ven beneficiados por ellos para justificar el sometimiento militar al Otro (es decir, la guerra es absolutamente pertinente con fines pacifistas), para reforzar el gigante capitalista dando por válidas y convirtiendo en derechos las premisas del liberalismo económico (habiendo aquí un vacío político fundamental, ya que al fin y al cabo debería constituir un tratado con consecuencias socio-políticas y no mercantiles) y para asentar las bases de lo políticamente correcto, lo cual peca de un fuerte fundamentalismo implícito. Así pues, Žižek, planteará tres máximas sobre las que se apoyan los derechos humanos en nuestras sociedades capitalistas, máximas que aparentemente se ven cumplidas por el bien de la humanidad y que el esloveno tachará a lo largo del texto de farsas. La primera es que los derechos humanos abogan por un levantamiento en contra del fundamentalismo extremo que contamina determinadas culturas

y sociedades, la segunda consiste en que, según Žižek, los dos principios más fuertes que dicen perseguir los derechos humanos son la defensa de nuestra libertad de elección y que dediquemos íntegramente nuestra existencia a la búsqueda hedonista del placer y, por último (esta máxima es la que menos tendrá en cuenta), el hecho de que los derechos humanos puedan suponer un fuerte aliado contra el “exceso de poder”.

Comienza hablando sobre el fundamentalismo parafraseando a Hegel diciendo que “el mal reside a menudo en la mirada que lo percibe” (Žižek, 2005, 85). Con esto Žižek quiere decir que realmente nosotros somos en gran medida los causantes de que no lleguemos a tolerar culturas como la musulmana o la turca, no los propios damnificados por el mero hecho de vivir conforme a sus costumbres. Žižek para encaminar su postura hace referencia a un escrito italiano del siglo XVIII acerca de una visita a Estambul, en la cual, el europeo se ve sorprendido por la convivencia pacífica y armónica entre religiones y etnias variopintas sin ningún tipo de discriminación, totalmente contraria a la intolerancia que como el autor dice se puede encontrar en la capital inglesa o francesa. Lo que a día de hoy Occidente ensalza de sí mismo como una característica propia de una sociedad avanzada y superior lo vemos ya por ejemplo en la sociedad turca siglos atrás, y por añadidura, por aquel entonces el continente europeo no era un ejemplo a seguir en ese aspecto precisamente. Lo que a día de hoy tachamos de atrocidades y barbaridades inhumanas no son más que copias de los destierros y persecuciones religiosas que inició nuestra sociedad. Žižek pregunta al lector acerca de dónde se originaron las características fundamentalistas que Occidente achaca a “lo balcánico”, y la respuesta es en el propio Occidente, las masacres que se cometen en Oriente son nuestra herencia histórica enajenada, “Europa es consciente del «extraño que hay en sí» , de su yo reprimido” (Žižek, 2005, 86). Por tanto, debemos entender que realmente el movimiento que está trazando Occidente es acusar de fundamentalismo salvaje y radical a las sociedades de los Balcanes, siendo que también es pecado nuestro el uso del fundamentalismo a la hora de criticar mediante rasgos históricos del todo contingentes a otras sociedades. Y también al ejercer una supresión propia de la democracia liberal del espacio público como tal, allá donde el sujeto no puede ser reducido a sus características particulares y opera como agente simbólico, mediante una renaturalización de singularidades accidentales del individuo estamos cayendo nuevamente en el fundamentalismo.

Para rebatir la máxima de que la primacía de los derechos humanos son nuestra libertad de elección y nuestro bienestar, Žižek comienza exponiendo por qué la primera de

ellas es realmente una ilusión. Para ilustrar esta justificación habla del grupo religioso amish. En él hay una costumbre que consiste en que a los jóvenes pertenecientes a estas comunidades a la edad de diecisiete años se les propone, se les concede la libertad de, tras haber vivido en un poblado apacible, religioso, sin ningún tipo de comodidad ni tecnología moderna, viviendo en una cúpula alejada del mundo capitalista real que les rodea, salir a ese mundo y comprobar dónde quieren vivir realmente, en el lugar donde fueron educados sin ningún tipo de sobresalto, o en un lugar lleno de ruido, imágenes y humo. Obviamente los jóvenes que salen a comprobar si realmente tendrían una vida mejor vuelven altamente agobiados y deciden quedarse clausurados en su lugar de origen. Otro ejemplo aclaratorio es el caso de las mujeres musulmanas, las cuales, si utilizan libremente el velo está visto como un acto de individualidad, de autoridad sobre uno mismo, pero en otros casos el hecho de utilizarlo se ve nuevamente como un estigma de una sociedad fundamentalista. Así pues, según Žižek todo acto que implique ponerse el velo implica una pseudo-elección, la única mujer que estaría decidiendo *motu proprio* sería la que no se pone el velo en ningún caso. Finalmente señala el caso del gobierno de Clinton cuando propuso la reforma sanitaria para hacerla accesible a todo el mundo, de alguna manera el bando que iba en contra de dicha reforma convenció a la opinión pública de que al cambiar el estado de la salud estadounidense, se producirían efectos transgresores en la libertad de elección dentro de este ámbito. Lo que Žižek quiere explicar con estos ejemplos es que realmente la libertad de elección que nos dice la sociedad liberal que tenemos a nuestra disposición es similar a la de estos ejemplos, limitada e ilusoria, el objeto real de esta libertad es hacernos creer capaces de elegir nuestras propias acciones mientras verdaderamente no hacemos otra cosa que girar en torno a la lógica neoliberal haciendo que el Estado de bienestar siga funcionando, “nos encontramos así cada vez más encerrados en un espacio claustrofóbico” (Žižek, 2009, 50).

El segundo principio es la defensa del placer por parte de las políticas modernas. Žižek para explicar este punto pone en contraposición la situación de una mujer occidental y una mujer musulmana en torno al placer. En el caso de la mujer musulmana esta ve coartado su derecho al libre disfrute de su cuerpo mediante una serie de vestimentas y actos tradicionales con el propósito de que no haya una objetualización sexual provocativa de la mujer, y esto se ve justificado por una defensa a la dignidad femenina. Por otro lado, el caso de la mujer liberal, feminista y por tanto políticamente correcta, busca reducir al mínimo la molestia por parte de las mujeres al actuar como crean conveniente con sus cuerpos,

mostrarse o no al deseo de los hombres forma parte de sus derechos y por tanto de sus libertades. Occidente por tanto tendría una idea de tolerancia a la alteridad siempre y cuando se respeten las distancias y no se caiga en hostigaciones o incomodidades indeseables, es decir, siempre y cuando no se acerque demasiado y se convierta en lo absolutamente Otro. "En el mercado encontramos toda una serie de productos desprovistos de su propiedad maligna: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol (...) o la redefinición contemporánea de la política como el arte de la administración llevada a cabo por expertos en tanto política sin política, hasta llegar al multiculturalismo liberal y tolerante como una experiencia del Otro desprovisto de su Otredad." (Žižek, 2006, 101). Žižek aplica este comentario a las situaciones bélicas occidentales justificadas por los derechos humanos, la guerra siempre y cuando sea con fines pacíficos es moralmente correcta, de la misma forma que si torturamos en pos de los derechos humanos no hay mal en ello, si no interfieren en mi estado de bienestar y no lo perturban no tengo por qué tomar cartas en el asunto. Para rematar, Žižek concluye este punto diciendo que, verdaderamente, tanto la postura musulmana como la occidental gira en torno al concepto lacaniano de la *jouissance*, es decir del goce en actuar conforme a tu estilo de vida, y ambos se apoyan en uno al otro para que los dos sean satisfactorios. En el caso de la sociedad liberal hay una recompensa del placer directa por un esfuerzo, si llevas un estilo de vida sano, trabajas, etc. te verás gratificado, y en el caso de la sociedad musulmana la gratificación se encuentra en el cumplimiento de un deber exigente y consecuente con sus tradiciones, esto despierta en ellos un espíritu orgulloso y sacrificado que es también aunque indirectamente altamente placentero.

Finalmente, el último punto que debate es el hecho de que los derechos humanos se alzan contra el exceso de poder y para desarrollar su respuesta toma el ejemplo de Napoleón Bonaparte como líder. Bonaparte ejercía su poder mediante un método estructural de superioridad, hacía parecer que gobernaba a todas las clases sociales a la vez, por tanto todos los grupos estaban satisfechos y aparentemente la situación estaba completamente controlada. Según Žižek esto se basa sobre el exceso obsceno de poder estructural del representante sobre el representado.

Žižek concluye en torno a las ideas del francés Rancière respecto a la diferencia entre derechos humanos y derechos políticos y cómo se complementan. Así afirma que los derechos humanos no son resultado de una serie de circunstancias históricas de la humanidad como en el caso de los políticos, sino que son la esencia misma de la política, está por encima

de toda forma política. “Si intentamos concebir los derechos políticos de los ciudadanos sin referencia a los derechos humanos universales perdemos la propia política, es decir la reducimos a un juego «pospolítico»” (Žižek, 2005, 99).

La conclusión que sacamos de la lectura de Žižek es la siguiente. En su texto *Sobre la violencia* Žižek hace una división entre la violencia objetiva y subjetiva. La violencia subjetiva es, digamos, la violencia atribuida a sujetos, desde violencia directa y física (atentados, palizas, asesinatos), hasta la violencia ideológica (racismo, discriminación sexual) y la violencia objetiva es la violencia abstracta que no tiene rostro, anónima, *sistémica*, pero que es la causante real de toda la violencia subjetiva. En términos de Lacan la violencia subjetiva sería “la realidad”, es decir las interacciones que puedes encontrar a pie de calle y la violencia objetiva sería “lo real”, lo que responde a una lógica inexorable y obscura que determina verdaderamente todo lo que ocurre en la realidad. Así pues el sistema capitalista que fue la mano redactora de los derechos humanos emplea estos derechos como foco que señala todas las violencias subjetivas, con la ayuda de medios de comunicación y portavoces sociales, ocultando y despistando la mirada de la violencia objetiva que el propio sistema está ejerciendo al mundo entero la violencia real que ni siquiera entendemos como tal porque no implica la muerte directa de seres humanos, sólo indirecta y anónimamente. De esta manera la gente se levanta contra realidades que obviamente son negativas pero no son la raíz del verdadero problema, y así, el sistema no se ve hostigado ya que lo tiene todo bien atado. “Lo que la post-política trata de impedir es esta universalización metafórica de las reivindicaciones particulares.” (Žižek, 2009, 40).

5.- CONCLUSIÓN

Como hemos visto en el primer apartado la reacción más natural ante una situación como la Segunda Guerra Mundial es un humanismo exacerbado y, en muchos casos, efímero. Es importante entender que el humanismo no tiene por qué ser algo positivo para la humanidad en todos los casos. Un humanismo mal llevado también puede ser (en otro sentido) destructivo para las diferentes culturas, y una prueba de ello la política colonizadora de occidente.

Del desarrollo del presente trabajo se puede deducir que la postura que considero actualmente más realista, más completa y más con los pies en la tierra es la de Boaventura de

Sousa Santos. En el segundo apartado del trabajo se habla de un primer estadio del lenguaje en el que había una intención de traducción intersubjetiva e intercultural, de comprensión del otro. Esto se pierde desde el punto en el que las “palabras” no son fraguadas progresivamente en torno a esta intención, sino que son dictadas e impuestas (ya sea en el origen de las civilizaciones o posteriormente con las colonias), ya que estas palabras son absolutas y perfectas. Esto lo vemos también en las políticas de los derechos humanos. Hay que volver a ese estado primigenio de buscar la comprensión de lo ajeno y no trazar absolutos mediante intereses o creencias de una sola cultura. Vemos en este punto como los *ur-derechos* de Sousa Santos en tanto injusticias primigenias (y su postura en general), podrían hacer un buen papel a este respecto.

Si bien es cierto que ha habido centenares de críticas filosóficas a los derechos humanos, a mi parecer y hasta donde yo he llegado, la apertura de miras de Sousa Santos y las posibles soluciones que propone no son comparables a ninguna de las otras. Con la crítica de Žižek seguimos encerrados en una postura poco resolutiva e irónica en ocasiones. El único *handicap* que se puede deducir del análisis de Sousa es su postura anticapitalista, que realmente no es problemática sino necesaria: el cambio tiene que ser completo, no parcial. Sousa Santos propone un “sistema” sin taras, de retaguardia como él dice, está preparado para cualquier situación problemática en la medida en que se ve fundado en el transculturalismo. Los derechos humanos han de ser participativos universalmente en tanto que son de todos los humanos, no tienen que ser desarrollados por una élite que se presupone mejor que el resto como diría Rorty.

Para que la política de los derechos humanos sea por y para todas las culturas es fundamental un desaprendizaje y posterior reaprendizaje del resto concepciones no occidentales, y para ello tenemos la propuesta de las Epistemologías del Sur. Posteriormente es necesario un diálogo crítico a la par que autocrítico de las diferencias con el resto de culturas mediante la hermenéutica diatópica. Y finalmente tiene que darse la reforma total de la política de los derechos humanos tumbando al imperialismo, al patriarcado y al capitalismo, pudiendo empezar por una base sólida, los *ur-derechos* o derechos primigenios.

6.- BIBLIOGRAFÍA

FUENTES TEXTUALES:

ARAGÜÉS ESTRAGUÉS, J.M., *De la vanguardia al cyborg: aproximaciones al paradigma posmoderno*, Eclipsados, Zaragoza, 2012

Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948

DE SOUSA SANTOS, B. *Sociología jurídica crítica. Para un sentido común en el derecho*, Trotta, Madrid, 2009

DE SOUSA SANTOS, B. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2006

DE SOUSA SANTOS, B. y MENESES, M (eds.) *Epistemologías del Sur: perspectivas*, Akal, Madrid, 2010

DE SOUSA SANTOS, B. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 2014

HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Catarata, Madrid, 2005

PLATÓN, *Crátilo o de la exactitud de los nombres*, Escuela de filosofía de la Universidad de ARCIS de Santiago de Chile, edición electrónica

RORTY, R. *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*, Paidós, Barcelona, 2007

SARTRE, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1973

ŽIŽEK, S. “*Contra los Derechos Humanos*” ŽIŽEK, S. “*Contra los Derechos Humanos*”, New Left Review, julio-agosto, 2005

ŽIŽEK, S. *Sobre la violencia, seis reflexiones marginales*, Austral, Barcelona, 2013

ŽIŽEK, S. *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2009

ŽIŽEK, S. *Arriesgar lo imposible*, Trotta, Madrid, 2006

FUENTES AUDIOVISUALES:

Boaventura de Sousa Santos habla sobre capitalismo y Derechos Humanos

Descolonización Epistemológica del Sur - Boaventura de Sousa y Dussel

Conversa del Mundo - Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos