REVISTA **RED** pensar

Derechos Humanos y Justicia Social.
Crítica a Jack Donnelly
Human Rights and Social Justice. Criticism to Jack Donnelly

Liliam Fiallo Monedero

Revista REDpensar, volumen 7, número 1, Enero-Junio 2018
ISSNe: 2215-5384

REDpensando en la Investigación 1
Recibido: 23 de setiembre de 2018
Aceptado: 17 de diciembre de 2018

DOI: 10.31906/redpensar.v7i1.158

Derechos Humanos y Justicia Social.

Crítica a Jack Donnelly

Human Rights and Social Justice. Criticism to Jack Donnelly

Liliam Fiallo Monedero¹

Resumen

Este ensayo se propone una apropiación crítica del discurso de los Derechos Humanos desde América Latina, con la mira en desnaturalizar su concepción liberal (representada sobre todo por Jack Donnelly) y explorar sus potencialidades emancipadoras. Apoyada en estudiosos como Boaventura de Sousa Santos, Helio Gallardo, Joaquín Herrera Flores e Immanuel Wallerstein. La autora señala la existencia de ilusiones y espejismo liberal en la formulación de los Derechos Humanos, que habrían sido el resultado de un proceso de construcción hegemónico neocolonial, legitimado por el derecho internacional occidental. De esa forma se continúan ratificando a las diferencias sociales, económicas, raciales y otras formas de exclusión por los Derechos Humanos, garantes de la continuidad de las clásicas diferencias y jerarquías coloniales. Esta concepción se fundamenta en el carácter universalista y abstracto de los Derechos Humanos, que ignora las diferencias entre los seres humanos, no sólo en cuanto a su pertenencia identitaria, sino a clases sociales, a su género, a su estatus migratorio, a su pertenencia étnica, entre otras condiciones reales de existencia.

Palabras Clave: DERECHOS HUMANOS, JUSTICIA SOCIAL, LIBERALISMO, TEORÍA CRÍTICA, NEOCOLONIALISMO.

Abstract

This essay proposes a critical appropriation of the discourse of Human Rights from Latin America, with the aim to denaturalize its liberal conception (represented above all by Jack Donnelly) and to explore its emancipatory potentialities. Supported by scholars like Boaventura de Sousa Santos, Helio Gallardo, Joaquín Herrera Flores and Immanuel Wallerstein. The author points out the existence of illusions and liberal illusion in the formulation of Human Rights, which would have been the result of a neo-colonial hegemonic construction process, legitimized by western international law. In this way, this continue to ratify social, economic, racial and other forms of exclusion for Human Rights, guarantors of the continuity of classic colonial differences and hierarchies. This conception is based on the universalist and abstract nature of Human Rights, which ignores the differences between human beings, not only in terms of their identity, but also to social classes, their gender, their migratory status, their belonging ethnic, among other real conditions of existence.

Keywords: HUMAN RIGHTS, SOCIAL JUSTICE, LIBERALISM, CRITICAL THEORY, NEOCOLONIALIS.

1. PhD(c) en Derecho, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Ecuador. MsC en Sociología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales [FLACSO], Ecuador. Docente en FLACSO-Ecuador y en la Universidad Técnica de Manabí. Correo electrónico: liliam.fiallo@gmail.com

Antecedentes

El tratamiento de los derechos humanos como categoría filosófica-jurídica, proviene de diferentes teorías sustantivas: la noción de Aristóteles sobre el *zoon politikon*; la de Kant sobre la libertad como único derecho innato; dentro del utilitarismo de Mill, la noción de los derechos morales; y el iuspositivismo (Laporta, 2013). Sin embargo, en el marco de una matriz liberal, su materialización en el plano político solo se puede afirmar con las revoluciones burguesas de Estados Unidos y Francia.

Su concepción, basada en la pertenencia a los seres humanos por el sólo hecho de serlo; su carácter inalienable e intransmisible, y por tanto individualista; la igualdad ante la ley de los individuos para ejercerlos, y su obligatoriedad, basada en el hecho de que no son meros valores, sino que están respaldados en las normativas jurídicas nacionales e internacionales, presenta el núcleo duro que permite afirmar que la fundación normativa de los derechos humanos proviene de la tradición liberal y no de otras fuentes.

Es esta, y no otra, la que desemboca en el constitucionalismo americano y europeo occidental, e, imbricada con elementos vernáculos, en los procesos políticos y jurídicos de Haití y Latinoamérica, para posteriormente internacionalizarse en la Declaración Universal y el resto de los instrumentos internacionales de derechos humanos. Sin embargo, el proceso que parte de las revoluciones burguesas y llega hasta el reconocimiento internacional, en sede de la ONU, no tiene un signo lineal, como se ha presentado desde el pensamiento liberal.

Este ensayo se propone analizar la teoría liberal que sobre los derechos humanos presenta Jack Donnelly en el texto *Universal Human Rights in Theory and Practice*, contrastándola con los principales reparos que se realizan a estos presupuestos desde la Teoría Crítica. Se toma, en concreto, la sistematización que propone Boaventura de Sousa Santos alrededor de lo que el autor denomina ilusiones o espejismos del relato liberal sobre los derechos humanos, y estas se ponen en diálogo con los argumentos esgrimidos por Helio Gallardo, Joaquín Herrera Flores e Immanuel Wallerstein, fundamentalmente.

Jack Donnelly (2013, p.65) es un reconocido teórico que ha contribuido a la teoría liberal de los derechos humanos.² En esta línea, ha propuesto para estos una fundación normativa liberal -a la cual denomina '*minimalist (libertarian) liberalism*', que él mismo opone al liberalismo clásico. "Argumento que un tipo particular de liberalismo proporciona una fuerte y atractiva fundación normativa al modelo de la Declaración Universal", sostiene el autor.

Este tipo particular de liberalismo al que se adhiere Donnelly, debería estar basado en un fuerte igualitarismo, constituido por un sistema extensivo de derechos sociales y económicos, que refleje una concepción robusta del control político democrático. El autor encuentra al ejemplo práctico principal de su propuesta, en el Estado de bienestar europeo. Mientras, sostiene que el liberalismo clásico no sería una opción por haber derivado en el neoliberalismo, alternativa que implicó "la indiferencia política ante las preferencias competitivas -a través de un tratamiento imparcial en el mercado- antes que la garantía del acceso a bienes esenciales, servicios y oportunidades" (Donnelly, 2013, p.67).

2. Jack Donnelly es un teórico de los derechos humanos. Entre sus publicaciones se encuentran "International Human Rights", Boulder: Westview Press. 2017; "Realism and International Relations". Cambridge: Cambridge University Press. 2000; International Handbook of Human Rights. Westport: Greenwood Press (co-editor con Rhoda E. Howard). 1987; "The Concept of Human Rights". London: Croom Helm, New York: St. Martin's Press, 1985. Actualmente es professor del Josef Korbel School of International Studies, de la Universidad de Denver.

La principal razón de este ensayo es debatir sobre esta visión más noble, podría decirse, de los derechos humanos, esa que sigue reproduciendo un consenso en torno al proyecto liberal en su versión de Estado de Bienestar. Esto, por dos razones, la primera es que, analizada en clave histórica, esa versión del Estado liberal es una particularidad, en el sentido de que tuvo una corta vida, acotada a Europa. En segundo lugar, porque no existe una línea divisoria estricta entre el Estado de Bienestar europeo y el neoliberalismo en los términos en que lo presenta Donelly: el Estado neoliberal fue una de las derivaciones que tomó el Estado de Bienestar. Por tanto, no es una opción lo suficientemente radical como para amparar el proyecto de derechos humanos, no obstante de ser uno de los lugares desde el cual más hegemonía se ha construido entorno a los mismos.

Si queremos, en el siglo XXI y desde América Latina, apropiarnos radicalmente del discurso de los derechos humanos y rescatar sus posibilidades de vernacularización, es necesario, ubicar el contexto de su surgimiento, así como las críticas que les han sido realizadas, con la mira en desnaturalizar³ la concepción liberal sobre estos y explorar sus potencialidades emancipatorias. Este ensayo se ubica en el marco de este esfuerzo

Las ilusiones de los derechos humanos y la tradición liberal. Un diálogo

La ilusión teleológica.

La narración de Donelly sobre el estado actual de la refrendación jurídica de los derechos humanos, se enmarca dentro de lo que Boaventura de Sousa Santos ha denominado la ilusión teleológica sobre los mismos. A decir de Santos (2014),

[...] la ilusión teleológica consiste en leer la historia hacia atrás, comenzando por el consenso que existe hoy respecto a los derechos humanos y el bien incondicional que entrañan, y leyendo la historia pasada como una senda lineal que lleva a este resultado (p.15).

En *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Jack Donelly plantea que desde el momento inicial hasta el reconocimiento de las Naciones Unidas en 1948 -con la Declaración Universal de Derechos Humanos-, tiene lugar la ampliación subjetiva y sustantiva de los derechos humanos. Con el fin de sustentar su argumento, reconstruye la evolución de los mismos, narrando el paso desde el primer momento de las revoluciones burguesas, en que son reconocidos únicamente los derechos políticos y civiles a un sector muy reducido de la población, compuesto por los hombres blancos y con propiedades, hasta la postguerra, en que se regulan con carácter universal los derechos sociales y económicos, a la luz de la Declaración Universal. Donelly (2013, p.91) afirma “la esencia de los derechos humanos se expandió in *tandem* con sus sujetos”.

Donelly muestra lo que los críticos de los derechos humanos muchas veces han señalado: la divergencia entre su tradición revolucionaria, al tiempo que colonial. Los sujetos de los derechos de las revoluciones burguesas no fueron las mujeres, los pobres, los nacidos en las colonias. Sin embargo, la tradición revolucionaria portó un elemento de emancipación que permitió, posteriormente, el ensanchamiento sustantivo y subjetivo de los mismos, siendo refrendado en el modelo de la Declaración Universal.

3. Por desnaturalizar se entiende en el marco de este estudio, el trabajo de de-construcción social e ideológica que debe hacerse de los discursos dominantes que atribuyen a causas naturales los hechos sociales, produciendo el efecto de que se entiendan como ahistóricos, y por ende imposibles de transformar.

Gallardo (2006, p.165) devela, en este sentido, los hitos fundamentales de esta narrativa del progreso en el reconocimiento de los derechos humanos, constituida por “a) una fase filosófica (individualista); b) una fase constitucional-nacional (Declaraciones en EUA y Francia), y c) la Declaración y los Pactos entre Estados (Naciones Unidas, 1948-1966)”⁴. Donelly, por tanto, parte de una versión lineal de la historia en la que el reconocimiento de los derechos humanos en el marco de las Naciones Unidas, es un momento cúspide, aceptado pasivamente por todos los países miembros, en el entendido de que ese catálogo de derechos, así presentado, constituye un referente universal de lo deseable a nivel mundial.

Esta narrativa, además de ser lineal, produce también una importante ausencia en el relato: al igual que otras voces de la tradición liberal, este autor, olvida el legado de la Revolución Haitiana (1791-1804), parteaguas entre los procesos revolucionarios del Norte, y los posteriores de América Latina, única en su tiempo en extender la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, a los sujetos coloniales racializados y esclavizados.⁵

En esta línea de crítica Santos sostiene que los derechos humanos han sido el resultado de un proceso de construcción hegemónico que se asienta sobre una doble genealogía: por una parte una genealogía abismal y otra revolucionaria. Por un lado, los derechos humanos fueron un discurso de emancipación y dignificación de una gran parte de los que vivían en las sociedades metropolitanas. Por otro lado, la genealogía abismal tuvo su origen en la división entre sociedades metropolitanas y coloniales.

Santos (2014), externa que

La división era tal que las realidades y las prácticas existentes al otro lado de la línea divisoria, es decir, en las colonias, no podían poner de ningún modo en tela de juicio la universalidad de las teorías y las prácticas vigentes a este lado de la línea. (p.14)

La colonización se comportó como una negación radical de la co-presencia de “aquello que no podría ser pensado ni como verdadero ni como falso, ni como legal o como ilegal estaba ocurriendo más distintivamente en la zona colonial” (Santos, 2014, p.14).

Sin embargo, esta situación no fue superada, como se pretende en el enfoque de Donelly. Según Santos, cuando culminó el colonialismo histórico, esas exclusiones radicales continuaron. La línea divisoria -abismal- se convirtió entonces en racismo, en neocolonialismo, en estados de excepción permanente en relación con los terroristas, en xenofobia, entre otras muchas formas de exclusión, que fueron reforzadas en la dimensión jurídica, Santos (2014, p.26) acota “el derecho internacional y sus doctrinas tradicionales de derechos humanos se han utilizado como garantes de esa continuidad”.

4. Gallardo hace este análisis en el marco de la crítica de tercera tesis de Norberto Bobbio, autor que también es un referente de la tradición liberal de los derechos humanos. Véase Gallardo, 2006.

5. Laó Montes señala con agudeza: “¿por qué se privilegian la Revolución Francesa y la Guerra de Independencia de los Estados Unidos cuando la Revolución Haitiana fue la única de su época donde se abolió la esclavitud, hubo una reforma agraria y se combatió explícitamente el racismo y el colonialismo? Estas son interrogantes críticas que revelan el sustrato epistémico e ideológico que informa las categorías de pensamiento que orientan nuestras visiones y relatos de la historia moderna.” (Laó, 2013)

Esta visión crítica implica combatir la concepción lineal sobre el reconocimiento de los derechos humanos, que en la teoría de Thomas Marshall, se expresó en la idea de las generaciones de derechos (civiles, políticos, económicos y sociales). El análisis de los actores socio-políticos detrás del reconocimiento de los derechos, es decir, su visión socio-histórica o popular- en palabras de Gallardo, y en la cual se profundizará más adelante- no permite sostener un avance homogéneo de estas generaciones de derechos en todos los países. Más bien muestra sus discontinuidades y su fallida realización en variados contextos.

Gallardo, no obstante, acoge el término, pero para resignificarlo a partir de las “sociedades civiles emergentes” (Gallardo, 2006, p.191), como fundamento o matriz de los derechos humanos. El autor, dirá que este relato no admite la idea de que las generaciones posean un hilo conductor o expresen una continuidad progresiva. En cambio, parte del presupuesto de que las luchas por derechos humanos “son gestadas en lugares sociales diversos e implican racionalidades diferentes y encontradas” (Gallardo, 2006, p.187), de diversos actores de la sociedad civil.

En esta línea de análisis, plantea la existencia de seis generaciones de derechos humanos, no lineales, e impulsadas por demandas populares de manera discontinua en varios lugares: la primera generación correspondería a los derechos civiles y políticos; la segunda a los derechos económicos y sociales; la tercera a los derechos colectivos y de reconocimientos de los otros; la cuarta a los derechos de la naturaleza; la quinta a la protección de los seres humanos en el marco de las nuevas tecnologías y, la sexta -en un plano aún utópico- aquellos derechos en que se desmercantilece a los seres humanos (Gallardo, 2006, pp.191-206). En adelante nos centraremos en las dos primeras generaciones que propone Gallardo en su sistematización, contrastándolas con la visión liberal de los derechos humanos; en concreto, con la que expone Jack Donnelly.

a. Derechos Civiles y Políticos

La primera generación que indica Gallardo remitiría a las libertades negativas reconocidas por los primeros instrumentos de derechos humanos que satisficieron las necesidades de la consolidada burguesía de que el Estado se abstuviera de actuar, excepto para reconocerlos y protegerlos. Este tipo de derechos humanos ha funcionado atribuyendo a los individuos caracteres genéricos universales que constituyen, proyectados como concepto y valor, la Humanidad. En palabras de Gallardo (2006):

Su matriz imaginaria -acota- es una concepción iusnaturalista del Derecho que hace del ser humano o un individuo igual, libre, racional y propietario o un ser dotado de una dignidad metafísica especial. Mediante un proceso de trastocamiento ideológico, el concepto/valor Humanidad domina este discurso sobre derechos humanos haciendo de los individuos una manifestación de la proyección ideológica. (p.201)

A propósito de este frente de derechos, Donnelly (2013, p.63) plantea que “la libertad personal, especialmente la libertad de elegir y perseguir su propia vida está ligada a la idea de igual respeto”. En consecuencia, “autonomía (libertad) e igualdad son menos un par de principios rectores, antes que diferentes manifestaciones del compromiso central con el igual valor y dignidad de cada persona” (Donnelly, 2013, p.63).

A fin de tratar a todas las personas de esta manera, es necesario según Donnelly, cumplir una serie de derechos reconocidos en la propia Declaración Universal tales como el reconocimiento legal y moral, la libertad y prohibición de esclavitud y tortura, la libertad de conciencia, religión y asociación; el derecho a la privacidad. Además de estos derechos, Donnelly plantea la necesidad de que existan derechos económicos y sociales, precisamente, los llamados derechos de segunda generación.

b. Derechos Económicos, Sociales y Culturales

La segunda generación comprendió los derechos económicos, sociales y culturales, que demandaron del Estado una actuación positiva para su realización, como parte de las críticas al principio de igualdad formal. La universalidad burguesa fue puesta en duda en el marco de este proceso político, y su carácter falso fue sacado a la luz,

[...] poniendo de relieve que ‘humanidad’ en la expresión de ‘derechos humanos’ propuestos por el imaginario de la sociedad civil burguesa deb[ía] asumir el lugar sociohistórico de los grupos, naciones e individuos, es decir que siempre se es humano de una manera particularizada, y no bajo una forma universal/abstracta como se podía seguir en la primera propuesta de derechos. (Gallardo, 2006, p.192)

Esta segunda generación dio lugar, en el contexto europeo, al Estado de Bienestar, que exigió al Estado no sólo un freno a su actuación para no vulnerar las libertades individuales, sino una actuación positiva para garantizar los derechos económicos y sociales, a partir del intervencionismo del Estado en el control de la economía. Con ello, parecía desaparecer la tensión fundamental del Estado capitalista, entrampado entre la exigencia de legitimar socialmente el sistema, por una parte, y acumular riqueza, por otra (Serrano Piedecabras, 1988, p.35).

A decir de Julio Fernández Bulté, el modelo keynesiano que hizo carne desde el punto de vista económico al Estado de Bienestar Social en Europa se basó en la idea de que el Estado debía ser un inversionista importante con el fin de animar la economía y el mercado, así como en el rol que debía llevar al asumir programas sociales encaminados a mejorar los estándares de vida de los trabajadores (Fernández Bulté, 2002, pp.153-154). Sin embargo, el fin último de esta estrategia económica fue aumentar la demanda solvente y desarrollar las fuerzas productivas, con lo cual parecía disolverse la tensión notada por Serrano (2002):

De manera muy simple -señala Fernández Bulté- Keynes y Beveridge defendían que el gasto social se mantiene y genera fuerza de trabajo para el mercado y, de esa forma, el gasto estatal permite impulsar, paradójicamente, el aprovechamiento y la apropiación privada, y todo ello en beneficio de la acumulación de capital. (p.153)

Esta tensión, como se analizará más adelante, no desapareció, sino que permitió que entre la década de los 30 y la de los 70 del pasado siglo, y en Europa Occidental, tuviera vida esta forma histórica de Estado que garantizó bastante eficazmente, los derechos sociales y económicos de sus ciudadanos. Es a este Estado de Bienestar al que aspira Jack Donnelly en su visión de los derechos humanos. Nótese en este fragmento, el modo en que conecta la necesidad de reconocimiento de los derechos socio-económicos con la necesidad de intervención del Estado.

La autonomía personal también implica derechos económicos y sociales, tales como el derecho a la educación, que pone a disposición los recursos intelectuales para elecciones autónomas informadas y las necesidades que se necesitan para actuar sobre ellas, y el derecho a participar en la vida cultural de la comunidad, que reconoce las dimensiones sociales y culturales del desarrollo personal. En su dimensión política, igual respeto implica el control democrático del Estado y, por tanto, derecho de participación política y libertades (políticas) de expresión, prensa, reunión y asociación. [...] Igual preocupación y respeto también requiere que el gobierno intervenga para reducir ciertas inequidades sociales y económicas. El Estado debe proteger a aquellos que, como resultado de su pertenencia natural o voluntaria en un grupo impopular, están sujetos a discriminación social, política o económica que limita su acceso a una parte justa de recursos sociales y oportunidades. (Donnelly, 2013, p.64)

Y más adelante en el texto fortalece el argumento:

Un liberalismo compatible con el modelo de la Declaración Universal debe ser fuertemente igualitario, debe abrazar activamente un sistema extensivo de derechos económicos y sociales, y debe reflejar una concepción robusta del control político democrático. El Estado de bienestar europeo es el mejor ejemplo práctico. (Donnelly, 2013, p.67)

La máxima aspiración de Donelly, que se materializaría en la existencia generalizada de este Estado de Bienestar, muestra, por una parte, los propios límites de la imaginación liberal respecto a los derechos humanos y, por otra, encarna la propia falacia de pensar una igualdad material en los límites del capitalismo. En última instancia, apunta a forjar una brecha entre el Estado de Bienestar y otras formas de Estado capitalista -como el neoliberal- cuando esta ruptura es históricamente insostenible.

En relación con los límites de la imaginación liberal sobre derechos humanos, de la propia lectura de Gallardo resulta evidente que la aspiración de Donelly en lo relativo a los derechos humanos, queda prácticamente agotada en las dos primeras generaciones de derechos que el primero propone. Sin embargo, no puede obviarse el que Donelly valore la posibilidad de cierta expansión de los derechos humanos a sujetos colectivos. En esta línea sostiene que podría pensarse la posibilidad de que determinados derechos de grupos se considerasen derechos humanos, si estos fuesen universales, “en el sentido de que todos los grupos de un tipo específico tengan el mismo derecho” (Donelly, 2013, p.47).⁶

Sin embargo, a continuación, sostiene una serie de inquietudes propias de un pensamiento que recién comienza a reflexionar sobre la pluralidad política y jurídica que caracteriza a muchas de las sociedades del mundo. Se pregunta, en este sentido, cómo identificar al grupo, qué derechos humanos se les debe otorgar, quién debería ejercer estos derechos y cómo se deberían manejar los conflictos entre derechos (Donelly, 2013, pp.50-51).

Se sostuvo antes que la propuesta de Donelly encarna, por otra parte, la falacia de la igualdad material dentro de una propuesta liberal de Estado, aún en su versión de Estado de Bienestar. El autor habla de la posibilidad de que determinados sectores pertenezcan de manera natural a un grupo impopular, con lo cual invisibiliza las relaciones de poder que están detrás de la marginalización de grupos sociales y la posterior naturalización de tales inequidades. Por si fuera poco, en su teorización sobre cómo debería ser este Estado de Bienestar que provea igual respeto y preocupación por todos los seres humanos, sostiene que:

El Estado debe tratar a todas las personas como moral y políticamente iguales. Las inequidades en bienes y oportunidades que emergen directa o indirectamente de las decisiones políticas deben ser compatibles con una concepción política de la justicia fundada en la igual preocupación y respeto (Donelly, 2013, p.63).⁷

Cómo el pensamiento liberal y, en concreto Donelly, logran desvincular justicia e igualdad y, en adición, hacerlo ver como una operación natural dentro de un Estado neutral, es una interrogante que no puede escapar a la vista. Gallardo lleva razón al afirmar que uno de los efectos obvios de la matriz ideológica que sustentó los derechos de primera generación, es que produjo a individuos en ausencia de toda relación social, “o sea, la racionalidad y propiedad, por ejemplo, parecen carecer de toda determinación sociohistórica significativa [...]” (Gallardo, 2006, p.201). Sin embargo, lleva el argumento más lejos, al identificar a los actores detrás de las dos primeras generaciones de derechos humanos.

A decir del autor, la primera generación estuvo impulsada por la sociedad emergente burguesa mientras que la segunda, por una sociedad civil burguesa ya relativamente establecida, pero en una situación de discriminación y vulnerabilidad, conformada por trabajadores organizados en sindicatos, el movimiento feminista, anarquistas, nacionalistas (Gallardo, 2006). Sin embargo, sostiene que, a pesar de este estado de vulnerabilidad, estas luchas por derechos socioeconómicos y culturales se dieron en el marco de la matriz dominante “o sea, la ideología burguesa, individual/abstracta y trastocada de estos derechos” (Gallardo, 2006, p. 192).

6. Por ejemplo, el derecho a la autodeterminación.

7. “Inequalities in goods and opportunities that arise directly or indirectly from political decisions must be compatible with a political conception of justice founded on equal concern and respect” (Donelly, 2013: 63).

Esto quiere decir que en la práctica los trabajadores aspiran más a ser reconocidos como ‘humanos’ que como ‘trabajadores’ o, mejor, no suelen poner en disputa la relación conflictiva y destructiva que existe entre ser asalariado y ser humano [...] El costo de que las demandas de los trabajadores se inscriban mayoritariamente en el universo ideológico burgués es que ellas devienen reivindicaciones jurídicas ante el Estado, como si este fuera una instancia por encima de toda sospecha, y no se orientan, como lo exigiría una consistencia elemental hacia la transformación de las relaciones sociales [...] De este modo las reivindicaciones socio-humanas por derechos económicos (sindicatos, convenciones colectivas, huelgas) no pasan a formar parte de una cultura alternativa (contrahegemónica), sino que satisfacen jurídica e ideológicamente en el interior de una sensibilidad burguesa en la que pueden ser manipulados, subvalorados y tornados ineficaces ya que la explotación y discriminación inherentes a la acumulación privada de capital mantienen su prioridad sobre las necesidades y expresividad humana de los trabajadores en tanto trabajadores. (Gallardo, 2006, p.202)

El Estado de bienestar, en pocas palabras, no dejó de ser nunca un Estado capitalista, y si por un corto período de tiempo -unas cuatro décadas- y en un lugar particular del globo -Europa- tuvo éxito en su objetivo de aumentar la calidad de vida y los derechos de sus ciudadanos, no puede perderse de vista que fue con el fin de aumentar las posibilidades de consumo. Tampoco puede perderse de vista que esta realidad fue posible en Europa por la política extractiva que sostuvo a partir del proceso de colonización de América Latina. Estado de Bienestar y Estado Neoliberal no son antípodas infranqueables, deben ser pensados como una continuidad que muestra los límites de la realización de derechos dentro del horizonte capitalista.

La ilusión triunfalista

Ya se han adelantado acá algunos de los elementos que presenta Santos sobre la segunda ilusión: el triunfalismo, estrechamente ligada a la ilusión teleológica. El triunfalismo consiste en

[...] la idea de que la victoria de los derechos humanos es un bien humano incondicional. Esta ilusión da por sentado que todas las demás gramáticas de la dignidad humana que han competido con los derechos humanos eran inherentemente inferiores en términos éticos y políticos. (Santos, 2014, p.16)⁸

Para comprender mejor la crítica que aquí se hace del texto de Donnelly, es necesario remitirse a lo que este autor llama el *overlapping consensus* (consenso superpuesto o consenso imbricado) sobre los derechos humanos⁹. Según Donnelly (2013), los derechos humanos no tienen una única fundación filosófica o religiosa, sin embargo, muchas de las corrientes existentes han confluído en su aceptación y defensa. A ello denomina el *overlapping consensus* sobre los derechos humanos. Este consenso está construido, según el autor, sobre la aceptación, más voluntaria que coercitiva, del sistema de derechos humanos regulado en la Declaración Universal. Según Donnelly (2013):

El colapso de la Unión Soviética y su imperio, así como el retroceso de los regímenes dictatoriales en todas partes del mundo, sugieren que cuando se les da la oportunidad, las personas del mundo contemporáneo eligen los derechos humanos. (p.56)

8. “Los ideales de la liberación nacional –socialismo, comunismo, nacionalismo y revolución– eran gramáticas alternativas de la dignidad humana y, en ciertos momentos y lugares, fueron incluso dominantes. Baste pensar que los movimientos de liberación nacional contra el colonialismo del siglo XX, como los movimientos socialistas y comunistas, no invocaron la gramática de los DH para justificar sus causas y luchas”. (Santos, 2014, p.26). “Debemos tener en cuenta que el mismo discurso de los DH ha significado cosas muy diferentes en diversos contextos históricos y ha legitimado tanto prácticas revolucionarias como contrarrevolucionarias”, sostiene más adelante (Santos, 2014b, p.29).

9. Donnelly retoma esta categoría de Rawls (Donnelly, 2013, p.57)

El fragmento citado, de cierto modo condensa una serie de elementos que provienen de la tradición liberal, y que son, precisamente los que hay que someter a crítica, por cuanto contribuyen de manera central a la naturalización de la concepción liberal sobre los derechos humanos. Si bien, por un lado, el autor plantea que los derechos humanos tienen diversas normativas fundacionales que permiten que exista un *overlapping consensus* sobre los mismos, al explicar su genealogía lo hace sólo desde la tradición liberal, y posteriormente se enfoca en demostrar que “un particular tipo de liberalismo provee un fuerte y atractivo fundamento normativo para el modelo de Declaración Universal” (Donelly, 2013, p.65).

Con ello, traslapa -no confunde- el origen (liberal) de los derechos humanos con el pretendido consenso que existe sobre los mismos, reafirmando la crítica de Wallerstein cuando plantea que una de las formas en que se expresa la apelación al universalismo “es asumir que la civilización occidental es superior a otras civilizaciones porque es la única que se ha basado en valores y verdades universales” (Wallerstein, 2006, p.11). Estos valores universales, han estado asociados con las nociones de civilización, crecimiento económico, desarrollo y/o progreso.

En cuanto al consenso, al presentar la posibilidad de diversas fundaciones de los derechos humanos, lo que hace es ocultar el carácter violento de la imposición de la noción hegemónica en el contexto global. Herrera Flores explica cómo llegó a hacerse hegemónica la visión de los derechos humanos recogida por la Declaración Universal. La matriz además de ser liberal, responde al específico capital con que contó Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial:

El término derechos humanos es una convención adoptada en 1948 en los comienzos de la Guerra Fría, convirtiéndose en el discurso ideológico hegemónico del nuevo proceso de acumulación de capitales simbólicos, sociales y culturales de la fase keynesiana del modo de producción capitalista. Si antes de la Declaración Universal de los Derechos Humanos no podía hablarse de derechos humanos propiamente dichos, sino de derechos de la nueva clase emergente que va conquistando a lo largo de los siglos XVI al XX todas y cada una de las esferas del poder, tras la “gran victoria” frente al nacionalsocialismo e, indirectamente, frente al comunismo soviético y la sustitución del imperialismo europeo por el de matriz estadounidense, la ideología liberal-con sus componentes individualistas, abstractos y formalistas- se consolida como la visión ‘natural’ y ‘universal’ que se expresa diáfana y con matices universalistas en las ‘normas’ y textos que van surgiendo del orden institucional global de Naciones Unidas (Herrera, 2003, p.16).

El colofón de esta construcción teórica liberal lo constituye la afirmación de que “cuando se les da la oportunidad, las personas del mundo contemporáneo eligen los derechos humanos” (Donelly, 2013, p.56), como ya se ha expuesto anteriormente. En esta afirmación de Donelly el campo político desaparece, también el Estado y el sistema internacional. Aparecen los derechos humanos como un postulado que siguen los seres humanos de manera apolítica. Por otra parte, se asimilan las realidades de la Unión Soviética con el resto -todos- los regímenes dictatoriales del mundo; se ignoran las fuerzas políticas y las especificidades en cada uno de estos procesos indefinidos; se niega la existencia actual de regímenes de opresión. Parece que todo ha quedado en el pasado y, gracias al recto sentido de la moral de los hombres, individualmente considerados, se ha acogido una normativa neutral, producida, también neutralmente, por el sistema internacional.

Al respecto ya ha sido sometido a crítica el argumento de Donelly sobre el consenso internacional voluntario sobre los derechos humanos y la vocación de los seres humanos de seguir las normas reconocidas en la Declaración Universal.

Que otras gramáticas y discursos de la emancipación hayan sido vencidos por los discursos de los derechos humanos -expresa Santos- es algo que sólo debería considerarse inherentemente positivo si pudiera demostrarse que los derechos humanos, en cuanto lenguaje de emancipación humana, tienen un mérito superior por razones distintas del hecho de que han resultado ganadores. (Santos 2014, p.16)

Podría argumentarse aquí, siguiendo la línea argumentativa de Donelly, que el ideal moral impone esta superioridad:

[...] la naturaleza humana es un proyecto social y no algo dado pre-socialmente (...) Los derechos humanos tratan menos acerca de lo que la gente es, que acerca de aquello en lo que la gente se puede convertir. Tratan acerca de la moral más que de una persona natural o jurídica. (Donelly, 2013, p.15).

Para Donelly (2013, p.58), si bien los derechos humanos permiten una variedad de normativas fundacionales, deben tener en común una visión del ser humano como una categoría moral fundamental, con sentido de autonomía.

Sin embargo, Herrera (2003, p.4) levanta sobre el argumento de la moral otro elemento contundente: los derechos humanos son productos culturales, y como tal deben ser integrados en la trama de relaciones de la realidad. No hay, por tanto, una moral abstracta y universal por fuera de las particularidades de cada sociedad.

Intentar colocar los derechos en un más allá liberado de cualquier tipo de impurezas contextuales, puede servirnos, como decimos, para concienciar de un modo ingenuo e inmediato a los que no tienen más equipaje que el de la esperanza por un mundo mejor y sin injusticias [...] Ahora bien, ¿basta levantar la esperanza para solucionar los problemas concretos y reales? ¿es suficiente para nosotros confiar en una instancia trascendente benevolente para fundamentar prácticas sociales de articulación de movimientos de lucha por los derechos? Aún más, ¿hay que luchar por los derechos si ya los tenemos garantizados metafísica, ideal o religiosamente? (Herrera, 2003, p.4)

El autor plantea aquí la crítica en dos vertientes principales: la primera es la ingenuidad -o el intento de generar ingenuidad- sobre la existencia de una moral abstracta y universal, la segunda, el carácter utópico y programático -falta de vinculatoriedad- de los derechos humanos.

En la misma línea, Gallardo (2006) enfatiza que

[...] los movimientos populares deben tener claro que el fundamento de derechos humanos es la lucha social. Los sectores populares constituyen el fundamento sociohistórico de los derechos humanos [...] En breve, esto quiere decir que la comprensión del fundamento de derechos humanos no pasa por la filosofía o por la consideración de valores, sino por la lucha social (con incidencia política jurídica y cultural). (pp. 149-150)

En este punto, podríamos decir, en principio, que ambas críticas pudieran ser rebatidas por Donelly. En cuanto a la existencia de la moral universal y abstracta, el autor planteará que los derechos humanos son el resultado de una construcción social, basada en una moral concreta, sobre lo que debe ser el ser humano (Donelly, 2013, pp.17-18). Al mismo tiempo, su regulación de un determinado modo “constituye individuos en tanto un particular tipo de sujeto político: libres e iguales derechos sosteniendo ciudadanos” (Donelly, 2013, p. 16). Sin embargo, a pesar de que esto es cierto, el autor se ve entrampado en su argumento al plantear que ni el liberalismo es una filosofía política neutral: “el liberalismo, sin embargo [...] privilegia algunas concepciones competitivas acerca del bien y marginaliza otras” (Donelly, 2013, p.69), lo cual incide en la lista de derechos humanos regulados en la Declaración Universal (termina declarando que es la tradición liberal la que se ha colocado detrás de este instrumento, estableciendo la verdad sobre la gramática de la dignidad humana que ha sido regulada).

Gallardo (2006) afina el argumento sostenido antes:

El individuo natural y libre del liberalismo -y que ve plasmados sus derechos como derechos humanos- es enteramente una construcción ideológica que busca y permite evadir los imperios y abusos que se derivaban del sistema feudal, clerical y absolutista de poder reinantes haciendo del trabajo y consentimiento de cada cual el fundamento de la riqueza y de la legitimidad de los gobiernos. La referencia a la concepción individualista de la sociedad (opuesta a la organicista y a la colectivista) es, entonces, falsa por ideológica y resulta de entender que el fundamento de DHH se encuentra en reclamos filosóficos e ideológicos y no en procesos socio históricos. (p 162)

El otro punto de debate que podría establecerse entre Donelly y Herrera, lo constituye el carácter utópico y programático que según el último autor tienen los derechos humanos. Donelly (2013, p.11) va a señalar como una de las características de los derechos humanos su normatividad, o sea, el hecho de que no sean valores abstractos o aspiraciones, sino que estén reconocidos en instrumentos jurídicos internacionales y nacionales. Sin embargo, en este punto Herrera Flores plantea una segunda crítica a la propia concepción de los derechos humanos como derechos ya positivizados.

Para Herrera, los derechos humanos deben ser entendidos como procesos, en el sentido de que son el resultado de las luchas por la libertad, la dignidad y la igualdad social las que están detrás de las conquistas de los derechos humanos. Por tanto, allí donde Donelly ve la principal potencia de los derechos humanos: su positivización; Herrera ve su límite y su falacia: el ocultamiento de las luchas políticas que llevaron a su consagración.

No debe pensarse por ello, que está en contra del reconocimiento normativo de los derechos humanos. A lo que se opone Herrera (2003) es a una línea de argumentación teórica (liberal) que, inmersa en una concepción lineal de la historia, otorga a la positivización de los derechos humanos el punto final,¹⁰ produciendo una ausencia en torno a las causas de su reconocimiento, y congelando la posibilidad (o la argumentación de la necesidad) de su ampliación sustantiva y subjetiva. Herrera (2003, p.25) concluye esta crítica planteando que es esta creación inmanente de potencia política de la multitud para perseverar en la existencia y ampliar el poder del conocimiento y de la acción humana, lo que constituye el fundamento inmanente de los derechos humanos. Es esta su fundación normativa, no la moral, como afirma Donelly.

La ilusión de la descontextualización

La tercera ilusión que apunta Santos, es la descontextualización. Según el autor, si bien los derechos humanos surgieron en el marco de las revoluciones burguesas, desde ese momento hasta la actualidad han sido utilizados en contextos diversos y con diferentes fines. Así, historiza el surgimiento de los derechos humanos, imbricados con los derechos de ciudadanía desde la misma Revolución Francesa.

Para Santos (2014, p.18), desde la misma *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano*, está planteada la ambigüedad: la pertenencia a dos identidades colectivas diferentes. La primera es la humanidad, mucho más inclusiva que la segunda, destinada a los ciudadanos de un Estado determinado. Sin embargo, continúa, gradualmente los derechos humanos se fueron incorporando a las constituciones en calidad de los derechos de ciudadanía (los derechos fundamentales). Lo que está planteando aquí el autor es que, en este gesto, se fortalece la protección a los ciudadanos de los Estados mientras quedan vulnerables otras personas que no tienen este estatus. De aquí que: “los derechos humanos emer[an] como el umbral más bajo de la inclusión” [constituyendo] “un movimiento descendente desde la comunidad más densa de los ciudadanos a la comunidad más diluida de la humanidad” (Santos, 2014, p.18).

10. “Por eso debemos resistirnos al esencialismo de la ‘convención’ -la narración, el horizonte normativo- que ha instituido el discurso occidental sobre tales ‘derechos’ [...] Se les ha asignado el sustantivo de ‘derechos’ para presentarlos como algo conseguido de una vez por todas [...]” (2003, p.6).

Por este camino, acota el autor,

[d]espués de las revoluciones de 1848, los derechos humanos dejaron de formar parte del imaginario de la revolución y llegaron a ser más bien hostiles a toda idea de un cambio revolucionario de la sociedad (...) A partir de mediados del siglo XIX se separó el discurso sobre los derechos humanos de la tradición revolucionaria y empezó a concebirse como una gramática despolitizada del cambio social, una especie de antipolítica. En el mejor de los casos, los derechos humanos se subsumieron en las leyes del Estado, conforme el Estado asumía el monopolio de la producción de derecho y de administración de justicia. (Santos, 2014, p.17)

En el mismo esfuerzo de historizar la actual hegemonía de los derechos humanos, Wallerstein (2006, p.12) explica su surgimiento con un renovado significado en la segunda mitad del siglo XX. Para ello se refiere a los movimientos de liberación nacional y descolonización de África que, en este período cambiaron las dinámicas de poder del sistema inter-estatal. La gradual independencia de las colonias, su entrada al Sistema de las Naciones Unidas y la doctrina de la no-interferencia basada en las soberanías nacionales, en teoría debió significar el fin de la interferencia, pero, por supuesto, ello no sucedió. La doctrina de la evangelización cristiana dejó de ser funcional para legitimar el control imperial, de modo que la retórica se desplazó a un concepto que tomó un nuevo significado y fuerza en el contexto postcolonial: los derechos humanos.

Wallerstein afirma que la Declaración Universal de los Derechos Humanos fue erigida como una pieza central ideológica, de la cual participaron casi todos los miembros de las Naciones Unidas. Sin embargo, en este contexto, la aceptación de la concepción hegemónica sobre los derechos humanos resultó ser la consecuencia de una práctica violenta, impositiva y colonial: en el año 1975 los Estados Unidos, la Unión Soviética, Canadá y la mayoría de los países europeos firmaron la Declaración de Helsinki, que obligaba a todos los Estados signatarios a observar la Declaración Universal, pero como no hubo ningún mecanismo de ejecución para esto, se creó una estructura no-gubernamental, el *Helsinki Watch*.

Continúa acotando que, en la práctica, este observatorio sirvió para presionar al bloque soviético, bajo el pretexto del cumplimiento de los derechos humanos. Posteriormente, cuando Jimmy Carter se convirtió en presidente de los Estados Unidos, extendió la “promoción de los derechos humanos” a los regímenes autoritarios de América Central, donde, si bien había indiscutibles vulneraciones de derechos humanos, Estados Unidos tenía claros intereses geopolíticos. En el mismo período, hubo tres importantes intervenciones directas en África y Asia (Wallerstein, 2006, p.14). De tal suerte, el autor sostiene que el “derecho de injerencia” ha operado históricamente dentro de un marco de reflexión donde se presentan los valores del interventor como universales. Estos valores presentados como universales, no obstante, son la creación social del estrato dominante en un particular sistema-mundo (2006, p.18).

Estas reflexiones muestran que la propuesta de Herrera Flores, de concebir los derechos humanos como procesos, es un llamado a su historización; de modo que en la crítica a la descontextualización del discurso de los derechos humanos, coagulan los argumentos esgrimidos contra su carácter triunfalista, su ilusión teleológica y su monolitismo.

La ilusión del monolitismo

La última ilusión que presenta Santos (2014, p.18), es la del monolitismo de los derechos humanos, “esta ilusión consiste en negar o minimizar las tensiones de las teorías sobre los derechos humanos e incluso sus contradicciones internas”. En este sentido, como ya se ha señalado y criticado antes, Donnelly apunta en su texto a una multiplicidad de fundaciones normativas de los derechos humanos. Para el autor, esta diversidad de teorías no constituye un problema práctico tan serio, puesto que, en realidad, muy pocas se oponen a los derechos humanos (Donnelly, 2013, p.21). En ese sentido, plantea

que una de las mayores virtudes del modelo de la Declaración Universal es proveer un “conjunto mínimo de bienes, servicios, oportunidades y protecciones que están ampliamente reconocidas hoy como pre-requisitos esenciales para una vida digna” (2013, p. 47). Ello está estrechamente ligado a la vacuidad, al vaciamiento (emptiness) de los derechos humanos:

Finalmente, aunque puede sonar perverso, permítanme sugerir que la ‘vacuidad’ de esta teoría conceptual es uno de sus mayores atractivos. Dado que las antropologías filosóficas son tan controvertidas, hay grandes peligros en entrelazar el propio análisis de los derechos humanos a una particular teoría de la naturaleza humana. El balance sobre derechos humanos que yo he bosquejado más arriba es compatible con varias (pero no todas) teorías de la naturaleza humana. Por lo tanto, ésta es capaz de proveer (relativamente) una reflexión teórica neutral y una guía a través (o dentro de) un considerable rango de posiciones. (Donnelly, 2013, p.18)

Ante ello, no cabe más que coincidir con el carácter perverso que el propio autor teme que tengan sus palabras. Donnelly planteará como principios normativos de esta propuesta pretendidamente incluyente, los principios liberales del ya extinguido modelo Estado de Bienestar europeo que en su criterio, sería compatible con casi todas, pero no todas, las visiones de la naturaleza humana. El autor plantea que el fundamento de la dignidad humana -¿existe una única concepción de la dignidad humana?- limitaría el rango de las doctrinas comprensivas (Donnelly, 2013, p.59). Tampoco tendrían lugar en este modelo las doctrinas inigualitarias, aquellas que no tengan al ser humano como categoría moral fundamental, ni las que no otorguen a este un sentido de la autonomía, considerada como libertad.

Esta concepción se sostiene, sin dudas, sobre el universalismo y el carácter abstracto de los derechos humanos. El liberalismo ha entendido que los derechos humanos pueden ser aplicables a todos los seres humanos, independientemente de su cultura. Se debe erigir sobre las diferencias y aportar un sentido común sobre la noción de dignidad humana. Esta es otra de las ficciones de la teoría liberal sobre los derechos humanos.

Este argumento, refuerza el señalamiento de Wallerstein (2016, párr. XIV) sobre los vínculos entre los líderes del mundo pan-europeo y el argumento universalista: el primer argumento para apelar al universalismo apunta a que las políticas aplicadas por los líderes del mundo pan-europeo son en defensa de los derechos humanos y, a su vez, de algo llamado democracia. Es por ello que el autor llama a éste, el Universalismo Europeo, oponiéndolo a la necesidad de uno genuino –y todavía no existente- al que denomina el “universalismo universal”.

Gallardo (2006, p.179), por otra parte, plantea en este sentido que “la universalidad falsa es asimismo abstracta y homogeneizante. Mediante ella cada individuo legítimo, o sea propietario-varón-adulto, se hace idéntico a la humanidad y a la ciudadanía y, a la vez, idéntico, en cuanto humano y ciudadano, a todo otro individuo propietario-varón-adulto”. Con ello, Gallardo pone el énfasis en la estrecha relación existente entre los derechos reconocidos como humanos en el marco del proyecto liberal y las características o requisitos de aquellos considerados como parte del mismo. En ese sentido el autor agrega que “los caracteres innatos del individuo, en particular la propiedad/libertad, determinan al ‘otro’, a aquel que siendo individuo no alcanza el privilegio de la estatura plena del ser humano y ciudadano” (Gallardo, 2006, p. 179).

El mínimo de homogeneidad ciudadana requerido para que exista la igualdad ante la ley, y, por tanto, la universalidad a la que aspira el proyecto liberal ignora las diferencias entre los seres humanos, no sólo en cuanto a su pertenencia identitaria, sino a clases sociales, a su género, a su estatus migratorio, a su pertenencia étnica, entre otras condiciones reales de existencia.

Según Herrera (2003, p.9) “[l]as diferencias parecen interferir en dicho proceso de construcción jurídica y política [...]” A ello el autor llama ‘el malestar de la emancipación’, esto es, que “la conquista de derechos no parece haberse apoyado ni parece haber impulsado el reconocimiento de, y el respeto por, las diferencias. El afán homogeneizador ha primado sobre el de la pluralidad y diversidad” (Gallardo, 2003, p.9).

Antes de cerrar la discusión sobre la ficción que comportan el universalismo y la abstracción de los derechos humanos sustentados en el principio de igualdad formal, se debe rescatar de Donnelly su crítica al “perverso universalismo unilateral”, que ha impedido el diálogo para alcanzar un mayor consenso en torno al modelo internacional de los derechos humanos y el “universalismo relativo” que propone. A pesar de las críticas que ya se han hecho a su pensamiento, esta es una salida interesante a las diferencias culturales.

La ilusión del monolitismo comporta, a decir de Santos (2014, pp.20-21), una segunda tensión: la que existe entre derechos individuales y colectivos. Establece el autor que esta tensión se deriva del carácter restrictivo de la Declaración Universal, que sólo reconoció como sujetos de derechos al individuo y al Estado. En consecuencia, los pueblos serían reconocidos sólo en la medida en que se convirtieran en Estados.

Debido a que los derechos colectivos no forman parte en principio del canon de los derechos humanos, la tensión entre derechos individuales y los colectivos transcurre en paralelo a la lucha histórica de los grupos sociales que, al estar excluidos o discriminados por su condición como grupos, no estuvieron protegidos de forma adecuada por los derechos humanos individuales. (Santos, 2014, p.2)

No fue hasta el 2007 que la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los Pueblos Indígenas*, les reconoció el derecho a la autodeterminación. Sobre este punto, Gallardo ha señalado una tercera generación de derechos humanos, de índole colectiva, que ponen en evidencia la existencia de una sociedad civil emergente, conformada por el otro:

El énfasis de esta sociedad civil emergente, obviamente está puesto en la emergencia del otro discriminado, es decir, se centra en la denuncia de una relacionalidad que rebaja y mata. La imposición cultural rebaja y mata. La demanda de derechos de ‘tercera generación’ se sigue de la sociedad civil local e internacional *de los otros* que desean ser *ellos* desde sí mismos [...] (Gallardo, 2006, p.195)

Nuevos caminos y nuevas apropiaciones de los derechos humanos

Si bien el objetivo de este ensayo apuntó a realizar una crítica radical a la propuesta de Jack Donnelly, en tanto representante de una línea ‘noble’ de la teoría liberal de los derechos humanos, no pueden ser ignoradas algunas de las pistas que dan los autores consultados sobre un nuevo modo de pensar y ejercer los derechos humanos. Como acertadamente destaca Boaventura de Sousa Santos (2014, p.23), a pesar de todas las críticas que puedan hacerse a los derechos humanos en su versión liberal, estos se han convertido en el lenguaje hegemónico de la dignidad humana, y, en este sentido, los sectores subalternos han tenido que hacer uso de su gramática para conseguir avances en su protección. Esto lleva a pensar en las posibilidades emancipatorias de los derechos humanos (Santos, 2014), ante lo cual, el propio autor concluye que:

Concebidos como principio y práctica contrahegemónicas, los derechos humanos pueden contribuir a reforzar la autonomía y la autodeterminación de los pueblos, y a una conciencia ecológica robusta y anticapitalista con la cual enfrentar con éxito la vorágine del capitalismo extractivista. (p.20)

En este sentido, el desmontaje de las ficciones -ilusiones o espejismos- sobre los derechos humanos de matriz liberal, viene a ser un primer momento de la lucha. Una comprensión sociohistórica, o sea, popular de los derechos humanos, que demuestre su carácter discontinuo, producto de luchas sociales y de carácter procesual, se ubica a partir de estos autores como un ejercicio intelectual ineludible. Otro gesto teórico, sería el desmontaje del discurso que sigue pensando en el capitalismo como escenario posible

para su realización, sin develar los constreñimientos temporales y espaciales de las experiencias positivas; sin reconocer que para que experiencias como estas hayan sido posibles, la colonización, así como los nuevos procesos neocoloniales han debido soportar la acumulación de la riqueza en los territorios metropolitanos.

La lucha política y las estrategias de apropiación y uso del Derecho desde abajo, es el otro escenario de enfrentamiento. Gallardo (2006, p.207) señala en este sentido la existencia y necesidad de dos tipos de prácticas en este esfuerzo: una corresponde a la constitución de un movimiento social de derechos que haga de ellos una reivindicación particular y específica. Para este criterio de lucha, el fin es alcanzar una cultura de derechos humanos a partir de la movilización social y política permanente. El segundo tipo de práctica es el que vincula las reivindicaciones particulares y específicas de los sectores populares con derechos humanos (Gallardo, 2006, p.207). Ambas prácticas deben estar coordinadas entre ellas, y articuladas a la crítica de la ideología liberal, si se pretende una estrategia efectiva.

Referencias Bibliográficas

- Donnelly, J. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Nueva York, Estados Unidos: Cornell University Press
- Gallardo, H. (2006). *Siglo XXI. Producir un mundo*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Herrera, J. (29-31 de mayo de 2003). Los derechos humanos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales. En *International Conference on Law and Justice in the 21st Century*. Conferencia Internacional llevada a cabo en Coimbra, Portugal. Recuperado de <https://bit.ly/2FOHUN8>
- Laó, A. (2013). Descolonizar la Memoria en aras de Forjar Futuros: Repensar las Independencias a la Luz de la Revolución Haitiana. *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies*, 5(2), 90-106. Recuperado de <https://bit.ly/2KY4NB>
- Laporta, F. (2013). Sobre el concepto de Derechos Humanos. *Revistas DOXA*, (4), 23-46.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2014). *Si Dios fuera activista de los derechos humanos*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá, Colombia: Dejusticia.
- Serrano Piedecabras, J. (1988). *Emergencia y crisis del Estado Social*. Barcelona, España: Editorial PPU.
- Wallerstein, I. (2006). *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York, Estados Unidos: The New Press.