

Perspectivas para un proyecto intercultural y liberador en materia de derechos humanos

(Perspectives for an intercultural and liberating project on human rights)

Martín A. Rubio*

Resumen

Partiendo de la propuesta de Norberto Bobbio (1991), el presente artículo evaluará los compromisos universalistas que subyacen en las fundamentaciones tradicionales de los derechos humanos dando cuenta de su carácter monocultural, poscolonial y eurocéntrico. A partir de allí se sostendrá la necesidad de una reformulación intercultural de los mismos sobre la base de la teoría de la traducción intercultural y la hermenéutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos (2010). Se marcarán algunas dificultades de este proyecto y se afirmará la importancia de complementar esta programática hermenéutica con los aportes de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel (1973a, 1973b, 1998, 2001). Sobre esta base se propondrán los lineamientos para pensar un fundamento analéctico de los derechos humanos que procure garantizar la producción y reproducción de la vida en comunidad, entendiendo ésta no ya desde una concepción universalista, abstracta y transcultural sino como el producto situado de las tensiones y pretensiones de universalidad propias de toda cultura. De este modo se buscará fomentar apropiaciones situadas de derechos humanos que posibiliten dar cuenta no sólo de las relaciones de opresión entre culturas sino también hacia el interior de las mismas. Finalmente, a partir de lo expuesto, se concluirá que esta reformulación analéctica e intercultural de los fundamentos de los derechos humanos resulta fecunda para que los sistemas jurídicos estén abiertos a procesos de reconocimiento y ampliación de derechos.

Recibido el 15/04/23
Aceptado el 07/09/23

* Sección de Ética - Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural "Prof. Carlos Astrada" - Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" - Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires - Puan 480 - CP 1406 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - Argentina.
Correo Electrónico: rubio.martin.alejandro@gmail.com
ORCID <http://orcid.org/0000-0001-7436-7778>

Palabras Clave: eurocentrismo, exclusión e inclusión en los derechos humanos, hermenéutica diatópica, fundamento analéctico, traducción intercultural.

Abstract

On the bases of Norberto Bobbio's proposal (1991), this article will evaluate the universalist commitments that underlie the traditional foundations of human rights, considering their monocultural, postcolonial and Eurocentric character. From there, the need for an intercultural reformulation of them will be maintained based on the theory of intercultural translation and the diatopic hermeneutics of Boaventura de Sousa Santos (2010). Some difficulties of this project will be highlighted and, the importance of complementing this programmatic hermeneutics with the contributions of Enrique Dussel's Philosophy of Liberation (1973a, 1973b, 1998, 2001) will be affirmed. On this basis, the guidelines will be proposed to think about an analytical foundation of human rights that seeks to guarantee the production and reproduction of life in community, understanding this, not from a universalist, abstract and transcultural conception, but as the situated product of tensions and claims to universality typical of every culture. In this way, we will seek to promote situated appropriations of human rights that make it possible to account not only for the relations of oppression between cultures but also within them. Finally, based on the above, it will be concluded that this analectical and intercultural reformulation of the foundations of human rights is fruitful for legal systems to be open to processes of recognition and expansion of rights.

Keywords: analectic foundation, diatopic hermeneutic, euconcentrism, exclusión and inclusion from human rights, intercultural translation.

Introducción

La *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 inaugura uno de los más grandes aportes de la civilización occidental al mundo, un sistema de más de treinta derechos y obligaciones fundamentales que oficia como un contrato entre un pueblo y un gobierno con el fin de que este último se comprometa a respetar la dignidad humana y su libertad. Estos derechos han sido caracterizados como universales, ahistóricos y transculturales y sus diversas apropiaciones han permitido por un lado grandes gestas emancipadoras a favor de la vida, la diversidad y la paz posibilitando así reparaciones históricas de crímenes cometidos contra la humanidad, mientras que por otro parte han obrado como justificación de la perpetración de genocidios a diversas culturas y de guerras pretendidamente justas llevadas adelante en su nombre.

Ahora bien, ¿constituye entonces este sistema de derechos un mero momento de la cultura occidental, un instrumento de dominación imperialista y un mecanismo por el cual las potencias hegemónicas buscan imponer al mundo su particularidad para prolongar así la dominación postcolonial o más bien es o podría ser un instrumento realmente emancipador de las víctimas históricas de todo sistema posible?

Partiendo de esta pregunta el presente artículo buscará demostrar que los derechos humanos como herramienta jurídica y teórica, a partir de su fundamentación hegemónica que será caracterizada aquí como una universalidad abstracta y cerrada, es en sí misma un instrumento de dominación cultural y política (con aristas militares y económicas) en tanto que el modelo de ser humano y sociedad que está a su base no es otro que la particularidad occidental europea propuesta como universal. Sin embargo no por ello se defenderá un relativismo que niegue todo proyecto común para la humanidad o un pragmatismo acrítico que abandone toda pretensión de dar fundamento alguno, sino y contra ellos se propondrán alternativas que realcen el valor y el carácter emancipador que los derechos humanos pueden tener siempre que se funden sobre un universalismo abierto, susceptible de ser apropiado y transformado según las necesidades de las víctimas históricas de todo sistema posible.

En consecuencia con esta propuesta se buscará realizar en primer lugar un análisis sobre los compromisos universalistas sobre los que se funda la *Declaración de los Derechos Humanos* de 1948 teniendo siempre en consideración el fin emancipador que persigue y los supuestos ilustrados sobre los que se funda. En segundo lugar se

expondrán los problemas generales de los intentos de fundamentación tradicionales siguiendo a Panikkar (1984) y se evaluará e intentará superar las críticas de Bobbio (1991). Posteriormente, en tercer lugar, la intención será mostrar cómo estas posiciones, a pesar de los intentos de los autores por evitarlo, eventualmente terminan cayendo en un prejuicio etnocentrista (europeo, occidental y liberal) que conlleva una lógica imperialista que enmascara la dominación. En cuarto y quinto lugar se buscará proponer diversas perspectivas para alcanzar una fundamentación de los derechos humanos que se erija sobre una universalidad abierta de corte intercultural y situada que se oriente verdaderamente a la emancipación de las culturas y los colectivos oprimidos en su interior. Se pondrán en discusión aquí dos tradiciones, la filosofía intercultural y la filosofía de la liberación y se analizarán sus aportes y sus limitaciones para alcanzar el fin propuesto, este es, buscar nuevas formas de concebir y fundamentar los derechos humanos desde una perspectiva liberadora potenciando así su carácter disruptivo y contrahegemónico.

La herencia moderna de los derechos humanos

No se pretende aquí realizar una reconstrucción histórica de la *Declaración Universal* pero para entender la fundamentación hegemónica, sus presupuestos y el sujeto ideal al que está dirigido es necesario esbozar alguno de sus antecedentes y deconstruir el relato de la linealidad sobre la que se articulan. Siguiendo a Bobbio (1991), la Declaración no propone ninguna novedad teórica sino que es la puesta en práctica como instrumento jurídico de las doctrinas contractualistas modernas y sus compromisos iusnaturalistas que son reconocidos e instaurados en el derecho positivo por “la Asamblea General de las Naciones Unidas, el más alto órgano representativo de la comunidad internacional, que tiende a proteger (al ciudadano) no ya solamente en el ámbito del Estado, sino también contra el Estado mismo” (Bobbio, 1991: 39). Así Locke como los demás contractualistas parten de un plano exclusivamente teórico, un estado natural pre-político en el que se presupone una igualdad ideal entre los hombres: todos son iguales y libres, en tanto creación divina, para disponer de lo que es propio. Sin embargo esta libertad tiene una restricción fundamental que es la ley natural, cuyo legislador es Dios, que rige y obliga a cada uno de los hombres que quieran consultarla a través de su razón a respetar los derechos de los otros y mantener la paz. La ley natural es una sola y está expresada como una suerte de imperativo categórico: “ninguno debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (Locke, 2014: 20). Este individuo

separado de la sociedad y propietario de su persona, propio del liberalismo clásico moderno, es el sujeto ideal propuesto aquí como universal, que está a la base del sistema de derechos fundamentales expuestos tanto en la *Declaración Universal de 1948* como en su antecesora la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789¹.

Bobbio (1991) propone su análisis sobre los dos derechos fundamentales de la Declaración Universal que son la libertad y la igualdad. La libertad es entendida en términos individuales en tres sentidos: el primero de raíz hobbesiana como ausencia de impedimentos externos para desplegar la propia libertad allí donde el Leviathan no vigila, por ejemplo en la esfera religiosa o la conciencia individual (Hobbes, 2003: 193); el segundo está ligado a que todo hombre tiene derecho a participar de manera directa o indirecta en la formación de las normas que habrán de regir en todo aquello que exceda a la jurisdicción individual antes expuesta; y en tercer lugar debe tener el poder de llevar a la práctica los derechos abstractos propuestos en las normas constitucionales, por ejemplo poseer una propiedad privada o colectiva de bienes que le permita tener una vida digna según lo allí establecido. Bobbio explica que:

La imagen del hombre libre se presenta como la del hombre que no debe todo al Estado porque considera siempre la organización estatal como instrumental y no como final; participa directa o indirectamente de la vida del Estado, o bien en la formación de la llamada voluntad general; tiene suficiente poder económico para satisfacer algunas necesidades fundamentales de la vida material y espiritual, sin las cuales la primera libertad está vacía, y la segunda es estéril (Bobbio, 1991: 44).

La concepción de libertad que está a la base de los artículos del 7 al 20 de la Declaración Universal es entendida en un sentido político que presupone una forma de gobierno occidental, liberal y capitalista. De la misma forma el derecho a la igualdad es entendido no de forma sustantiva sino de modo abstracto, como una igualdad “en dignidad y derechos”, es decir como ciudadanos y ciudadanas que en tanto seres humanos son jurídicamente reconocidos. Este principio de la igualdad jurídica es concebido como condición de posibilidad de la libertad, siendo ésta la que permite que todos los individuos ejerzan su libertad personal dentro de los límites de la ley. Sin embargo en el marco del sistema de producción capitalista esta concepción abstracta de igualdad oficia finalmente como la justificación de la desigualdad concreta al invisibilizar, naturalizar y reproducir jerarquizaciones

sociales que se derivan del racismo, sexismo, androcentrismo, etc. Por ello Sousa Santos marca que

El sistema de desigualdad reposa paradójicamente en el esencialismo de la igualdad, ya que el contrato de trabajo es un contrato entre partes libres e iguales, el sistema de la exclusión reside en el esencialismo de la diferencia, ya sea en la cientifización de la normalidad, y por tanto de la prohibición, o en el determinismo biológico de la desigualdad racial o sexual (Sousa Santos, 2005: 196).

En concordancia con lo expuesto, Panikkar (1984: 30-31) realiza una certera síntesis de los supuestos sobre los que se funda el concepto de los derechos humanos. El primero es la asunción de que hay una naturaleza humana universal y común a todas las personas que puede ser conocida mediante la razón y que es en sí misma esencialmente diferente y superior al resto de la realidad. El segundo supuesto es que la dignidad individual de cada ser humano es absoluta e irreductible a la de otro, lo que implica una visión individual de la humanidad que debe ser defendida frente a la sociedad y el Estado. Por ende los derechos humanos protegen individuos autónomos, no colectivos o comunidades². El tercer supuesto, que ya ha sido tratado aquí, es la asunción de un orden social democrático como opuesto a un orden jerárquico fundado en la voluntad divina que es resultado del acuerdo de individuos libres para alcanzar metas que de otro modo les serían inalcanzables. El Estado, como cristalización de la sociedad, no es visto como una protección sino como algo inevitable que puede abusar fácilmente del poder que le ha sido conferido.

Los presupuestos liberales y modernos que están a la base de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 no difieren sustancialmente³ de su antecedente directo la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, el documento francés que proclamó la igualdad de los ciudadanos frente a la ley⁴. Para ilustrar este punto se puede atender a la crítica que Marx (1999) le hace a aquella primera Declaración donde se establecen tres derechos fundamentales: (1) El derecho a la libertad que es el derecho del individuo a obrar sin perjudicar a otros siguiendo lo establecido por el marco legal. No se trata de un derecho vincular o colectivo, sino más bien del derecho a estar replegado sobre sí mismo y separado de otros seres humanos que siempre son vistos como un límite a la propia libertad y no como su realización. Por ello Marx (1999) encuentra que su aplicación práctica es el derecho humano a la propiedad privada, es decir el derecho

a disfrutar del propio patrimonio y a disponer de él arbitrariamente sin atender a los demás. Así la libertad individual y su aplicación constituyen el fundamento de la sociedad burguesa de la época. (2) El derecho a la igualdad es el derecho de estas mónadas a ejercer su libertad como individuos, es decir más allá de la estructura y jerarquización estamental propia del Antiguo Régimen. Sin embargo, Marx (1999) marca que esta libertad no remite a una igualdad sustantiva ni política, sólo garantiza que todos sean tratados como individuos aislados formalmente iguales ante la ley, encubriendo así las formas sistemáticas de desigualdad política y económica que los separan. (3) El derecho a la seguridad es la razón de ser de la sociedad civil y aquello que posibilita la realización del ser egoísta frente a la potencial hostilidad de los otros. Se encarna en el concepto de policía, según el cual la sociedad existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. El concepto de seguridad es el aseguramiento de ese egoísmo.

Ni uno de los llamados derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo, sobre su interés privado y su arbitrio privado, y separado de la comunidad. Muy lejos de concebir en ellos al hombre como ser genérico, la propia vida genérica, la sociedad aparece más bien como un marco exterior a los individuos, como una restricción a su independencia originaria. El único nexo que les mantiene juntos es la exigencia natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta (Marx, 1999: 35).

Así Marx denuncia que hay una brecha insalvable entre la vida política y pública abstracta y la vida privada egoísta, que es legitimada por estos derechos que no tienen como modelo al ser genérico ni al ciudadano sino al ser humano en tanto "burgués", es decir al individuo aislado de la sociedad. De aquí que los derechos del hombre consagrados tras la Revolución Francesa nunca pueden ser el fundamento de un proyecto liberador en la medida en que su beneficiario y modelo es un sujeto abstracto que nada tiene que ver con los sujetos concretos propios de la sociedad civil que sólo son formalmente iguales y libres.

Sin embargo el joven Marx (1999) reconoce cierto valor en los Derechos Humanos pues entiende que puede haber progreso en las reivindicaciones que se pueden obtener en el marco del Estado, sin por ello dejar de señalar los límites que tiene esta emancipación política que siempre será abstracta en la medida en que está atada al Estado y no puede modificar el sustrato de las relaciones de opresión propias

del modelo de producción capitalista. Para el autor la verdadera emancipación de los seres humanos concretos sólo puede lograrse a través de la emancipación del Estado.

Bobbio (1991: 56), por su parte, reconoce que los derechos humanos van variando al compás de las condiciones históricas y en función de las necesidades e intereses de las clases en el poder y de los medios disponibles para su realización.

En síntesis la crítica a los derechos humanos radica en que su pretensión de universalidad está ligada a su origen occidental ilustrado: a la cultura europea, a los intereses de una clase social y a un sujeto ideal: el hombre blanco, varón y propietario. No se pretende con esto minimizar el rol que los derechos humanos como sistema teórico y jurídico tuvieron frente a los crímenes contra la humanidad desde su institución tras el horror del holocausto. Por ejemplo la Convención para la prevención y sanción del crimen de genocidio de 1948, cuya importancia es analizada por Bobbio en su libro *L'età dei diritti* (1997), ha sido clave para el reconocimiento y la prevención de delitos de lesa humanidad en todo el mundo. La tarea del presente escrito es asumir las tensiones entre las dimensiones emancipatorias y coloniales de los derechos humanos, y proponer horizontes para superarlas.

Los derechos humanos y la lucha por el fundamento

Habiendo establecido algunos de los supuestos centrales sobre los que se constituyen los derechos humanos se tratará aquí el problema de su fundamentación. Esta no es una cuestión menor porque la lucha por la fundamentación no es sólo un intento de establecer razones para otorgarles validez y legitimidad, es por sobre todo una lucha por la primacía de una interpretación sobre otras posibles de normas que por definición deberían ser propias de toda la humanidad.

Siguiendo a Rosillo Martínez (2013a: 34-37) además del etnocentrismo, cuyas consecuencias se tratarán en el siguiente apartado, existen otros tres problemas que agrupan a las grandes tradiciones que han intentado fundamentar los derechos humanos. Las primeras son las fundamentaciones “dogmáticas” que proponen un fundamento absoluto, evidente para todo ser racional. Estas posturas suelen asumir los presupuestos propios del pensamiento político y hegemónico vigente; dentro de este conjunto se pueden circunscribir las interpretaciones liberales que consideran al mercado como el único agente regulador de la sociedad y por lo tanto al derecho a la libertad como el único derecho humano que debe ser

defendido (en contraposición a los derechos sociales que serían falsos derechos). El segundo conjunto es caracterizado como formas de “pensamiento débil” propias del posmodernismo occidental; son la contrapartida del anterior en tanto que para evitar caer en un totalitarismo buscan establecer múltiples fundamentos posibles, cayendo muchas veces en un relativismo exagerado o, peor aún, estableciendo sujetos y derechos débiles en tanto que no se hace referencia a las víctimas concretas. Bajo estas perspectivas los derechos humanos son meramente un ordenamiento jurídico arbitrario y convencional. El tercero es el “reduccionismo” que abarca aquellas doctrinas que se centran en un único aspecto de los derechos humanos, por ejemplo en lo jurídico, en lo político, ético, etc. descartando así otras dimensiones. El iusnaturalismo y el iuspositivismo son explicaciones reduccionistas. Dentro de los primeros el autor destaca aquellas tradiciones iusnaturalistas que confunden la moral con el derecho, o las que consideran a los derechos humanos como una reconstrucción del derecho natural y a aquellas que separan las leyes positivas de las naturales. Dentro de los segundos pueden ubicarse los positivistas relativistas y escépticos y los reduccionistas positivistas que ignoran por completo la reflexión ética sobre los derechos humanos y centran su atención en el interés práctico y en técnicas jurídicas para garantizar su cumplimiento. En este segundo grupo de reduccionistas positivistas se podría posicionar a Bobbio, que si bien es crítico del iusnaturalismo y reconoce la historicidad de los derechos humanos, tanto en su formulación como en su contenido al concebirllos como resultado de la modernidad, no deriva de allí la particularidad europea que está a la base de su fundamento, ni pone en cuestión el relato colonial de una historia universal lineal. Contrariamente su estrategia consiste en derribar la pretensión filosófico jurídica, propia del iusnaturalismo pero extensible a otros proyectos similares como los anteriormente expuestos, de otorgales una fundamentación última, puesto que al ser los derechos humanos históricamente relativos no tiene sentido preguntarse sobre su naturaleza o si se trata de derechos naturales absolutos, sino más bien de buscar modos políticos para evitar que sigan siendo violados sistemáticamente. De aquí la famosa cita de Bobbio: “el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. No es un problema filosófico, sino político” (Bobbio, 1991: 61). Así el autor abandona la búsqueda del fundamento filosófico y apuesta por una fundamentación política: “la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1948 representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente fundado y, por tanto, reconocido: esta prueba es el consenso general acerca de

su validez” (ídem: 64). La universalidad de los derechos humanos pasa entonces a estar supeditada al consenso, argumento que para ser válido presupone tanto la representación universal en la Asamblea, no sólo de todos los Estados, sino también de los pueblos que los Estados representan, como la paridad de voces de los participantes. Pero lo cierto es que, como destaca Sousa Santos (2010: 90), el borrador de la Declaración Universal fue elaborado sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo que luego convalidaron un documento en el que se reconocen especialmente derechos individuales y se le da prioridad a los derechos civiles y políticos por sobre los económico, sociales y culturales.

Es menester aclarar que aquí se comparte la urgencia y la necesidad de darle efectividad a apropiaciones de derechos humanos que logren garantizar la vida en un sentido amplio, pero no por ello se abandona la apuesta filosófica de dar una fundamentación, no porque se considere necesario -o posible- dar una fundamentación última, sino porque se afirma que para alcanzar este fin es condición necesaria otorgarles una fundamentación abierta, transcultural y crítica que por definición nunca será última. No se trata de “defender” los derechos humanos, se trata de dar cuenta de sus exclusiones, de ampliarlos buscando nuevos horizontes que incluyan nuevas particularidades sin subsumirlas a una lógica de la mismidad.

Un universalismo cerrado a la alteridad

Bobbio sostiene que los derechos humanos son resultado de un mínimo común de las legislaciones de todos los países y de un proceso lineal, de un camino de la justicia propio de la humanidad que va “reconociendo como idéntica una naturaleza común del hombre por encima de toda diferencia de sexo, raza y religión” (Bobbio, 1991: 47). Este presupuesto ha sido combatido ampliamente desde la filosofía de la liberación como de la filosofía intercultural, ya que ambas tradiciones apelando a estrategias diversos pero complementarios han puesto en cuestión la construcción de la historia universal que ha constituido el occidente europeo⁵. La tesis central de Dussel (1994; 2007) es que la modernidad como fenómeno cultural, histórico, filosófico, y científico comienza y se desarrolla a partir de la conquista de América, que fue lo que posicionó a Europa como el centro del mundo; hegemonía que fue impulsada por la filosofía de la ilustración cuya particularidad, como se ha desarrollado previamente y se profundizará en los siguientes apartados, está a la base de la formulación de los derechos humanos. En este sentido la totalidad de

la obra de Dussel, en las propias palabras del autor, puede ser entendida como un modo de “ir relativizando la centralidad de Europa, situándola como una de las civilizaciones de la historia universal” (Dussel, 2007: 195). En concordancia Rosillo Martínez marca los límites de esta historización y afirma:

La visión de las “generaciones” [de derechos humanos] está también afectada por el eurocentrismo: los derechos humanos se gestaron y se han desarrollado en Europa, y las experiencias de liberación de otros pueblos no son tomadas en cuenta. (...) La punta de lanza de la historia está en Occidente, en los países colonizadores, en la razón del centro del sistema-mundo; las praxis de liberación generadas en otros suelos, desde otras lógicas y racionalidades, y aún en contra de la expansión colonial de ese centro hegemónico, no son tomadas en cuenta para narrar el dinamismo histórico de los derechos humanos. (Rosillo Martínez, 2013b: 15).

Análogamente debe ser entendida la propuesta intercultural que exhorta no sólo a recuperar, reivindicar y explicitar las tradiciones culturales marginalizadas, ignoradas y enmascaradas por el canon hegemónico “monocultural”, para a partir de allí establecer un diálogo intercultural a fin de “complementar la propuesta práctica de reorganizar el mundo globalizado haciendo valer, contra las fuerzas uniformizantes y niveladoras de la globalización actual dominante (...) las distintas prácticas del filosofar con que nos confrontan las culturas de la humanidad” (Fornet-Bentancourt, 2005: 399). En el mismo sentido Sousa Santos advierte que “los derechos humanos pueden (y han sido) utilizados para avanzar tanto en formas hegemónicas como contrahegemónicas de globalización” (Sousa Santos, 2010: 59).

Lo que los intentos de fundamentación expuestos en el apartado anterior o incluso la teoría del propio Bobbio (1991) no contempla o minimiza es el poder de la globalización como fenómeno de expansión de la particularidad occidental que es propuesta como universal por sobre la particularidad y la diversidad cultural. Dicho en términos de Fornet-Betancourt: “la globalización se presenta como una nueva colonización del mundo por el capital sometiendo a pueblos enteros a la lógica del mercado capitalista” (Fornet-Betancourt, 2003: 65).

Las declaraciones de los derechos humanos, como proceso histórico y contextual, no están exentas de esta pretensión constituyente del pensamiento occidental, y por ello su fin es claramente universalizante. En este sentido afirma Sousa Santos: “mientras que los derechos humanos sean concebidos como universales tenderán a funcionar como localismos globalizados, una forma de globalización desde arriba y

por ello deben ser reconceptualizados como multiculturales⁶” (Sousa Santos, 2010: 87). De no realizarse esta reconceptualización, la justificación de los derechos humanos se obtendrá a costa de su legitimidad local.

Previamente se han mostrado los compromisos individualistas y liberales modernos que están a la base del sujeto ideal, abstracto, beneficiario de los derechos humanos, así como los supuestos occidentales que asumen. Aquí se destacan tres consecuencias adversas que se siguen de no poner en cuestión críticamente dichos presupuestos.

La primera y quizá la más peligrosa es la internalización de la lógica de la colonialidad que trasciende al colonialismo y da cuenta de la permanencia en el tiempo de estructuras de dominación sobre las que se funda el capitalismo y se configura un sistema-mundo donde los países y comunidades periféricas, lastrados por una historia de saqueo y expoliación, sólo pueden concebirse dependiendo de los centrales. La colonialidad abarca no sólo dimensiones políticas, militares y económicas sino también epistemológicas y ontológicas, hasta tal punto que la propia cosmovisión y la identidad se forjan sobre bases que son funcionales a mantener cierto entramado de relaciones de poder a nivel global. La segunda consecuencia es que los compromisos citados, al no ser representativos de la diversidad cultural, política e ideológica no occidental eurocéntrica, impiden su apropiación. Sousa Santos afirma al respecto: “En el campo de los derechos humanos y de la dignidad, la movilización de apoyo social a las reivindicaciones emancipadoras que éstos potencialmente contienen, sólo se pueden lograr si tales reivindicaciones se han apropiado en el contexto cultural” (Sousa Santos, 2010: 92). De no cumplirse esta condición se da una brecha insalvable, porque puede ser que Estados que no compartan estos presupuestos suscriban los tratados internacionales de derechos humanos, pero de ello no se sigue que vayan a respetarlos y a incorporar principios impuestos que les son ajenos. El hecho de desligar el cumplimiento de un derecho abstracto de su apropiación concreta por parte una sociedad o una cultura particular es el principal error en el cae Bobbio. De aquí la importancia de realizar una reconstrucción intercultural de los derechos humanos, desafío que se abordará en el siguiente apartado. La tercera consecuencia es que estos compromisos representan también un obstáculo para la ampliación de derechos que, por la dinámica propia del capitalismo global, son cada vez más urgentes como la aceptación de “derechos colectivos de los grupos sociales o pueblos, ya sean minorías étnicas, mujeres o pueblos indígenas” (Sousa Santos, 2010: 87). La misma limitación se presenta al momento de establecer

nuevos sujetos de derecho como la naturaleza⁷ o los derechos de las generaciones futuras pues difícilmente pueda seguirse concibiendo la vida humana separada del ambiente y del resto de lo viviente. Respecto de este tercer punto se podría marcar como excepción el derecho colectivo a la autodeterminación de los pueblos, que es el derecho a elegir la propia forma de gobierno y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural sin injerencias externas, que si bien fue acogido con posterioridad a la Declaración Universal, en los Pactos Internacionales de Derechos Humanos, su aplicación fue restringida a los pueblos sometidos al colonialismo europeo, dejando afuera por ejemplo comunidades indígenas y otros grupos étnicos, culturales o políticos que reclaman por este derecho.

Hasta aquí se ha analizado el universalismo abstracto sobre el que se fundan los derechos humanos y sus supuestos, como la generalización de la particularidad de un grupo dominante que se globaliza bajo la forma de la imposición y que en la práctica implica en muchos casos una forma de colonialidad, una dificultad insalvable para su apropiación y concreción, y un límite para que surjan nuevos derechos⁸. Por estas dificultades se considera menester reconstruir y articular una declaración verdaderamente universal que contemple tanto la diversidad cultural como a los colectivos oprimidos al interior de las propias culturas. Se expondrán a continuación algunos lineamientos que pueden contribuir a la realización de este proyecto.

El universalismo políglota y las paradojas de la traducción

El desafío que se le presenta a la filosofía intercultural es doble, por un lado debe evitar caer en el universalismo negador de la diferencia y por el otro en un relativismo absoluto que niegue todo proyecto común para la humanidad (Zielinski, 2013: 105). La cultura occidental moderna siempre se ha movido en esta dicotomía, apelando a una unidad superadora que subsuma la multiplicidad (tanto en el plano teórico como político) o por el contrario absolutizando y ontologizando las diferencias, haciéndolas insalvables para en el mejor de los casos, proponer una inconmensurabilidad y en el peor justificar la segregación, el exterminio y la aculturación por la dinámica del poder y en nombre del progreso. En conformidad con este análisis Sousa Santos (2005) distingue entre dos formas de universalismo: (1) un universalismo antidiferencialista que niega a priori toda diferencia o pretende homogenizarlas entendiéndolas bajo una perspectiva asimilacionista

como momentos de su mismidad y (2) un universalismo relativista que absolutiza la diferencia. El primero es el proyecto político que anima el concepto de ciudadanía y las fundamentaciones de derechos humanos que se han analizado previamente, mientras que el segundo ha oficiado tanto como respuesta al fracaso del primero y como principio político de proyectos multiculturalistas que se afirman sobre perspectivas esencialistas de la cultura y encubren formas de segregación. Por ello mismo el autor sostiene posteriormente que esta dicotomía es “inherentemente falsa, cuyos conceptos polares son conjunta e igualmente perjudiciales para una concepción emancipadora de los derechos humanos” (Sousa Santos, 2010: 68).

Contra ambos extremos de la dicotomía, aquí se apuesta por la posibilidad de un verdadero entendimiento intercultural que respete la distinción y la alteridad, pero no por ello se dejarán de señalar las dificultades que presentan las teorías de la traducción y los peligros que se siguen de todo encuentro entre culturas. Así contra el universalismo antidiferencialista se proponen las condiciones de posibilidad de diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas y contra el relativismo en el último apartado se propondrá, siguiendo a la filosofía de la liberación, la universalidad práctica del principio material de la vida (Dussel, 1998), como potencial fundamento para garantizar la alteridad en los derechos humanos.

La propuesta hermenéutica de la filosofía intercultural es ilustrada con la metáfora de la traducción interlingüística, como un proceso de negociación, intercambio y aprendizaje entre culturas pero también de conflicto. Es propio de todo colectivo la necesidad de universalizar los valores sobre los que se fundan sus prácticas culturales, así como las creencias y las problemáticas a las que se enfrentan. Toda cultura tiene una concepción acerca de la dignidad humana pero no todas ellas la conciben en los términos establecidos por los derechos humanos, es necesario buscar preocupaciones isomórficas para desde allí, a partir de aspiraciones comunes, entablar un diálogo transcultural que posibilite eventualmente una concepción mestiza de los derechos humanos, que en lugar de recurrir a falsos universales, se organice a sí misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles (Sousa Santos, 2010: 90-92).

Este proyecto no implica una renuncia a la universalidad sino más bien abandonar una concepción totalizante de la misma para que cada cultura pueda confrontar su pretensión de universalidad. Esta universalidad propuesta por la filosofía intercultural difiere del universalismo apriorístico homogeneizador occidental descrito en los primeros apartados, en la medida en que piensa la universalidad como un horizonte,

como un desiderátum en vez de un factum (Bonilla, 2017). Es resultado de una práctica hermenéutica que se construye en el diálogo y el intercambio entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación. En palabras de Fonet-Betancourt:

La filosofía intercultural prefiere replantear la cuestión de la universalidad sustituyendo la dialéctica de la tensión entre lo universal y lo particular por el culto (cultivo) del diálogo entre universos contextuales que testimonian su voluntad de universalidad con la práctica de la comunicación. Hay que añadir que esta práctica de la comunicación, por ser justo ejercicio contextual que busca transmitir las experiencias y referencias fundantes de sus universos respectivos, es ante todo un esfuerzo de traducción. Los universos culturales se traducen, y traduciéndose unos a otros van generando universalidad (Fonet-Betancourt, 2005: 403).

Esto sólo es posible en la medida que cada cultura asuma su propia incompletitud y sea consciente de los límites que tiene toda concepción sobre la dignidad humana, que de por sí nunca podría ser completa en tanto existe una pluralidad de culturas. Esta incompletitud es siempre vista desde otra cultura⁹, pero la propia toma de conciencia de este fenómeno, según el cual ninguna cultura es monolítica, surge al confrontar críticamente con la diversidad cultural, en el encuentro con la alteridad constitutiva que está a la base de toda cosmovisión. Por ello Sousa Santos se vale del concepto de *topoi* para denotar “los lugares comunes retóricos ampliamente extendidos dentro de una determinada cultura, que son autoevidentes y por lo tanto no son objeto de debate” (Sousa Santos 2010: 92). Independientemente de cuán fuerte sean estas concepciones siempre son incompletas como la cultura misma.

Una de las ideas centrales de la filosofía intercultural es que las configuraciones culturales deben ser entendidas como “entidades abiertas, dinámicas, situadas espacial y temporalmente, y susceptibles de cambios, negociaciones y también de desaparición” (Bonilla, 2017: 17). De aquí la ya mencionada crítica a las concepciones que entienden a la cultura como una suerte de núcleo esencial de un pueblo de donde se deriva inconmensurabilidades que en muchos casos responden a la pretensión conservadora de negar el carácter plural de la propia cultura y los procesos relacionales que la componen. Muchos Estados tienden a identificar los valores y la identidad del grupo dominante con los de la totalidad de la cultura que oficia como fundamento de un proceso de normalización y homogenización que se sostiene desde las instituciones. De este modo identidades propias de pueblos originarios, migrantes extranjeros/as, minorías étnicas, campesinos/as y colectivos

que se identifican con otras culturas o religiones tienden a ser integrados mediante políticas asimilacionistas, perdiéndose así todo derecho a la diferencia. De este modo es como opera la lógica propia del universalismo antidiferencialista antes descrito, que también tiene como objeto la normalización de colectivos tradicionalmente oprimidos, excluidos y/o minorizados que no siempre se identifican en términos culturales sino en términos identitarios, de clase o género como por ejemplo pobres, indigentes, mujeres, identidades disidentes, grupos pertenecientes al colectivo lgtbiq+, etc. Sousa Santos (2005: 206) explica que los Estados gestionan tanto la exclusión como la reinserción social en términos de una integración subordinada que suele implicar un paso del sistema de la exclusión al sistema de la desigualdad. Sin embargo no por esto los cambios en las culturas deben entenderse como resultado de procesos de hibridación, puesto que esto implicaría afirmar que alguna vez hubo una cultura pura que fue objeto de intercambios e influencias tales como, por ejemplo, procesos migratorios. Por el contrario, el modo de ser propio de toda configuración cultural es siempre inter-cultural en tanto está sujeta a procesos históricos y situados de hermenéusis. De aquí que independientemente de cuán totalizante aspire a ser una identidad cultural, siempre se devela como heterogénea y está sujeta tanto a procesos de diferenciación como de homogenización que dan cuenta de su incompletitud. Por ello Sousa Santos explica que:

El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completitud -siendo este un objetivo inalcanzable- sino por el contrario, elevar la conciencia de la incompletitud a su máximo posible participando en el diálogo como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante. Aquí yace su carácter diatópico (Sousa Santos, 2010: 93).

El reconocimiento de la propia incompletitud¹⁰ es condición de posibilidad de todo diálogo intercultural, para a partir de los distintos *topoi*, de los universales concretos propios de cada cultura, interpelándose unos a los otros emprender la tarea solidaria del proyecto común de los derechos humanos con la intención de “complementar y fortalecer pluriculturalmente el objetivo fundamental de la defensa del ser humano en su vida y dignidad” (Fornet-Betancourt, 2001: 294).

Este proyecto no debe ignorar el carácter violento y desigual que históricamente han tenido los encuentros entre culturas en los que unos se posicionan como opresores y otros como oprimidos, sino por el contrario debe buscar asumirlo, porque sólo será posible la tarea de emprender este proyecto común dialógico en la medida en que el

daño sea reconocido y en lo posible reparado. El problema es que pensar los derechos humanos desde una perspectiva intercultural que no aspire a ser liberadora¹¹ es que sigue siendo insuficiente en tanto que dentro de cada cultura siempre hay colectivos oprimidos que deben ser considerados. Ciertamente el abrir los propios horizontes al diálogo puede que contribuya por parte de la propia cultura al reconocimiento de estas circunstancias, aunque también puede generar nuevas formas de opresión, por eso es que la hermenéutica intercultural se presenta insuficiente en dos puntos:

En primer lugar en que la disparidad abismal de poder entre las diversas culturas es una dificultad a priori de todo diálogo posible, ya que la incompletitud, como advierte Sousa Santos (2010: 103), puede constituirse fácilmente en instrumento de dominación. Dicho de otra forma, ¿por qué bajo la lógica moderna capitalista habría de dialogar aquel que detenta la hegemonía cultural e ideológica con una multiplicidad de culturas inconexas si puede conquistar mediante el colonialismo, el sojuzgamiento económico, político, militar, epistémico, los bienes de otros pueblos¹²?

En segundo lugar, por sí sola, la reconstrucción de los derechos humanos en términos interculturales basada en el diálogo, la mutua inteligibilidad y las preocupaciones comunes, no bastan para garantizar su carácter emancipador; es necesario que se funde sobre un proyecto ético-político previo que deliberadamente busque garantizar la producción y reproducción de la vida allí donde fuera negada. De aquí la necesidad de encontrar un nuevo fundamento y de repensar al sujeto de los derechos humanos no sólo desde una perspectiva intercultural, sino también liberadora.

Hacia una universalidad crítica y abierta

El proyecto utópico del sistema-mundo vigente que se globaliza (económico, político, erótico, etc.) se descubre (a la luz de sus propias pretensiones de libertad, igualdad, riqueza y propiedad para todos, entre otros mitos) en contradicción consigo mismo, ya que la mayoría de sus posibles participantes afectados se encuentran privados de cumplir con las necesidades que el mismo sistema ha proclamado como derechos (Dussel, 1998: 310).

Como subsistema de la totalidad y en concordancia con este fragmento, el proyecto utópico de los derechos humanos se presenta como una declaración abstracta, puesto que la mayor parte de la humanidad está excluida fácticamente de los derechos

que formalmente allí se proclaman. Este último apartado retomará el desafío y marcará la necesidad de dar un fundamento desde la filosofía de la liberación a los derechos humanos para complementar la programática hermenéutica de la filosofía intercultural.

La filosofía de la liberación no parte de la opresión de una cultura en tanto tal, sino que toma como punto de partida la realidad de los pobres, los excluidos, los afectados, las masas marginales, las mujeres, los pueblos originarios y la juventud. Su objeto es la opresión del Otro en tanto Otro y no como mera diferencia. El otro es América Latina con respecto a la Totalidad europea y norteamericana, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominantes (Dussel, 1973b: 113). El pensamiento de la alteridad es un elemento central en el pensamiento intercultural pues no se trata únicamente de un problema teórico, sino que como destaca Salas Astraín (2014), se abre a dimensiones prácticas de la existencia humana tales como la intersubjetividad y el reconocimiento.

La Totalidad es un horizonte de sentido que unifica los fenómenos y crea un mundo, es el sistema que abarca todos los subsistemas políticos, económicos, jurídicos, morales, etc.; la otredad por su parte constituye todo aquello que no puede ser abarcado por la Totalidad vigente, es lo que está más allá de la mismidad del sistema, es la alteridad de todo sistema posible. Esta figura representa a las víctimas universales, aquellas que son sistemáticamente negadas desde de la propia afirmación del sistema y es justamente a partir de dicha negación, de su sufrimiento, que se pone en cuestión la moral vigente, es decir aquello que la Totalidad, el sistema establecido, propone como verdadero y legítimo y por lo cual su emancipación implica la disolución de la misma.

Como se ha ilustrado en los apartados anteriores, el problema surge con la fetichización de la totalidad, que implica una absolutización de lo relativo y lleva a pensar que el propio horizonte de comprensión es el todo en el que nada queda afuera. Esta cristalización propia de la universalidad abstracta del pensamiento totalizador occidental es naturalizada, deshistorizada y concebida como atemporal, motivo por el cual la novedad es imposible, es un eterno retorno dialéctico de lo mismo (Dussel, 1973a: 107). De esta perspectiva se sigue que hay un modo único y absoluto de ser en el mundo y todo lo que no esté dentro de la mismidad, es decir la alteridad, es pasible de ser negado.

Dussel sostiene que toda Totalidad es injusta pero a la vez reconoce que es imposible

no totalizar, lo que hay que evitar es fetichizar esa Totalidad y convertirla en un totalitarismo porque siempre va a haber alguien que quede en el exterior. Toda totalización implica una instancia exterior que eventualmente la lleva a destotalizarse porque la novedad dentro de sí es imposible. En los términos de Sousa Santos, debe destacarse que independientemente de cuan fuerte sea la pretensión homogenizante del universalismo antidiferencialista no puede impedir que en sus márgenes o en sus intersticios opere un universalismo diferencialista que está siempre en tensión. Esta exterioridad donde está el otro, el que sufre, tanto el que es oprimido en la Totalidad como aquel que es excluido fácticamente de ella, es donde se halla siempre el portador de la novedad histórica, donde está la potencia transformadora (Dussel, 1973a: 127). Se trata de un movimiento ana-dialéctico donde la alteridad, las y los sin-derecho, que luchan por el reconocimiento de un nuevo derecho, siempre traen la novedad que rompe con lo estructurado, porque ellos y ellas, en tanto otro, en la Totalidad imperante son nada. Así Dussel explica que “los derechos que se estructuran históricamente como “derechos vigentes” son puestos en cuestión desde la conciencia ético-política de los “nuevos” movimientos sociales que luchan por el reconocimiento de su dignidad negada” (Dussel 2001: 151).

Como se expuso en los apartados anteriores todo sistema de derecho vigente como instancia totalizante implica y reproduce un sujeto ideal de derecho que es su beneficiario. Sin embargo el desarrollo histórico de las tensiones propias de la sociedad y del encuentro con otras culturas, así como el desarrollo técnico y los cambios en los estándares de vida deseables es que surge lo que Dussel (2001; 2010) define como una “conciencia crítica” que posibilita que diversos colectivos se descubran inmersos en formas de opresión que históricamente estaban naturalizadas y amparadas por el derecho vigente o consuetudinario y puedan articular formas de resistencia en el marco de una coyuntura social que les permita expresarse y enfrentar formas de violencia sistémica a las que se encuentran sometidos. Esta conciencia crítica puede ser interpretada en términos laclausianos como la articulación de una identidad colectiva en función de demandas insatisfechas que se oponen a un poder establecido o fáctico que impide su realización (Laclau, 2005). Este es el punto de partida de un proceso diacrónico que aspira al reconocimiento de la legitimidad del nuevo derecho por parte de una comunidad. Es importante no reducir este proceso a su positivización, que puede darse como no, sino que el derecho, considerado legítimo por la conciencia de la comunidad crítica oprimida, sea reconocido como tal por la comunidad política hegemónica que antes lo juzgaba ilegítimo por no

ajustarse a los cánones de la totalidad vigente.

Este proceso nunca está exento de conflictos y luchas, porque estas comunidades son juzgadas, reprimidas y castigadas en función de una legalidad que ahora perciben como ilegítima y por lo tanto la coerción tanto simbólica como física que sobre ellas ejerce la totalidad, se devela como otra forma de violencia injusta que también exigirá ser reparada. Independientemente de que este proceso eventualmente termine en la juridificación de esta pretensión de justicia que es el nuevo derecho, difícilmente la Totalidad de sentidos imperante podrá seguir sosteniéndose como hasta entonces. Por ello, como se señaló previamente, las resistencias a la apertura que suelen tener las culturas que detentan el poder hegemónico, es análoga al comportamiento de los grupos de poder dentro de los Estados. Por tal motivo es fundamental que haya por un lado decisiones institucionales comprometidas con minimizar la precariedad de la vida de estos colectivos y por el otro que los sistemas de derecho, con amplio apoyo internacional como las declaraciones de derechos humanos, garanticen formas diversas de reconocimiento. En suma, los nuevos derechos son siempre producto de un proceso crítico-creador que parte de la conciencia crítico-política de los grupos que son negados por el sistema de derecho vigente, cuya lucha sólo puede ser reconocida bajo determinadas condiciones históricas, por eso Dussel propone que:

En el cuerpo del derecho y de las instituciones del Estado, debería haber un momento "crítico" por excelencia que dejara la puerta abierta a los "nuevos derechos", que no debieran ser impulsados sólo por luchas cruentas, difíciles, violentas de los nuevos actores sociales sin-derechos (Dussel, 2001: 157).

Como contra-discurso, los derechos humanos deben asumir este momento crítico y buscar posicionarse siempre desde la exterioridad del sistema-mundo vigente, asumiendo su lugar de su enunciación, y proponer una reflexión ético-crítica con pretensión de mundialidad que se solidarice con la causa de todo individuo o colectivo que se halle oprimido en la periferia. Esta nueva universalidad difiere del modelo hegemónico excluyente antes expuesto en tanto no está mediada por un criterio ideológico, puesto que su sujeto no es ya un individuo, una clase o grupo sino que se posiciona siempre por fuera, analécticamente, de toda Totalidad instaurable, abriendo la comprensión del mundo a partir de la corporalidad sufriente de quienes son excluidos/as. Sólo sobre esta base y mediante el diálogo abierto entre culturas que asuman su incompletitud o colectivos oprimidos que propongan nuevos horizontes más allá de los asumidos por la Totalidad vigente, se pueden forjar

las bases de unos derechos humanos abiertos hacia el perpetuo reconocimiento de nuevos derechos que no sólo refieran a los derechos no sancionados positivamente sino también a derechos formales ya reconocidos por el orden jurídico que no se instancian en sujetos concretos. Estos nuevos derechos no deben ser entendidos como una extensión de los que ya estaban, porque ello implicaría negar la alteridad e incorporarla a la mismidad, sino como la “juridificación de la exigencia de subvertir las situaciones de insatisfacción de las necesidades provocadas por el sistema. Esto implica el reconocimiento del otro, de su alteridad, y la transformación del sistema” (Rosillo Martínez, 2013a: 120).

De esta forma no sólo se destaca el potencial disruptivo y la necesidad de la apertura que deben tener los derechos humanos para poder responder a la interpelación de los colectivos victimizados, sino también la inescindible relación entre el contenido del derecho y su instanciación concreta, por ello su sujeto debe ser esa otredad interpelante, la víctima sin-derecho.

Este proyecto sólo es posible en la medida en que se adopte un fundamento que sea tanto material como universal, por eso aquí y siguiendo los aportes de la filosofía de la liberación, se propone el principio material y universal de la vida como un potencial fundamento de los derechos humanos. Esto implica el deber de buscar garantizar la producción y reproducción de la vida allí donde fuera negada. Dussel destaca que toda construcción de un sistema que tiene este fin debe tener un primer momento de fundamentación formal, un principio material y el momento de su realización que es el de la factibilidad (1998: 260). La fundamentación formal, tiene que ver con el criterio de validez fundado en un principio procedimental intersubjetivo de universalidad del consenso moral, pero para evitar caer en una moral formal, en una universalidad abstracta funcional al modelo hegemónico vigente, es necesario dotarlo de contenido a partir del principio material universal que determina todos los niveles de la moral formal, y tiene que ver con la posibilidad de establecer “juicios de hecho (...) en referencia a la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, materiales y desde cuyo ámbito se pueden juzgar críticamente los fines y valores” (Dussel, 1998: 134). Así frente a un hecho concreto o un derecho se puede juzgar su carácter moral en relación a este criterio cuya validez formal tiene que ver con el cumplimiento de las reglas del consenso intersubjetivo que para ser suficientemente amplio debe tener en consideración los aportes de la hermenéutica diatópica, porque el criterio universal de la vida no es individual sino del sujeto en comunidad (como ser viviente, intersubjetivamente constituido como sujeto

comunicativo y como participante de un mundo histórico-cultural¹³). Por ejemplo, muchas comunidades indígenas andinas proponen concepciones del “buen vivir” que no pueden ser reducidas a los parámetros de vida occidentales (Villanueva Barreto, 2018). De aquí que la vida no deba entenderse como una categoría biológica sino en un sentido amplio que es determinado culturalmente, está atravesado por la totalidad hegemónica y está siempre en disputa, porque ante todo, la vida es un concepto político y por ende carece de un fundamento último que esté por fuera de aquel que se instituya. Por ello es que, dicho en términos de Butler (2010), hay vidas que son dignas de ser lloradas y otras que no; toda lucha política de un colectivo que resiste, lo hace ante todo para posibilitar que sus vidas sean dignas de ser vivibles frente a un sistema que de algún modo las precariza.

Por último, Dussel destaca que la realización concreta del proyecto está ligada a la factibilidad, que son las condiciones empíricas de la efectiva posibilidad de que una norma que garantice la producción y reproducción de la vida se realice¹⁴, en el caso que aquí se trata el reconocimiento del nuevo derecho. Aquí hay dos condiciones de posibilidad de realización o no de determinada propuesta en el plano empírico: la primera tiene que ver con los factores de desarrollo tecnológico y la segunda con factores económicos. Si el impedimento es el primero entonces la satisfacción de ese derecho es impracticable en ese momento y habrá que buscar alternativas, pero si fuera el segundo entonces el problema es de un sistema que se presenta, a la luz del principio material, como eminentemente injusto. El problema, como puede observarse en la constitución de los derechos actuales¹⁵, surge en la inversión de los factores que llevan a ver, a partir del horizonte dado por la totalidad vigente capitalista que se ha globalizado, al impedimento económico como determinante de la imposibilidad de llevar a cabo la implementación de un proyecto que cumpla con un principio universal de la vida que, sin negar las asimetrías de poder, asuma las prácticas vitales de los pueblos y las distintas luchas de sus movimientos sociales en vista a la construcción de un marco colectivo de justicia que promueva procesos de ampliación y reconocimiento de derechos.

Conclusiones y perspectivas

Los derechos humanos no son esencias inmutables y eternas, ni derechos innatos e intrínsecos como sostienen las posiciones dogmáticas, sino que son fruto de la historia, de la lucha contra las tradiciones históricas, contra el azar del nacimiento

y los privilegios que se han ido transmitiendo de generación en generación. Las primeras declaraciones de derechos humanos fueron resultado de la acción de colectivos oprimidos que lucharon contra un orden que se les presentó como inescrutable e injusto y que por lo tanto clamaba por ser subvertido, lo que finalmente terminó sucediendo: aquellas víctimas consiguieron ser reconocidas en sus particularidades como hombres libres, iguales y propietarios de su propia vida; pero al hacerlo dejaron fuera a muchos otros colectivos que no eran ni varones, ni europeos, ni propietarios, ni iguales porque sus reivindicaciones concretas eran abstractas para otros. Por ello en estas páginas se ha procurado mostrar con Dussel que todo orden es eminentemente injusto en tanto que siempre dejará alguien afuera y todo reconocimiento de derechos, toda conquista será siempre relativa a las que quedan por conseguir.

Es igualmente vano el intento de fundamentar los derechos humanos en la aceptación y el consenso, si éste no se da sobre la base de un proceso intercultural hermenéutico y diatópico producto de la confrontación de las diferentes pretensiones de universalidad, porque sólo de allí puede partir un proyecto emancipador común para la humanidad. Sólo así se puede evitar el monopolio de la interpretación del patrimonio de la humanidad por una cultura dominante. Este proyecto intercultural sólo será posible en la medida que se superen no sólo los horizontes particulares del universalismo totalizante occidental, sino la constitución de todo universalismo cerrado que no sea relativo a su exterioridad. De aquí la contribución fundamental de la filosofía de la liberación y la propuesta de buscar fundamentaciones analécticas y sistemas jurídico-institucionales que faciliten el reconocimiento de nuevos derechos a fin de garantizar la producción y reproducción de la vida, entendiendo ésta no ya desde una concepción universalista, abstracta y transcultural sino como el producto situado de las tensiones propias de toda comunidad.

Es indudable que la tarea de fundamentar los derechos humanos para que éstos puedan constituirse en un instrumento de liberación intercultural al servicio de quienes son oprimidos/as en la periferia es una tarea tan urgente como vasta, que excede la primera aproximación que se ha plasmado en estas páginas. Aun así, si algo se ha buscado mostrar aquí, es que semejante gesta sólo puede llevarse adelante en el plano práctico desde el permanente diálogo de las culturas del mundo y en el ámbito jurídico filosófico a partir del sucesivo aporte y complementación de la Filosofía Intercultural y la Filosofía de la Liberación, puesto que lo que ambas tradiciones tienen en común y que debe constituirse en la piedra de toque de

los derechos humanos, es su apertura a la novedad que trae la alteridad. Sólo así puede romperse con la dialéctica propia del “monoculturalismo occidental”, donde lo particular debe ser subsumido por lo universal y el sujeto debe apropiarse del objeto, para en su lugar apostar a la construcción de una universalidad abierta, una hermenéutica intercultural, que implique el diálogo entre universos contextuales que contrastan y ponen a prueba su pretensión de universalidad buscando siempre la comunicación, el intercambio y el reconociendo de la alteridad, siempre como intérprete y traductor de su propia identidad y por lo tanto artífice de sus propios derechos.

Notas

- 1| Otros antecedentes pueden encontrarse en L'Édit de Nantes (1598), en el Bill of Right (1689) y hasta en la Magna Carta Libertatum (1215) (Bonilla: 2015: 44). También se podría agregar la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 1776 que proclamaba el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad.
- 2| En la misma dirección Salas Astrain (2019, 2020), pensando particularmente en Rawls y Habermas, señala que el gran problema y la limitación de las teorías de la justicia y el reconocimiento europeas reside en su imposibilidad de pensar el carácter colectivo de las reivindicaciones de derechos de las comunidades. Él estudia particularmente el caso de las comunidades mapuches en Chile. Esta es una de las de las limitaciones que tienen estas teorías al momento de pensar las inequidades y asimetrías de poder vigentes en Nuestra América.
- 3| No es objeto de este trabajo analizar las divergencias entre las declaraciones pero se puede destacar que mientras que la primera busca proteger a los individuos de los Estados, la segunda propone a los Estados como garantes de los derechos humanos. Adicionalmente a partir de 1966 son proclamados los derechos sociales en todas las declaraciones aunque no son de cumplimiento obligatorio y son escasamente aplicados.
- 4| Esta primera declaración se dio en el marco de la Revolución francesa y constituyó una ruptura radical del orden político propio de la sociedad estamental del Antiguo Régimen donde el orden social tenía un fundamento divino y la soberanía estaba encarnada en la figura rey. Debajo del monarca en la jerarquía social se encontraba la alta nobleza y el clero, en un escalón inferior la burguesía y en el último estamento el resto de la sociedad que carecía de todo derecho. La revolución estuvo fuertemente influida por el pensamiento ilustrado que posibilitó pensar al individuo más allá del estamento, como libre e igual.
- 5| Dussel denuncia que estas posiciones caen en una falacia desarrollista, según la cual la historia es vista como una evolución unidireccional y unilineal por la que se piensa que el “desarrollo”

teórico, técnico y socio político que siguió Europa deberá ser seguido unilinealmente por toda cultura (1994: 13).

- 6| El uso del término “multicultural” es problemático porque está ligado a perspectivas como las del filósofo canadiense Hill Kymlica que si bien aspira a la reivindicación de los derechos de “minorías culturales” propone principios liberales, democráticos y occidentales como universales, concibiendo así, por ejemplo, la necesidad de la “liberalización” de las minorías culturales a fin de que éstas progresivamente se ajusten al paradigma de la justicia expresados en los derechos humanos (Kymlica 1996: 237). Del mismo modo el autor afirma la primacía de todo derecho individual respecto de uno colectivo. Otro problema del multiculturalismo es que entiende las culturas de modo esencialista, como piezas de museo que deben preservarse, tolerarse y a la vez, si son culturas marginalizadas, integrarse al modo de la cultura hegemónica. Esto, tal como se ha ocupado de teorizar la filosofía intercultural y se profundizará en el cuarto apartado siguiendo la perspectiva de Bonilla (2017) y Fernet Bentacurt (2005), niega el carácter propiamente intercultural que tiene toda cultura. Teniendo en consideración estos puntos es que se considera que el término “intercultural” se acerca más a la propuesta de Sousa Santos y evita potenciales equívocos. El propio autor lo utilizará en futuras obras.
- 7| Las doctrinas jurídicas occidentales de corte moderno sólo conceden derechos a sujetos a los que se le puedan exigir deberes y por lo tanto bajo esta concepción, la naturaleza o los animales no humanos no pueden ser sujetos de derechos y reparación.
- 8| Un ejemplo de estas tensiones pueden encontrarse en la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas proclamada por las Naciones Unidas (2007) que si bien constituye un avance en el reconocimiento de las luchas de los pueblos originarios, denota una perspectiva multicultural que da por sentada cierta homogeneidad entre dichas comunidades e ignora situaciones de violencia y exclusión estructural.
- 9| Respecto a este punto y siguiendo los estudios decoloniales, hay que destacar que una de las consecuencias de la colonialidad es percibir la incompletitud de la propia cultura frente a la cultura dominante que es siempre vista como completa, motivo por el cual en estos casos el camino para comenzar una praxis de liberación es el inverso. Debe partir de un movimiento intra-cultural que posibilite el reconocimiento del valor de la propia cultura así como el carácter intercultural e incompleto de toda formación cultural.
- 10| Sousa Santos entiende que el reconocimiento de la propia incompletitud está ligado al sentimiento de que la propia cultura no proporciona respuestas satisfactorias a alguna de las preguntas, perplejidades o expectativas que se tienen. Este es el punto de partida de todo diálogo intercultural (2010: 104).
- 11| Entre las perspectivas que buscan deliberadamente dar respuesta a estas problemáticas se puede encontrar la “filosofía intercultural nuestroamericana liberadora” de Bonilla (2017, 2021) o la

propuesta de Salas Astrain (2014, 2019) que se ocupa de pensar los desafíos ético-políticos de la alteridad en contextos asimétricos.

- 12| Este punto ameritaría un estudio más pormenorizado de una praxis de liberación vinculada con los derechos humanos que excede la programática intercultural y la pretensión de darle un fundamento analéctico a los derechos humanos que se busca en estas páginas; sin embargo una primer respuesta podría encontrarse en el apartado siguiente a partir del concepto dusseliano de comunidad de víctimas y de las articulaciones que podrían constituirse entre las culturas o grupos periféricos sometidos por los centrales (Dussel: 1998: 541).
- 13| Dussel destaca el carácter de verdad práctica con pretensión de universalidad del contenido material de la vida al interior de cada cultura, sin caer en un etnocentrismo en tanto evita imponer la propia cultura como universal, su intención es compartir solidariamente este contenido material con la humanidad. Sobre esto ver Dussel, 1998: 197 y Zielinski, 2013: 120.
- 14| De no existir este tercer momento la norma que motiva el sistema podría ser una utopía irrealizable y no un ideal regulativo que aspire a su concreción. Frente a la instauración de un derecho es necesario encontrar espacios que posibiliten la mediación entre lo propuesto y su realización en el mundo de las cosas. Ver Dussel, 1998: 266.
- 15| Respecto a este punto debe destacarse el análisis de Rosillo Martínez sobre cómo los derechos humanos vigentes de corte social no son exigibles en tanto dependen de factores no jurídicos y de la situación económica de cada país; en cambio, e independientemente de aquellos, el derecho a la propiedad/libertad siempre es exigible y protegido por el subsistema jurídico en beneficio del subsistema económico. Ver Rosillo Martínez, 2013a: 121.

Bibliografía

- Bobbio, N. (1991) *El Tiempo de los derechos*. Madrid, España. Sistema.
- Bobbio, N. (1997) *L'età dei diritti*, Turín: Einaudi.
- Bonilla, A. (2015) *Hacia una filosofía intercultural de la educación: enseñar derechos humanos en contextos (neo) coloniales*. En I. E. Ramírez Fernández (Ed.), *Voces de la Educación* (1a.ed., pp. 39-74). México. Ediciones del Lirio.
- Bonilla, A. (2017) *La filosofía intercultural como diálogo crítico en el cambio de época*. Cuadernos del Cel, 2 (3): 8-23.
- Bonilla (2021) *De intellectus emendatione*. Una discusión filosófica intercultural sobre el canon. En: J. F. Rosero Morales (Ed.), *Desafíos para una Filosofía Intercultural Nuestroamericana* (1a.ed., pp. 47-93). Popayán. Univ. del Cauca.
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires. Paidós.
- Dussel, E. (1973a) *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires. Siglo XXI.

- Dussel, E. (1973b) *América latina, dependencia y liberación*. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano. Buenos Aires. Ed. Fernando García C.
- Dussel, E. (1994/1492) *El encubrimiento del otro*. El origen del mito de la modernidad. La Paz. Plural Editores.
- Dussel, E. (1998) *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid. Trotta.
- Dussel, E. (2001) *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao. DDB Ediciones.
- Dussel, E. (2007) *Materiales para una política de la liberación*. México. Plaza y Valdés.
- Fornet-Betancourt, R. (2001) *Transformación intercultural de la filosofía*. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización (1a.ed., pp.55-79). Bilbao. Desclée de Brouwer.
- Fornet-Betancourt, R. (2003) *Para una crítica filosófica de la globalización*. En: R. Fornet-Betancourt, (Ed.), *Resistencia y solidaridad*. Globalización capitalista y liberación (1a.ed., pp.55-80). Madrid. Trotta.
- Fornet-Betancourt, R. (2005) *Filosofía Intercultural*. En: R. Salas Astrain, (ed.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano, conceptos fundamentales*. Vol. II. (1a.ed., pp. 399-414). Santiago de Chile. Ediciones UCSH.
- Hobbes, T. (2003) *Leviatán*. Buenos Aires. Losada.
- Marx, K. (1999) *La cuestión judía*. Madrid. Santillana.
- Kymlicka, W. (1996) *Ciudadanía multicultural*. Una teoría liberal de los derechos de las minorías. Barcelona. Paidós.
- Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Buenos Aires. F.C.E.
- Locke J. (2014) *Ensayo sobre el Gobierno Civil*. Buenos Aires. UNQUI Editorial.
- Panikkar, R. (1984) *Is the Notion of Human Rights a Western Concept?*. Cahier, (8): 28-47.
- Rosillo Martínez, A. (2013a) *Fundamentación de los derechos humanos desde América Latina*. Potosí. Editorial Itaca.
- Rosillo Martínez, A. (2013b) *Una Reflexión Filosófica de la Dinámica Histórica de los Derechos Humanos*. *Derechos Humanos e Democracia*, 1 (1): 3-44.
- Salas Astrain, R. (2014) *Debates teórico-metodológicos acerca de reconocimiento e interculturalidad*. *Faro Fractal*, 2 (20): 55-65.
- Salas Astrain, R. (2019) *Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano*. *Utopía y praxis latinoamericana*, 24 (1): 16-27.
- Salas Astrain, R. (2020) *Challenges for an Intercultural Democracy and Politics in the Chilean Wallmapu*. En: G. Payàs y F. Le Bonniec (Eds.) *Intercultural Studies from Southern Chile*. *Theoretical and Empirical Approaches* (1a.ed., pp.109-120). Springer. Cham.

Sousa Santos, B. (2005) El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política. Madrid. Trotta.

Sousa Santos, B. (2010) Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal. Buenos Aires. Clacso.

Villanueva Barreto, J. (2018) Mundo de la vida e interculturalidad. Pluralidad de mundos: el Sumak Kawsay y la crítica al desarrollo. Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zielinski, M. (2013) Los Derechos Humanos desde las víctimas históricas. Análisis crítico desde la ética intercultural de la liberación. Las Torres de Luca, (3): 97-137.