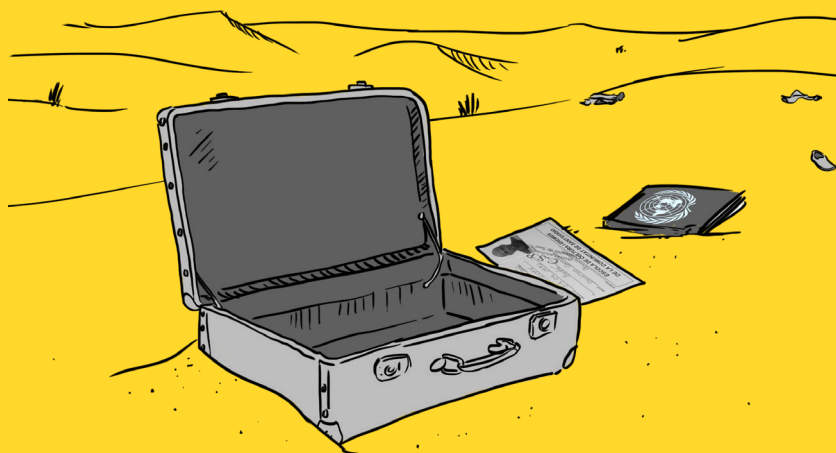


Pasión, muerte y resurrección de los derechos humanos

Josetxo Ordóñez



Edita Cristianisme i Justícia
Roger de Llúria, 13
08010 Barcelona
Tel. 93 317 23 38
E-mail: info@fespinal.com
www.cristianismejusticia.net

Depósito Legal: B 6325-2021
ISBN: 978-84-9730-481-8
ISSN: 2014-6574
Abril 2021

Dibujo de la portada: Ignasi Flores
Edición: Santi Torres Rocaginé
Corrección del texto: Cristina Illamola
Maquetación: Pilar Rubio Tugas

Protección de datos: Los datos de los destinatarios de la presente comunicación provienen de los ficheros históricos de la Base de Datos General de Administración de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), y se incorporaron con el previo consentimiento de los interesados otorgado, o bien directamente o bien a partir de las relaciones jurídicas mantenidas con la fundación, tal y como se dispone en el artículo 6.2 de la LOPD y el artículo 21 de la LSSI. La finalidad de su conservación es mantener informados a nuestros suscriptores e interesados sobre sus servicios y las actividades que organiza y en las cuales participa. Su información no será cedida a nadie, pero sí que puede ser utilizada en plataformas externas a los sistemas de la fundación para facilitar el envío de los correos electrónicos. Puede completar esta información consultando el aviso legal publicado en la web <https://www.cristianismejusticia.net/avis-legal>. Por lo que hace referencia a su información, en cualquier momento puede consultar, acceder, rectificar, cancelar, limitar su tratamiento, solicitar la portabilidad de los datos, prohibir las decisiones individuales automatizadas y oponerse, total o parcialmente, a que la Fundació Lluís Espinal conserve los datos, escribiendo al correo electrónico info@fespinal.com, o si lo prefiere, dirigiendo un escrito a la calle Roger de Llúria, n. 13, piso 1º, de Barcelona (08010).

PASIÓN, MUERTE Y RESURRECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Josetxo Ordóñez

Introducción	3
1. Pasión de los derechos humanos	6
2. Muerte de los derechos humanos	15
3. Resurrección de los derechos humanos	25
Notas	30
Preguntas para la reflexión	32

Este cuaderno ha sido fruto de la reflexión que el seminario interno del Área social de Cristianisme i Justícia llevó a cabo el curso 2016-2017 con el título *Crisis de valores, de la democracia y de los derechos humanos en la Europa neoliberal: análisis y propuestas para una agenda global*. Lo dedicamos, especialmente, a la memoria de nuestro querido amigo y profesor Vicent Martínez Guzmán, que lo coordinó y que fue uno de sus promotores principales. Lo echamos mucho de menos.

Josetxo Ordóñez. Abogado en la Fundació Migra Studium, licenciado en Filosofía y doctor en Derecho por la Universitat de Barcelona. Profesor asociado de Derecho Internacional Privado en la Universitat Pompeu Fabra y de Filosofía del Derecho en la Universitat de Barcelona. Profesor de bachillerato en el Col·legi Kostka-Jesuïtes Gràcia. Colaborador del seminario social de Cristianisme i Justícia y del Institut Borja de Bioètica-Universitat Ramon Llull. Presidente de Arrels Fundació.

INTRODUCCIÓN

Para una aproximación diferente a la cuestión de los derechos humanos, la invitación es empezar por el final. Tradicionalmente, se seguiría el recorrido histórico, se buscarían los textos precursores en la Antigüedad clásica o en fragmentos de las sagradas escrituras de las diversas tradiciones religiosas. Se llegaría al siglo XVIII, a las revoluciones americana y francesa con sus declaraciones sobre los derechos del hombre y del ciudadano, y se transitaría por el liberalismo hasta la consolidación internacional de los derechos humanos en la segunda mitad del siglo XX, en el seno de la Organización de las Naciones Unidas. Esta sería una presentación «escolar» de la cuestión.

Sin embargo, empezar por el final es enfocar la mirada a la actualidad de los derechos humanos, al aquí y ahora. Y en el aquí y ahora son muchas las interpelaciones a estos derechos. Las primeras, las del sufrimiento de quienes padecen la pobreza, la desigualdad, la exclusión, la desatención y el olvido social. No son pocas las situaciones que vivimos en que se pueda decir, y con razón, «no hay derecho», «los derechos humanos son papel mojado», etc. Yo mismo no puedo evitar pensar en ejemplos vivos de realidades migratorias, fuertemente interpeladoras:

fronteras, muros, concertinas, naufragios, ahogamientos, centros de internamiento, deportaciones...

A estas y a otras interpelaciones se las llama aquí *la pasión de los derechos humanos*. Por la pasión de los sufrientes se empezará a leer la pasión de los derechos humanos. Y en la pasión ya se adivina un lejano eco nihilista que viene de Nietzsche, que afirma que «los derechos humanos han muerto». En este sentido, este trabajo de reflexión no quiere quedarse solamente en un grito que clame al cielo. La parte dedicada a la «resurrección» de los

derechos humanos es una propuesta de articulación de nuevos, y no tan nuevos, derechos humanos. Derechos de los sufrientes reales del mundo actual. Es una propuesta humilde, una entre otras muchas posibles, de repensar los derechos humanos en estos tiempos de pasión y muerte.

Para empezar, permítanme que les cuente una parábola, un relato minúsculo, pero que tiene valor de símbolo y de enseñanza. Espero que les ayude a abrir boca.

Parábola del hombre que atravesó el desierto

Mamadou Bah nació en primavera, en un suburbio de Conakry, una noche de luna llena. Su madre se había casado con un hombre veinte años mayor que ella, pero lo amaba con ternura y devoción. Por eso, Mamadou conoció enseguida la necesidad, la única comida diaria y el cariño familiar dentro de las cuatro paredes del apartamento que compartían con los primos venidos desde Labé, ciudad al norte. Él era el mayor de tres hermanos y su sentido de la responsabilidad le empujó a estudiar en academias oscuras y de paredes húmedas para labrarse un futuro. Una mañana, un profesor de matemáticas, de prominente barriga, le repitió las palabras de Voltaire: «Los hombres nacen libres e iguales, pero a partir de entonces dejan de serlo». Este oráculo escolar cambió para siempre su adolescente percepción de la vida. Y aunque, como el resto de los jóvenes de su edad, la promesa de cambiar el hambre cotidiana por un salario en las minas a cielo abierto de bauxita alumbró su

incipiente ambición, en la *École Professionnelle de Géologie et des Mines* descubrió que ochenta y cinco estudiantes por promoción era un número demasiado desproporcionado para sus expectativas laborales en la minúscula industria guineana del aluminio. O, como decía Mamadou, la minúscula industria francesa del aluminio en Guinea. Pero la mayor y más lastimosa decepción le vino de parte de la familia de Kesso, una joven *malinké* que conoció en un parque del centro de la ciudad. Como Mamadou, *peul* de pura cepa, se había atrevido a mancillar el honor de una *malinké*, aunque fuera con su consentimiento, los hermanos de Kesso se la juraron y le esperaron en los alrededores del suburbio para matarlo a traición, en algún callejón enlodado por la humedad de los orines. Así que una mañana fría y con neblina, decidió seguir el recuerdo de sus antepasados *peul*, el pueblo nómada más grande del mundo, y agarró un camión destartalado con rumbo a Bamako y a Europa.

Mamadou era hombre de pocas palabras y amplia sonrisa. Por eso, nunca habló demasiado de los catorce meses que necesitó para atravesar el Sáhara argelino o los nueve meses de angustia en Marruecos. Cuando algún curioso le interrogaba sobre los dos largos años de su desierto africano, Mamadou se encogía de hombros y sonreía con los ojos tristes aún golpeados por los recuerdos. Y así zanjaba la cuestión.

Una noche de junio, consiguió cruzar el mar en patera, con otros cuarenta y cinco hermanos, hasta tocar alguna playa de Almería. Sus tres primeras noches europeas las pasó en el bochorno de los calabozos de una comisaría. Las autoridades renunciaron a expulsarlo

enseguida por culpa de esa extraña y arbitraria comodidad administrativa de no querer cumplir siempre con la ley. Fue más fácil para la policía subirlo a un autobús y enviarlo a ciegas hasta Barcelona. Allí, a pie de calle, encontró a algunos ángeles samaritanos llamados María, Anna, Ignasi o Miguel. Sin decir nada, estos y otros muchos le mostraron lo que andaba buscando desde que salió de Conakry. Algo así como aquello que los más ancianos llamaban *derechos* o, también, lugares en los que sentirse seguro y confortado: pidió asilo, vivió en una comunidad de familias, abierta y alegre aunque caótica; trabajó por horas en una imprenta, aprendió a cocinar *à la catalane* y a hablar con cierta soltura en sus nuevas lenguas.

Un año después del desierto y la patera, Mamadou pensaba que su vida merecía la pena.

* * * * *

La parábola habla de la historia de un hombre que, en el fondo, viaja largamente a través de un desierto en busca

de algo que no se dice, que se muestra, se reconoce, se construye, se defiende: derechos. Mamadou intuye que los derechos humanos deben de estar en algún lugar, o más bien *son* algún lugar, pero que, para él, no estaban claramente en su país natal. Él sale de su tierra para encontrarlos, para llegar allí donde ya *son* de alguna manera. Pero ni su camino es solitario ni allí donde encuentra algo así como los llamados *derechos* estos llegan solos o perfectos, como por arte de magia: hay muchas personas que son cómplices para que la consecución de una vida más digna para Mamadou se haga realidad. La de Mamadou es también una tarea colectiva y política. Por eso mismo, también paulatina, gradual, laboriosa a menudo.

De este viaje individual pero colectivo, de este salir de un lugar sin derechos hacia otro con derechos, trata el presente trabajo. De un viaje en marcha a ese eutópico¹ país «seguro y confortante». De un viaje hacia el lugar de la posible resurrección de los derechos humanos. El recorrido sigue con más interpelaciones.

1. PASIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Seguramente, el Mamadou de la parábola se preguntó: «¿Y dónde están los derechos?». El lugar de los derechos es un lugar simbólico, un espacio que, como dice Pepe Laguna, es «toda construcción social que reconoce, acoge y posibilita el desarrollo de identidades individuales y colectivas».² Antes, Hannah Arendt había descrito esa especie de cartografía de los derechos humanos cuando afirmó que la privación fundamental de estos se manifiesta primero y sobre todo «en la privación de un lugar en el mundo en que se haga significativas a las opiniones y efectivas a las acciones».³ Así que, negar de cualquier forma ese lugar en el mundo que reconoce las opiniones e identidades y permite las acciones es lo mismo que privar de los derechos humanos.

En resumen, los derechos humanos se entienden como un lugar fundamental de reconocimiento, reconocimiento sinónimo de apreciación social, entendida esta, a su vez, de dos maneras: por un lado, como reconocimiento de identidad («tú eres, vosotros sois») y, por otro, como un reconocimiento político y jurídico («tú estás, vosotros estáis entre nosotros»).

Por ejemplo, en el análisis histórico del movimiento obrero durante los siglos XIX y XX se identifican elementos de ese doble reconocimiento. El movi-

miento obrero luchaba en gran medida para conseguir el reconocimiento de sus valores como integrantes o, al menos, parte reconocible de las tradiciones y las formas de vida propias dentro del programa capitalista de valores.

En la pasión de los derechos humanos, se conjuga el contrario del reconocimiento, que es el menosprecio, que, según el filósofo Axel Honneth, se expresa de tres formas: la primera es el maltrato o la humillación físicos y morales, la segunda es la privación de los derechos y la exclusión social, la

tercera es la degradación del valor social de las formas de autorrealización. En otras palabras, las tres formas de reconocimiento son el amor, el derecho y la solidaridad. Y son las condiciones que permiten relaciones donde los humanos puedan ver garantizadas su dignidad o su integridad.

En la parábola del viaje de Mamadou Bah, el lugar en que se construyen sus derechos es un espacio habitable, para él y para todos aquellos que se han cruzado con él en algún momento. Es el lugar donde se encuentra el reconocimiento a su dignidad, donde Mamadou y los otros encuentran aprecio social.

La parábola del hombre que atraviesa el desierto es un símbolo tejido con retales de vidas, de tantos *mamadous* que atraviesan los desiertos sin derechos y con demasiado sufrimiento. La parábola es un sencillo ejemplo de la pasión actual de los derechos humanos.

1.1. Modos de decir el sufrimiento humano

No se puede decir algo comprensible de los derechos humanos sin decir el sufrimiento de los seres humanos. El sufrimiento humano parece que debe ser el lugar a partir del cual sean creíbles los derechos humanos. Así lo expresa el inicio del poema de Blas de Otero:

Quiero encontrar, ando buscando la
[causa del sufrimiento.
La causa a secas del sufrimiento a veces
mojado en sangre, en lágrimas, y en seco
muchas más. La causa de las causas de
[las cosas
horribles que nos pasan a los hombres.

El sufrimiento es una verdadera pandemia. El significado etimológico de la expresión griega ‘*pandèmia*’ significa ‘la totalidad del pueblo’. Todas las personas de una comunidad. Por eso, una pandemia afecta o puede afectar a cualquier persona. Así, pasa con el sufrimiento.

Y como las «razones que puede tener un hombre para abominar de otro [...] son infinitas»,⁴ también se han multiplicado enormemente las formas de identificar el sufrimiento humano. Y eso, solo si se piensa en el tiempo desde que se proclamaron jurídicamente los derechos humanos. En el diagnóstico de la pasión de los derechos humanos resulta extrañamente evocador y sugerente cómo denominamos a los *sufrientes* humanos.

En este diagnóstico influyen autores y autoras que narran la pérdida incluso del «derecho a tener derechos»,⁵ que reducen la vida humana a «nuda vida»⁶ sin que sea el ser humano, no ya dueño o propietario, sino ni siquiera usufructuario de la propia vida; que describen la vida humana como un conjunto de «vidas desperdiciadas»⁷ o parte de la «cultura del descarte y de la economía que mata».⁸ El discurso de los derechos humanos no puede ser indiferente a la «desciudadanización» y el «precariado»,⁹ indiferente a aquellos por quienes «no vale la pena llorar»;¹⁰ seres humanos y tierras enteras «expulsadas del sistema económico»,¹¹ convertidos en «negros»¹² tengan el color de piel que tengan, capaces de «despreciarse a sí mismos por falta de reconocimiento y justicia».¹³

Los derechos humanos se encuentran atrapados en la hipocresía de la Unión Europea que, junto a los Esta-

dos Unidos y los nuevos populismos de extrema derecha, promueve más que nunca una *securitización* del mundo. Continúa buscando la imposición de una racionalidad neoliberal basada en la competitividad y el emprendimiento individualistas. La racionalidad neoliberal ha convertido la razón de los derechos humanos en «razón indolente»¹⁴ que hace a unos *inhumanos*, mientras que a otros los hace «infrahumanos»,¹⁵ que reproduce una *necropolítica*, un poder que tiene la «capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir».¹⁶

Paulo Freire hablaba de «lo inédito viable», que bien podría ser un inicio para responder a todas estas interpelaciones.

1.2. Respuestas inéditas y viables

Lo inédito se remite a lo que, siendo en potencia es todavía desconocido en acto, no se ha realizado aún en toda su potencialidad. Las respuestas las buscamos desde nuestra propia situación *epistémica*. O sea, desde nuestro propio lugar de conocimiento. Y ya se ha dicho que ese lugar propio de conocer que se propone aquí es el de las vidas de los sufrientes de este mundo.

Así que lo *inédito* es que nuestra situación reivindique la pluralidad de *epistemes* o de saberes: saberes del Sur geográfico y del Sur socioeconómico, saberes contrahegemónicos, saberes de las mujeres, saberes de los pobres y saberes ecológicos integrales.

Lo inédito es que entendamos la formulación de los derechos humanos como formas de «enderezar el fuste torcido de la humanidad»,¹⁷ que con-

cilie las diversas formas de ejercer la libertad y fomente la construcción de modos de deliberar, tomar decisiones y hacer las paces desde los distintos saberes, culturas y creencias.

Desde esos saberes, habría que considerar los análisis que explican los derechos humanos como instrumentos de colonización. Y son precisamente estos saberes del Sur, contrahegemónicos, los de las mujeres,¹⁸ los de los pobres¹⁹ y el saber ecológico-integral²⁰ los que han irrumpido en la posible resurrección de los derechos humanos.

Como se puede intuir, esta tarea es considerable y no se aborda ahora en su totalidad. Para empezar a entrar en materia, interesa mirar de frente la cuestión que se aborda a continuación.

1.3. Derechos humanos y justicia

¿Tienen relación los derechos humanos y la justicia? Esta pregunta sirve para pensar en la finalidad de los derechos humanos. Seguramente, muchas personas estarán de acuerdo en que *algún* tipo de relación debe de existir entre la justicia y los derechos humanos.

Aristóteles se planteó una pregunta previa: ¿qué relación hay entre el derecho (a secas) y la justicia? Él nos viene a mostrar que el objeto del derecho es la justicia. Que el derecho «dice» lo justo, lo ajustado entre el exceso y el defecto, la justa medida entre dos cosas. Para Aristóteles, la sabiduría que lleva a cabo esta relación es la política, cuya herramienta primordial de acción es, precisamente, el derecho. Así que, por ahora, se puede acordar que el derecho y la justicia se vinculan en una relación de servicio y finalidad. Y que la

existencia moderna de los derechos humanos tiene una evidente implicación con un ideal de justicia al cual sirve.

Siglos más tarde, Immanuel Kant ofrece una nueva dimensión de esta relación entre derecho y justicia. Kant añade el modo de vinculación entre derecho y justicia. Él aloja el derecho en el espacio de la acción libre. Escribe que una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite a la libertad de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. Por tanto, obrar conforme al derecho es una exigencia de nuestra libertad. Con esta sencilla afirmación, Kant nos dejará la puerta abierta hacia la concepción moderna de los derechos humanos como libertades o derechos de libertad ideológica, de conciencia, de expresión, religiosa.

No tiene ningún secreto afirmar que no se puede comprender el derecho contemporáneo y, con él, el sistema de derechos humanos sin contar con Aristóteles y Kant. De alguna manera u otra, las reflexiones sobre la justicia que impregnan la cultura jurídica actual se pueden reducir a variaciones sobre un mismo tema, ya del filósofo griego, ya del filósofo prusiano. Una de estas variaciones es la del estadounidense John Rawls. En su teoría de la justicia, Rawls afirma que, antes de escoger los principios que deberían regir la sociedad, uno debe primero imaginar esa sociedad desde el punto de vista de alguien que desconoce cuál es su lugar en ella, alguien que no tiene ni idea de cuál es su lugar de nacimiento o estatus, que no sabe con qué capacidades u oportunidades le obsequiará la vida. Luego, debe escoger un mundo en el que, según Rawls, las desigualdades sociales y económicas estén dis-

puestas de tal modo que supongan el mayor beneficio para los menos favorecidos. La mejor fuente de derecho es la ignorancia, o como él dice, decidir con el velo de la ignorancia (*veil of ignorance*). Esta ignorancia proporciona la suficiente neutralidad personal como para que las normas jurídicas produzcan una discriminación positiva hacia los más desfavorecidos.

Otra variación es la de Amartya Sen, filósofo y economista indio. El punto de partida de Sen no es la justicia, sino su contrario: la *injusticia*. Él cree que el ideal de justicia es demasiado inalcanzable, abstracto, porque produce un terrible subjetivismo y numerosas teorías que entorpecen conseguir la justicia. Sen piensa que es un error centrar nuestros esfuerzos en definir, caracterizar, conceptualizar y pretender aplicar una supuesta justicia, porque es una entelequia: no conocemos en la realidad social la justicia realizada, perfecta, de una vez y para siempre. En la práctica, en cambio, sí que tenemos experiencia de la *injusticia*. O más exactamente, de las múltiples, infinitas injusticias que nos asaltan día tras día en el camino. Además, ante la prueba de una injusticia, es mucho más sencillo el consenso entre muchos. Y de lo que también tenemos experiencia es de las múltiples justicias, de que la injusticia concreta es revertida en justicia concreta, en forma de un derecho instaurado, reconocido, garantizado, ejercitado. Y que lo que nos mueve a actuar contra la injusticia no es que sepamos que el mundo no es justo del todo. Lo que, de verdad nos impulsa es que...

[H]ay injusticias claramente remediables en nuestro entorno que quisier-

ramos suprimir [...] Los parisinos no habrían asaltado la Bastilla, Gandhi no habría desafiado al imperio en el que no se ponía el sol y Martin Luther King no habría combatido la supremacía blanca [...] sin su conciencia de que las injusticias manifiestas podían superarse. Ellos no trataban de alcanzar un mundo perfectamente justo (incluso si hubiera un consenso sobre cómo sería ese mundo), sino que querían eliminar injusticias notorias en la medida de sus capacidades.²¹

Ante la injusticia concreta, es más sencillo que todos aquellos que la contemplan lleguen a un acuerdo y proclamen: «No hay derecho». En esta expresión coloquial se encierra una profunda verdad: la injusticia es el lugar del no derecho, sinónimo de *sin derecho*. Con razón, la apabullante multiplicación de las injusticias nos hace afirmar que los derechos humanos quedan inermes; es como si ya no hubiera derechos humanos.

Paradójicamente, contra la injusticia cotidiana, cabe la afirmación, la creación, la defensa de derechos concretos. Esto es, de derechos humanos. Es decir, sacando conclusiones del pensamiento de Sen: el reverso de la injusticia no es la justicia, sino el derecho.

1.4. Redistribución y reconocimiento

Cuando, desde la teoría política, alguien se ha puesto a pensar sobre la justicia social en los últimos veinte años, ha puesto encima de la mesa interesantes debates que también pueden servir ahora. Uno de estos grandes

debates lo protagonizan las filósofas Nancy Fraser y Judith Butler. Fraser propone analizar dos formas de *injusticia* o de *ofensa*, como también las llama. Para ella, existe, por un lado, la injusticia económica y, por otro, la injusticia cultural. Una no se reduce a la otra, pero tampoco son independientes entre sí: ambas pueden convivir en la misma situación de hecho.

La injusticia económica se ha tratado de corregir con redistribución. La injusticia cultural, con reconocimiento. Como se ha dicho, hay comunidades que sufren ambas injusticias. En el análisis de Fraser, las comunidades basadas en el género y las basadas en la raza. Estas exigen tanto redistribución como reconocimiento. Judith Butler, por su parte, participa activa y críticamente en el debate añadiendo que la injusticia cultural se explica en la crítica a los sistemas de producción económica y de reproducción humana, y que, por ello, no solamente requieren reconocimiento, sino también redistribución.

La desigualdad en la distribución de recursos básicos, de servicios públicos como la sanidad universal o de una parte justa de los recursos actualmente se relaciona con la falta de reconocimiento. Esta se refiere a no ver reconocido el propia condición de interlocutora plena en la interacción social y ver impedida la participación en igualdad de condiciones en la vida social. Cuando la falta de reconocimiento se institucionaliza a través de patrones culturales o de normas jurídicas, entonces la injusticia cultural es real, material, económica.

Pero esto no siempre se ha visto así: la desigualdad de distribución

se ha abordado históricamente de un modo independiente a la falta de reconocimiento. La redistribución, por otro lado, se ha entendido como la superación de la desigualdad y, por tanto, la solución a las diferencias entre individuos y colectivos, las diferencias entre clases, en términos marxistas. El reconocimiento, en cambio, se ha entendido como la garantía de la diferenciación de grupo, la necesidad de afirmar el multiculturalismo. Esta discrepancia, de algún modo, ha contaminado el origen y el desarrollo histórico de los derechos humanos y de las sucesivas generaciones en que se han expresado.

Por lo que respecta a los derechos humanos, desde el mismo texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) en 1948, Susan George también afirma que se prestó más atención a las decisiones de la sociedad respecto a la «distribución justa de las ventajas materiales y no materiales».²² Redistribución económica (de las ventajas materiales) y reconocimiento cultural e identitario (de las ventajas no materiales) para sustentar el sistema de los derechos humanos.

1.5. Las características de los derechos humanos

Se ha dicho muchas veces que los derechos humanos fueron proclamados «universales» e «inherentes» a toda persona, es decir, que están «incluidos por defecto» en el hecho de ser persona. De manera más formal, se dice que son universales e inherentes porque están arraigados en la dignidad común a todo ser humano, y alcanzan a todos y cada uno de los seres humanos. Los

derechos humanos descansan en una condición esencial de dignidad que les da sentido.

Los derechos humanos fueron proclamados en solemnes declaraciones, tratados y convenios internacionales. Se dice en ellos que son también «irrenunciables, inalienables e imprescriptibles». Irrenunciables porque no dependen de la voluntad; el sujeto titular de los derechos no tiene capacidad de disponer sobre esa titularidad: le es, de algún modo, inevitable. Los derechos están fuera del ámbito de la voluntad, por eso se proclaman también inalienables: no pueden cederse o transmitirse a otros sujetos. Inalienables porque no pueden ser arrebatados por nadie, tampoco por el Estado ni por el derecho del Estado. Imprescriptibles porque el transcurso del tiempo no los invalida, los derechos humanos no caducan. Los derechos humanos son intemporales.

Estas características de los derechos humanos –universalidad, inherencia, irrenunciabilidad, inalienabilidad e imprescriptibilidad– son el *humus* de la tierra en que fueron sembrados.

Además, las características de los derechos humanos se definieron para sujetos individuales. Por eso, la dignidad no fue comprendida desde el principio como dignidad también colectiva, sino como dignidad individual. Eso sí, a la larga, común e igual en todos los seres humanos.

Los derechos humanos fueron derechos basados en una radical igualdad compartida: todos somos humanos. Y, como lúcidamente enseñó a Mamadou en Conakry el profesor de Matemáticas, cuando la desigualdad aparece, hay menosprecio de la dignidad y quedan dañados severamente.

1.6. Las generaciones de derechos humanos

Los ideales de la Revolución francesa están en el origen de la idea de sistematizar los derechos humanos en forma de generaciones. *Liberté, égalité, fraternité* inspiraron las tres generaciones que reconocemos en la actualidad.

La primera generación es la de los derechos humanos civiles y políticos, la que podríamos identificar con la *liberté* individual, aquella «del hombre y del ciudadano» de las declaraciones históricas iniciales. Son los derechos de libertad, de garantía y de participación política: la libertad de pensamiento o de conciencia, la libertad de expresión, la libertad religiosa, el derecho a la vida, a la integridad moral y física, al honor y a la intimidad, a la igualdad ante la ley, el derecho de acceso a la justicia,²³ el derecho de sufragio, los derechos de reunión, de asociación y de manifestación. Entre todas las libertades y derechos civiles y políticos, solamente hay una prohibición taxativa, un derecho humano formulado en negativo y de forma absoluta: nada menos que la prohibición de la tortura.

La segunda generación es la de los derechos humanos económicos, sociales y culturales, la identificada con la *égalité*. Ejemplos de estos derechos incluyen los derechos de protección a la familia, la maternidad, la infancia o la salud, el derecho a una educación adecuada, a la cultura, al trabajo digno, a la alimentación, a una vivienda digna, los derechos de sindicación y huelga, y el derecho a la seguridad social.

La tercera generación es la de los derechos humanos de la *fraternité*, que actualmente llamaríamos de «solida-

ridad», derechos humanos colectivos o que defienden intereses «difusos» (los derechos de las minorías, de los consumidores y usuarios, del medio ambiente, de la paz, del patrimonio común de la humanidad), denominados así porque los sujetos titulares de estos derechos no están claramente identificados, con nombres y apellidos, como sí ocurre en los otros clásicos derechos individuales. Otros ejemplos de estos derechos son el derecho a la autodeterminación de los pueblos, a la independencia económica y política, a la identidad nacional y cultural, a la soberanía alimentaria y productiva, y al desarrollo para una vida digna.

Finalmente, no está de más mencionar que se habla de una cuarta generación de derechos humanos, que incluiría derechos tales como la protección frente al uso de la tecnología, la intimidad en internet o el derecho al olvido —que se eliminan datos y referencias personales que circulan libremente por el ciberespacio—, derechos a la protección del genoma humano y de la información genética individual, y los derechos ecológicos, que pretenden salvaguardar la biosfera y no solo a la humanidad.

1.7. Derechos humanos y olvido

Hay una curiosa dinámica interna en la generación de los derechos humanos. Cada generación ha tratado de reconocer los derechos de quienes fueron invisibilizados u olvidados en la generación anterior. Quizá se trate de mala conciencia. En la primera generación de derechos humanos, quedaron fuera de ser valorados jurídicamente el traba-

jo y los esfuerzos de quienes protegen, cuidan, trabajan, aprenden, educan. En la segunda generación, quedaron fuera las minorías étnicas, de género, culturales, nacionales.

Los derechos humanos se definen históricamente por el olvido voluntario de aquellas personas que no ven reconocidos sus derechos. Un ejemplo gráfico tiene que ver con la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados, adoptada en Ginebra (Suiza), el 28 de julio de 1951.

Si rescatamos de internet o de una enciclopedia la foto del acto de firma de la Convención, podemos apreciar que los firmantes son varones adultos, de raza europea caucásica, uniformemente vestidos. Hay que fijarse unos segundos para distinguir la presencia de dos mujeres que, una sentada a la mesa y otra en pie, en segundo plano, contemplan lo que sucede.

En 1951, muchas de las personas refugiadas en el mundo eran europeas, es cierto. Pero también es cierto que los procesos de descolonización a partir de la Segunda Guerra Mundial también provocaron grandes movimientos de personas en Asia y África, de los que apenas se encuentra reflejo en la definición del derecho de asilo. Por ejemplo, la independencia de la India, en 1947, provocó una crisis de desplazamientos forzosos entre los nuevos Estados de India y de Pakistán, y entre sus diferentes regiones sometidas a disputas religiosas y territoriales, crisis que nunca se cita al hilo del asunto de la aprobación, cuatro años más tarde, de la Convención de Ginebra para los refugiados. Las cuestiones de género o de identidad sexual tampoco eran relevantes en 1951 como para merecer la protección de la Convención.

La reparación del olvido en la historia de los derechos humanos se hace de manera paulatina, pero sobre todo de modo parcial e incompleto. Siguiendo con el ejemplo del derecho de asilo y refugio, solamente a partir de 1967 se levantó la restricción geográfica europea de la Convención y solo en los años ochenta se introdujeron, por obra de la interpretación de la Convención que hacen las sentencias del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, la identidad sexual y el género como causas de protección internacional.

Y solamente entrado nuestro siglo, la Convención de la Unión Africana para la protección y la asistencia de los desplazados internos en África, adoptada en Kampala (Uganda) el 22 de octubre de 2009, reconoce que las personas víctimas de «evacuaciones forzadas en casos de desastres naturales o producidos por el ser humano» merecen el estatuto de protección. En los trabajos preparatorios de la Unión Africana se descubre que la Convención se refiere a estos desplazamientos forzados, entre otras causas, por las consecuencias del cambio climático. Por primera vez se reconoce un grado de protección que va más allá de la persecución étnica, religiosa, ideológica o política. Ir más allá de las estrecheces sobre el refugio y el asilo de la Convención de Ginebra de 1951: esa es la enorme lección africana de Kampala para todo el mundo.

Sin embargo, quedan aún en el olvido muchos otros derechos humanos.

1.8. La economía y la cultura de los derechos humanos

La injusticia de distribución de derechos entre las diversas clases sociales

se pretendió resolver con la universalización igualitaria de los derechos. Es decir, con una redistribución del capital simbólico que significaban los derechos humanos. Simbólico porque se enraizaba en la dignidad inherente de toda persona. Esta tarea la llevaron a cabo el Estado del bienestar y la Organización de las Naciones Unidas. El resultado fue la primera generación de derechos humanos: el reparto superficial de los derechos existentes entre los grupos y clases existentes.

Los mismos Estados y la ONU pretendieron resolver la injusticia del reconocimiento de derechos con el multiculturalismo. El resultado fue la segunda generación de derechos humanos: el reparto superficial de respeto entre las identidades diferenciadas en los grupos existentes.

La historia del proceso de aprobación y entrada en vigor de los instrumentos fundamentales de derechos humanos de la ONU puede ayudar a entender mejor por qué los dos repartos de redistribución y reconocimiento de los derechos fueron solo superficiales.

El 10 de diciembre de 1948 la Asamblea de las Naciones Unidas adoptó la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), cuyo borrador se elaboró sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo, en un momento en que comenzaba la Guerra Fría, el periodo de enfrentamientos entre los Estados del bloque comunista controlado por la URSS y los Estados occidentales liderados por los EE. UU.

El tratado internacional que debía convertir en norma jurídica la mera declaración muy pronto resultó imposible que fuera aprobado. En 1952, la Asam-

blea General decidió dividir el proyecto en dos tratados independientes que permitieran a los bloques enfrentados priorizar unos derechos sobre otros. Mientras los países occidentales ponían el énfasis en los derechos civiles y políticos, y evitaban compromisos de relieve respecto de los derechos sociales, los países del Este defendían la prioridad de los derechos económicos, sociales y culturales, posponiendo compromisos en el cumplimiento de los derechos civiles y políticos.

En 1966, dieciocho años después de la DUDH, se pudieron aprobar ambos pactos internacionales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. Pero estos dos pactos solamente entraron en vigor diez años más tarde, en enero y marzo de 1976, respectivamente.

Así pues, hasta casi treinta años después de la DUDH no hubo normas jurídicas internacionales en vigor que reconocieran ni garantizaran los derechos humanos. Hasta ese punto influyó la Guerra Fría y condicionó el resultado de los pactos: fueron fruto de la lucha pragmática y política de poderes e influencias en un mundo bipolar después de tres décadas de duras negociaciones. Más aún, si se observa la historia de los derechos humanos en el periodo de posguerra, es fácil concluir que las políticas de derechos humanos han estado, en conjunto, al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los Estados capitalistas hegemónicos. Algo más bien alejado de la imagen humanista, optimista y casi bucólica que tienen los derechos humanos entre la opinión pública.

2. MUERTE DE LOS DERECHOS HUMANOS

Pero lo que parece indiscutible es que la redistribución de los derechos no es universal. Los derechos humanos tampoco son universales. Los académicos de Derecho Internacional Público defienden que sí lo son: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) han alcanzado y superado la cifra de 160 Estados Parte y se han convertido, por tanto, en universales.

Mamadou clama que no es así. Los sufrientes del mundo claman que eso es mentira. Primero, por una cuestión de hecho: los derechos humanos no se aplican de forma universal. Si así fuera, también se habrían aplicado extensamente en la Guinea natal de Mamadou. Segundo, por su conceptualización: los actuales derechos humanos, como mucho, son una «modalidad de localismo globalizado». Tal y como han sido concebidos, los derechos humanos son un instrumento para que Occidente conquiste el mundo, y se formulan en contra de «cualquier concepción alternativa de la dignidad humana que esté socialmente aceptada» en otra parte diferente de Occidente.²⁴

Occidente no ha jugado limpio con el resto del mundo y ha traicionado el principio de buena fe. Ha despreciado lo que las otras partes del mundo podrían pensar. Los artífices de las políticas de derechos humanos han pisoteado aquello que el padre del capitalismo moderno, Adam Smith, escribió en un libro titulado *La teoría de los sentimientos morales*. En él, Smith desarrolla la noción de lo que denomina *fellow-feeling* (simpatía, conmiseración), que es, básicamente, el instinto humano hacia la imparcialidad y la justicia. Adam Smith cree que todos nos abstenemos de ciertas acciones porque nos importa mucho «la buena opinión» de los demás; respetamos a

aquellos que Smith denomina *espectadores*, quienes observan, o podrían observar, nuestro comportamiento. He aquí un breve fragmento de esta obra:

En la carrera hacia la riqueza, los honores y las promociones, [un hombre] podrá correr con todas sus fuerzas, forzando cada nervio y cada músculo para dejar atrás a todos sus rivales. Pero si empuja o derriba a alguno, la indulgencia de los espectadores se esfuma. Se trata de una violación del juego limpio, que no podrán aceptar.

Seguramente, la «buena opinión» de los demás no ha supuesto un obstáculo a la lucha occidental por la hegemonía global de los derechos humanos.

A los derechos humanos les pasa como al derecho moderno desde el siglo XVIII: lo que no era derecho estatal científico y positivo, no era derecho; lo que no son derechos humanos en la concepción occidental, no son derechos humanos.

En realidad, plantearse la cuestión de la universalidad de los derechos humanos ya es una cuestión cultural occidental. Solamente el pensamiento occidental necesita confirmar o demostrar que los derechos humanos son universales. Ninguna otra cultura presente en el planeta siente esa irresistible tendencia a reivindicar que su pensamiento es universal. Esta tendencia, que es pueril y narcisista, se muestra no solo respecto a este tema. Es llamativo que la literatura, la pintura, la arquitectura, la música e, incluso, la ciencia y la economía occidentales sean universales. Si buscan modelos universales, encuéntrenlos en las obras de Shakespeare, Cervantes, Fidias, Mi-

guel Ángel, Mozart, Newton, Galileo o Keynes.

El canon occidental no solamente se ha impuesto jurídicamente a través de los derechos humanos.

Los derechos humanos modernos son conceptualmente occidentales, pero también son coloniales, imperialistas en lo cultural, y han forzado el desperdicio de la experiencia del mundo no occidental. Han sido «epistemicidas», como escribe Boaventura de Sousa Santos. En el mundo de los derechos humanos también subyace el mundo de la modernidad con estructura caníbal, descrita por Achille Mbembe. La idea dominante de los derechos humanos, que ha sido y es la que exporta Occidente, ha devorado los otros modos de pensar y de decir la justicia y los derechos de otros lugares del planeta.

Si, finalmente, los derechos humanos no son universales, si simplemente son un localismo occidental, ¿qué consecuencias tiene esta afirmación? Pues que los derechos humanos resguardan y protegen solamente a algunos seres humanos y no a todos; que se diluyen como azucarillos en situaciones palmarias de desigualdad; que agonizan en la irrelevancia cuando se trata de revertir las injusticias.

En sus comentarios al concepto de *ciudadanía*, como pertenencia a una determinada comunidad política estatal, el jurista Luigi Ferrajoli cita las contradicciones del primer derecho internacional de los derechos humanos, el llamado *ius gentium* o «derecho de gentes». Ya desde el siglo XVI, durante la conquista castellana de América, los derechos «fueron proclamados como iguales y universales en abstracto aun cuando eran concretamente desigua-

les y asimétricos en la práctica, por ser inimaginable la emigración de los indios hacia Occidente, y servían para legitimar la ocupación colonial y la guerra de conquista [...]. Hoy la situación se ha invertido. La reciprocidad y la universalidad de aquellos derechos han sido negadas. Los derechos se han convertido en derechos de ciudadanía, exclusivos y privilegiados, a partir del momento en que se trató de tomarlos en serio y de pagar su coste». ²⁵

La constatación con que iniciaba este trabajo era que los derechos humanos han dejado de ser un lugar seguro, han perdido su estatuto de referencia en la defensa de la vida humana. En definitiva, que los derechos humanos han muerto en larga agonía.

Ahora se puede afirmar también que durante su desarrollo histórico y su sostenimiento, los derechos humanos han hecho perecer saberes y poderes que a sus ojos eran incompatibles con la racionalidad de la dignidad concebida en Occidente. Se puede afirmar que los derechos humanos han matado o abortado otras formas de conocimiento, otras epistemologías sobre lo humano. ²⁶

2.1. Des-pensar el derecho y los derechos humanos

Recapitulando hasta ahora: el sufrimiento de los débiles y sus saberes interpela a los derechos humanos. Una constatación radica en el hecho de que la pasión de los redundantes, de los excluidos, es la pasión de los derechos humanos. ¿De qué manera la crisis económica y social afecta a los derechos humanos? ¿Cómo esas crisis redefinen

a quienes gozan de ellos y a quienes aspiran a ellos? ¿Cómo recuperar los derechos humanos como propuesta y reivindicación, y no solamente como imposición pretendidamente universal? ¿Cómo articularlos políticamente y de manera viable?

Para ello, hay que descolonizar el diagnóstico de las crisis y no verlas solo desde sus consecuencias para la parte enriquecida del mundo, ni cayendo en la trampa de que la riqueza de unos pocos va a beneficiar a todos. Contra esta falacia alerta Zygmunt Bauman al analizar la desigualdad en nuestro mundo: no es que los ricos sean más ricos y los pobres más pobres, sino que los ricos lo son más porque son ricos y los pobres lo son más porque son pobres.

Las diferencias que se dan en la desigualdad son semejantes a las diferencias en los derechos humanos: unos pocos disfrutamos de todos los derechos y casi todos adolecen de ellos. Que la desigualdad es la piedra de toque de los derechos humanos lo expresa de forma cruda Daniel Dorling, profesor de Geografía Humana en la Universidad de Sheffield:

La décima parte más pobre de la población mundial pasa hambre de forma habitual; la décima parte más rica no es capaz de recordar algún periodo en la historia de su familia en la que hayan pasado hambre. La décima parte más pobre muy pocas veces puede proporcionar la educación más básica a sus hijos; la décima parte más rica se preocupa por pagar matrículas de escuelas suficientemente caras para asegurarse de que sus hijos sólo alternen con sus llamados «iguales» y «superiores»,

porque tienen miedo de que sus hijos se mezclen con otros niños. La décima parte más pobre casi siempre vive en lugares donde no hay seguridad social, ni seguro de desempleo; la décima parte más rica no es capaz de imaginarse a sí misma ni siquiera teniendo que intentar vivir sin esas ayudas. La décima parte más pobre sólo puede conseguir un trabajo como empleado en la ciudad, o bien es campesina de áreas rurales; la décima parte más rica no puede imaginarse no ganando un elevado salario mensual. Por encima de ellos (la franja más rica de esa décima parte), los más ricos no pueden imaginarse viviendo de un salario en vez de las rentas procedentes de los intereses que genera su riqueza.²⁷

El abismo creciente entre las poblaciones con todos los derechos y aquellas con pocos derechos o directamente sin derechos es una realidad de dos mundos ajenos, con apenas lugares sociales de encuentro o comunicación.

El *des-pensar* el derecho se plantea para articular políticamente y de manera viable nuevas agendas. *Des-pensar* es una tarea compleja: implica una deconstrucción total del derecho, pero no es nihilista ni pretende destruir todo el derecho. Implica también una reconstrucción discontinua, aunque no arbitraria. *Des-pensar* trata de problematizar lo dado por supuesto. Es muy probable que este movimiento del *des-pensar* ayude a la resurrección de los derechos humanos, en forma de otros derechos más humanizados y más abiertos.

El ejercicio de *des-pensar* los derechos humanos es «tomarse en serio los derechos», como dice Luigi Ferrajoli, lo que equivale a reconocer su carác-

ter supraestatal y cosmopolita, panhumano, garantizarlos no solo dentro sino también fuera y contra todos los Estados, y así «poner fin a este gran *apartheid* que excluye de su disfrute a la mayoría del género humano».

Para tratar de responder a la cuestión del *des-pensar*, se presentan los siguientes apartados.

2.1.1. La transición paradigmática

La Gran Transformación provocada por el liberalismo económico y descrita magistralmente por Karl Polanyi pasó por la Gran Depresión de los años treinta del siglo XX y, desde la Gran Recesión de 2008, se está convirtiendo en la Gran Involución para las clases subalternas. Parece, por lo que se ha dicho hasta ahora, que ya nos encontramos en la época en que hemos llegado a permitir

que el mecanismo del mercado dirija por su propia cuenta y decida la suerte de los seres humanos y de su medio natural, e incluso que de hecho decida acerca del nivel y la utilización del poder adquisitivo, conduce necesariamente a la destrucción de la sociedad [...]. Desprovistos de la protectora cobertura de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían, al ser abandonados en la sociedad: morirían convirtiéndose en víctimas de una desorganización social aguda.²⁸

En este contexto, puede afirmarse que nos encontramos en una *transición paradigmática*, en un cambio entre un paradigma anterior hacia otro paradigma posterior. Esta expresión es recurrente en la obra de Boaventura de

Sousa Santos y recuerda la cuestión que el centro de estudios Cristianisme i Justícia planteó hace un tiempo: ¿Época de cambios o cambio de época?²⁹ En el marco de esta transición paradigmática, el tránsito es hacia un cambio de época, por supuesto. Pero con matices. En primer lugar, el cambio epocal se está produciendo hoy, ahora, se ha iniciado, pero no ha culminado. Hemos empezado a dejar atrás la época anterior y solamente hemos empezado a transitar el camino hacia la nueva época. En eso está la transición, en el «todavía no como el nuevo paradigma, pero ya no enteramente como el viejo paradigma». Este momento transicional es tan genuino que permite tanto a unos afirmar que el paradigma anterior todavía tiene algo que decir como a otros afirmar que el paradigma que adviene ya está aquí con nosotros. Aunque no llega a ser ni una cosa ni otra: ambas se encuentran a la vez y ninguna del todo.

Y, ¿cuál es el paradigma del que venimos o en el que todavía estamos? Es el paradigma de la modernidad occidental. En él pasamos incesantemente *hacia* y *en* la transición paradigmática.

Un trayecto por el actual paradigma ayudará a contextualizar histórica y conceptualmente la afirmación de la muerte de los derechos humanos.

2.1.2. *La modernidad occidental*

La modernidad occidental desplegó históricamente un proyecto de transformación muy ambicioso. Para algunos, la modernidad está agotada y sus promesas han sido traicionadas irremisiblemente. Para otros, todavía el proyecto de la modernidad occidental puede dar más de sí, esto es, todavía

pueden desplegarse más sus promesas aún no cumplidas.

Pero ¿en qué consistía el proyecto de la modernidad? Resumiendo mucho, la modernidad planteaba una tensión constructiva entre regulación y emancipación. Un equilibrio entre orden y caos, y solidaridad y libertad. Para construir y mantener esta tensión, inestable y siempre precaria, la modernidad se sostenía en dos pilares: la ciencia y el derecho.

2.1.3. *La ciencia moderna*

Hannah Arendt en *La Condición humana* escribe bellamente sobre la ciencia, como pilar epistemológico y paradigmático de la modernidad. La característica de la ciencia moderna es la conversión del mundo al lenguaje matemático. O sea, la ciencia moderna trata de traducir los fenómenos del mundo a las matemáticas, para hacerlos comprensibles, para predecirlos, para dominarlos. Esta *reductio scientiae ad mathematicam* de la modernidad, provocó que

la alienación de la Tierra pasó a ser, y sigue siéndolo, la marca de contraste de la ciencia moderna. [...] Las matemáticas modernas liberaron al hombre de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud. [...] Hemos llegado a vivir en un mundo determinado enteramente por una ciencia y una tecnología.³⁰

La ciencia moderna reduce la experiencia del mundo al cálculo. Así la simplifica y puede manejarla. Explicar el mundo de forma racional, calcula-

da, es el gran servicio de la ciencia a la modernidad occidental. Así, el lenguaje científico, es decir, las matemáticas, hacen manejable, predecible y dominable el mundo. La promesa de la ciencia moderna fue liberar a la humanidad de la superstición, de la ignorancia, de la incertidumbre, del dolor, de la enfermedad, incluso de la decrepitud y de la muerte.

2.2. El derecho moderno

Históricamente, el paradigma moderno se concibió en una tensión dialéctica entre orden (la tensión regulatoria, la «determinación del mundo» de Arendt) y solidaridad (la tensión emancipatoria, la «liberación de los grilletes» de Arendt). La situación jurídica en la Europa del siglo XIII estaba caracterizada por la fragmentación, la complejidad, el caos y la arbitrariedad de las reglas y ordenamientos jurídicos. En ese siglo, el redescubrimiento del antiguo derecho romano, que durante siglos había quedado olvidado, supuso contar con un único cuerpo de leyes y textos, así como con un lenguaje y método comunes. Esto supuso una regulación social que no perdía de vista los objetivos emancipadores. El derecho romano aportó una combinación de autoridad, de razón y de ética. La revolución del derecho romano en Europa supuso, en fin, la juridización de la resolución de los conflictos y la centralidad de la argumentación jurídica.

Así como la ciencia moderna actuó sobre los fenómenos naturales, el derecho moderno actuó sobre los fenómenos sociales: tradujo a un lenguaje común (el de la argumentación jurídica)

que hizo comprensibles, manejables y dominables los conflictos interpersonales, sociales, internacionales. Esta traducción es la juridización, que llevaban a cabo emprendedores racionales, los juristas, eruditos del derecho. Autónomos y libres en la exégesis e interpretación de los textos romanos, eran jueces, abogados, diplomáticos, notarios, consejeros, cortesanos. Eran los mediadores entre los conflictos y su solución. Mediadores entre el derecho y la realidad de la sociedad, como los científicos eran mediadores entre las matemáticas y la realidad de la naturaleza.

La autonomía y la independencia de los juristas respecto de los poderes fácticos envueltos en los conflictos generaban tensiones emancipatorias en el derecho. Por ello, era central la capacidad de argumentación jurídica de los juristas, como expresión de esa libertad.

El derecho moderno proporcionó un cuerpo, un lenguaje y una racionalidad jurídicos, únicos, comunes, que permitían una construcción racional compartida, que unía regulación y emancipación. Una construcción racional aplicada por y para individuos y colectivos libres y autónomos. Así, la promesa del derecho moderno fue liberar a la humanidad de la venganza, de la guerra, de la desigualdad, de la pobreza, de la injusticia.

2.3. El capitalismo

El capitalismo engulló vorazmente la potencia emancipadora del derecho y de la ciencia. Cuando las trayectorias de la modernidad y del capitalismo quedaron superpuestas, la tensión decayó del lado de la regulación, en forma de

buen orden, en contraposición del caos emancipatorio. Al derecho moderno se le otorgó la tarea de construir y asegurar ese buen orden, valiéndose de la racionalidad instrumental de la ciencia moderna. El derecho se hizo científico y fue entonces cuando se hizo estatal: la hegemonía del buen orden sobre el caos necesitaba un Estado moderno, fuerte y basado en el monopolio de la violencia.

La transformación de la ciencia moderna en la racionalidad hegemónica y en la fuerza productiva fundamental, por un lado, y la transformación del derecho moderno en un derecho estatal científico, por otro, son las dos caras del mismo proceso histórico.³¹

La potencia emancipadora del derecho moderno se neutralizó en el siglo XIX, cuando el derecho romano se redujo a un formalismo técnico-racional, cuando la ciencia jurídica se transformó en matemática, universal y universalmente aplicable, cuando la preservación del orden social se convirtió en la verdadera inspiración y fuente del derecho.

Mientras el liberalismo como pensamiento político de la modernidad se mantuvo independiente del capitalismo, en el siglo XVIII fue posible la tensión dialéctica entre regulación y emancipación contenidas en la ciencia y el derecho modernos.

El matrimonio del liberalismo político con el capitalismo económico provocó que el derecho fuera una herramienta necesaria para ejercer la regulación social y permitir la hegemonía del capitalismo como sistema único e incontestable de «orden social». O el

caos social o el capitalismo. La labor del derecho en la modernidad fue hercúlea para ese fin. El Estado procuró monopolizar la producción del derecho, para enfatizar el «orden social» y condenar al «caos» a la regulación y a la emancipación que no provinieran del propio Estado. Para subrayar ese monopolio, el derecho devino ciencia del derecho, que únicamente el Estado podía comprender, manejar y producir.

2.4. Contrato social y derechos humanos

El orden social se formula por la modernidad a través de las teorías del contrato social, el pacto creador del orden y el progreso sociales. En el origen de la modernidad, hay al menos tres definiciones del contrato social. En la primera, el principio que sustenta el orden social es, para Jean-Jacques Rousseau, la comunidad. En la segunda, para Thomas Hobbes, es el Estado. En la tercera, para John Locke, el mercado.

Para Rousseau, el Estado es secundario porque no se distingue de los ciudadanos y privilegia el principio de comunidad. Con *comunidad* se refiere a la comunidad integral que ostenta la soberanía del Estado. Las características de la voluntad general de la comunidad rousseauiana son horizontalidad, solidaridad y transparencia.

Por otro lado, el principio del Estado –de Hobbes– se basa en la paz y la autoridad. Para este pensador, el derecho es fruto de la voluntad del soberano y es instrumental. En el pensamiento de Hobbes, la tensión entre regulación y emancipación se reduce a una tensión entre guerra y paz.

En tercer lugar, John Locke es el lugarteniente del mercado. Su pensamiento puede explicarse como una antítesis del estatalismo hobbesiano: un gobierno es legítimo si y siempre que respete los derechos individuales y los proteja. El derecho es, entonces, la única garantía contra los abusos de poder y la tiranía, y su objetivo inmediato es resolver por medios pacíficos las disputas que conducirían a la guerra. Su objetivo con la paz y el orden es preservar la propiedad, una propiedad ilimitada y legítima, pese a la desigualdad. Y el Estado está obligado a protegerla para legitimarse.

Las tres teorías del contrato social moderno significan el ejercicio de la regulación en nombre de la emancipación, frente a la realidad, desigual e injusta. Más adelante, en el siglo XIX, cuando el capitalismo se identificó con las teorías del contrato social, la tensión regulación-emancipación se sustituyó por la regulación jurídica confiada al Estado. Es decir, el hecho de que el Estado liberal tuviera el monopolio del derecho debía aportar por sí solo la tensión emancipatoria en el sistema. Y esto, evidentemente, era una petición de principio, un espejismo, una utopía.

El contrato social permitía la producción de derecho por el Estado para regular el libre y pacífico acceso al mercado. Las revoluciones burguesas y nacionalistas decimonónicas se limitarían a modificar el contrato social respecto del cambio de manos en que quedaba el gobierno del Estado, esto es, quién controlaría la producción del único derecho legítimo para llevar a cabo la regulación de la comunidad y la emancipación del mercado.

En medio de esta utopía jurídica nacen, padecen y mueren los derechos humanos en los siglos XX y XXI.

2.5. Derechos humanos interculturales y cosmopolitas

Para recuperar las energías emancipatorias de la ciencia y del derecho, hay que des-pensarlos a ambos radicalmente fuera ya del paradigma de la modernidad occidental. No se trata de re-pensar el derecho, desde dentro de la modernidad. Hay que caminar hacia otra concepción de la ciencia y del derecho.

Cuando se propone *des-pensar* el derecho, se habla de asumir que lo otro no estatal también es derecho. En realidad, a pesar de sus esfuerzos, el Estado nunca monopolizó el derecho, aunque persiguió incesantemente ese objetivo. El Estado tampoco se dejó monopolizar por el derecho. Es decir, tampoco aceptó quedar condicionado de forma absoluta por el derecho.

La alternativa al Estado como sujeto creador y garante de los derechos humanos estaba ya presente en 1950. Hannah Arendt escribió que el antisemitismo (no simplemente el odio a los judíos), el imperialismo (no simplemente la conquista) y el totalitarismo (no simplemente la dictadura), uno tras otro, uno más brutalmente que otro,

han demostrado que la dignidad humana precisa de una nueva salvaguardia que sólo puede ser hallada en un nuevo principio político, en una nueva ley en la Tierra, cuya validez debe alcanzar esta vez toda la Humanidad y cuyo poder deberá estar estrictamente limitado,

enraizado y controlado por entidades territoriales nuevamente definidas.³²

Seguir anclando la garantía última de los derechos humanos en los Estados debería ser un error puesto de manifiesto en Europa entre 1919 y 1945. El desprecio por los derechos humanos y el tratamiento de los seres humanos como entes «superfluos» comenzó, para Arendt, cuando millones de seres humanos fueron dejados «sin Estado» y se les negó el «derecho a tener derechos». La apatridia era equivalente a la pérdida de todos los derechos. Los apátridas eran privados no solo de sus derechos de ciudadanía; fueron privados de derechos humanos.

El ejemplo de las personas refugiadas y apátridas en el periodo de entre guerras es el del fracaso de los derechos humanos. El fracaso consistió en que la declaración de los derechos humanos inalienables se refería a un ser humano abstracto que parecía no existir en parte alguna, es decir, que no era nacional de ningún Estado en particular.

En nuestro mundo actual, el de los casi ochenta millones de personas desplazadas forzosamente,³³ resulta irónico que hace ya cien años que la piedra de toque de los derechos humanos la representara las personas refugiadas y las apátridas. Cuando los derechos humanos habían sido definidos como «inalienables» porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos, resultó en realidad que «en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos».³⁴

Los derechos humanos deben independizarse de los Estados, su reconocimiento, protección y garantía han de quedar más acá y más allá de los Estados: esta es la enseñanza de las refugiadas y apátridas.

Sin Estado, la reconstrucción de los derechos humanos puede ser intercultural, para que dejen de ser una especie de «localismo globalizado» europeo y se conviertan en una modalidad de «cosmopolitismo subalterno e insurgente», para que la dirección de la globalización no llegue desde arriba, desde la instancia estatal, sino que salga desde abajo. Y esto puede ser muy inspirador porque significa que los derechos humanos deben ser contrahegemónicos, deben renunciar a buscar el universalismo, deben ser reconceptualizados como interculturales.

Achille Mbembe propone también el crecimiento colectivo en humanidad. Para ello, son condiciones necesarias la restitución, la reparación y la justicia ante tanto epistemicidio cometido en nombre de los derechos humanos. Ya no es simplemente un acto de reconocimiento de la injusticia cultural, sino que, necesariamente, «el pensamiento de lo que está por llegar habrá de ser un pensamiento de la vida, de la reserva de la vida, de lo que debe escapar del sacrificio al capitalismo».³⁵

Los derechos humanos deben ser cosmopolitas, porque corresponden a intereses y expectativas de todos los seres humanos. Los derechos cosmopolitas son diferentes de los universales. Cosmopolitismo habla de ciudadanía en el mundo. Universalidad habla de unidad de la imposición sobre todo. No deben seguir afirmándose universales porque se apliquen sobre todos

los seres humanos, sino que deben ser cosmopolitas porque los seres humanos nos vemos incluidos en ellos.

Deben formar el fundamento y el parámetro de la igualdad jurídica. Son la sustancia de la democracia, cuya forma (republicana, constitucionalista, presidencialista, federal...) se funda,

en cambio, sobre los poderes de la mayoría, que es diferente de los derechos humanos. Que los derechos humanos se funden democráticamente en los poderes de la mayoría es un error. Es exactamente a la inversa: sin derechos humanos interculturales y cosmopolitas no hay democracia.

3. RESURRECCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Se ha dicho más arriba que el sustrato de los derechos humanos se alimenta de la idea de dignidad. En la base de los derechos humanos estaba la creencia en una dignidad común de individuos racionales, libres e iguales. Si se trata ahora de *des-pensar* los derechos humanos en clave cosmopolita e intercultural, debe atenderse a la evidencia de que hay múltiples maneras de entender la dignidad.

3.1. La dignidad

3.1.1 Dignidad como imago Dei

Aunque hay una teología sobre el hombre como imagen de Dios, lo que le confiere a aquel el señorío de la creación, ahora no se hace referencia a ella porque el maximalismo con que se aplicó la modernidad a concebir que «todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos. [...] [Y] que por Dios [el hombre] ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios»³⁶ ha sido un magnífico pretexto

religioso para el desvarío ecológico de la civilización económica capitalista. Se prefiere anotar aquí la propuesta de la teóloga feminista Elizabeth Johnson, para quien las mujeres y los pobres son *imago Dei*, ‘imagen de Dios’ porque ellas y los otros sufrientes del mundo son *hierofanía*, es decir, manifestación de todo lo sagrado que tiene el ser humano. Ante la dignidad sufriente de los últimos, toca descalzarse y prosternarse, como Moisés en el desierto ante la zarza ardiente. Esta sacralidad de la dignidad sufriente es lo que la hace intocable y próxima al misterio, a todo lo sublime y lo venerable.

3.1.2. Dignidad como liberación

La teología de la liberación nos ha enseñado que *liberación* es algo mayor que la mera libertad: una tarea de búsqueda, de preparación. La liberación necesita ser avivada. Y que la liberación eficaz comienza en la historia, es primordialmente real. Y que mientras la libertad es estática y fácil presa de fundamentalismos, la liberación se predica en relación a algo. La teología de la liberación no pretende lograr simplemente personas libres, sino liberadas del hambre, de la explotación, de la enfermedad, de las injusticias, del abuso de poder, de la arbitrariedad, del dolor... Quizá la libertad civil o política llegue después, pero, antes, debe llegar la liberación. De ahí que en este momento previo a los derechos (como la libertad) se descubra la liberación como tarea para la dignidad.

3.1.3. Dignidad como resistencia cultural

La filosofía africana *ubuntu* o la corriente de pensamiento llamada *sumaq kawsay*, inspirada en el indigenismo quechua y aimara de los Andes, son ejemplos de concepciones alternativas de una dignidad resistente.³⁷ El *ubuntu* es originario del sur de África y difunde y promueve la idea de interdependencia entre toda la humanidad. Se ha traducido como «Yo soy porque tú eres». En esta filosofía, la dignidad radica en que se es persona por medio de los otros; la dignidad «se preserva a través del mutuo cuidado, del compartir, de ahí la importancia de la comunidad: de los vivos, de los ancestros y de los que aún no han nacido. Además, el concepto de

vida se amplía al medio ambiente y a su preservación por medio de rituales, observancia de los tabús...».³⁸ El buen vivir (*sumaq kawsay*) podría considerarse una filosofía de vida basada en la armonía con la comunidad, los demás seres vivos y la naturaleza (la *Pachamama*). La dignidad del ser humano es indistinguible de la dignidad de la naturaleza. Por eso, el *sumaq kawsay* propone modos de vida basados en la autosuficiencia económica y la solidaridad ecológica; es decir, consiste en obtener de la naturaleza lo que se necesita y compartir los excedentes cuando los hubiera. La *Pachamama* se entiende holísticamente: su cuidado equivale al cuidado del *ayllu*,³⁹ porque este ya forma parte de aquella. El buen vivir ha sido traducido también a lenguaje jurídico normativo. En el preámbulo de la actual Constitución Política de Ecuador, por ejemplo, se lee: «Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para conseguir el “buen vivir”, el *sumaq kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades». *Ubuntu* y *sumaq kawsay* permiten hablar de ecodignidad, desde la dimensión ecológica de nuestra pertenencia a los ecosistemas del planeta Tierra y reconociendo nuestra dependencia de los bienes y servicios que nos proporciona la biosfera.

La corriente del decrecimiento también puede ser una expresión de la resistencia cultural a la distopía moderna del crecimiento ilimitado o sostenible. Propone una dignidad económica del ser humano contrahegemónica, más allá de la pertenencia a la sociedad-mercado como consumidor o productor.

Los derechos humanos interculturales deben tomar en cuenta dignidades basadas en estas y otras múltiples resistencias culturales para ser verdaderamente cosmopolitas.

3.1.4. Dignidad olvidada de «la carne» y los cuerpos humanos

La idea occidental de una dignidad sobre todo espiritual e incorpórea seguramente proviene de un prejuicio demasiado platónico sobre el pobre valor del cuerpo y de su dignidad. Una teología de la carne como tentación permanente y puerta abierta para el pecado, también ha tenido que ver en ello, de ahí el olvido de la carne y del cuerpo como entes susceptibles de ser despojados de la dignidad humana. No se trata de la consideración del cuerpo humano como objeto de respeto a través del derecho a la vida o a la integridad física, ni al respeto a los difuntos y a los cadáveres. Tampoco a la prohibición de la tortura, que se dirige a proteger el cuerpo del ser humano del tormento físico. En esos casos, también subyace la idea de una dignidad transcorporal.

El ejemplo de las personas refugiadas y apátridas ha servido anteriormente. Ahora, para expresar este olvido, se trae aquí el ejemplo de las personas migrantes y refugiadas privadas de libertad en los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE). En estos lugares, se recluye a las personas que han recibido una orden de expulsión y que no la han obedecido, es decir, que no han regresado a sus países de origen voluntariamente. También se recluye a las personas cuya expulsión, por el motivo que sea, las autoridades no han podido ejecutar.

En la lógica del derecho de extranjería, estas personas ya no deberían estar en el territorio del Estado, pues de hecho estaban expulsadas jurídicamente. Su presencia es una contrariedad jurídica. Es como si no existieran en el territorio del Estado, por lo menos desde una consideración legal. Las personas recluidas en los CIE se encuentran allí por tener asignado el estatuto jurídico de «expulsadas». Parece que su existencia física dejara de estar unida a su estatuto jurídico: son expulsadas que esperan solo que sus cuerpos sean trasladados más allá de las fronteras. Una vez ya han desaparecido jurídicamente, a través de la expulsión, falta que desaparezcan sus cuerpos.

Giorgio Agamben ha pensado magistralmente esta paradoja del cuerpo humano disponible por el poder del soberano y que no cobija ya nada más que la nuda vida.⁴⁰ Asuntos bioéticos como la edición genética, la extracción y el trasplante de órganos y tejidos, la «mejora» tecnológica del cuerpo humano (que estudia el llamado *transhumanismo*), el tratamiento de la cronicidad o el envejecimiento ponen sobre la mesa también la consideración de los cuerpos dotados de dignidad. Recientemente, se ha planteado el control telemático de la movilidad en contextos de pandemia. En algunos países, se encuentran disponibles aplicaciones móviles que geolocalizan los cuerpos de los infectados o enfermos, que permiten seguir la trazabilidad de posibles contagios. Las críticas llegan por la limitación casi totalitaria de la intimidad que este seguimiento puede conllevar. En cambio, la exposición de la dignidad de los cuerpos al frío examen estadístico epidemiológico sigue sin ser relevante.

3.2. Derechos humanos resucitados

El siguiente elenco de derechos es una humilde propuesta que, como mucho, camina a hombros de gigantes, pues es una propuesta alentada por todas las autoras y autores que han precedido y que han inspirado las páginas de este texto. No pretende ser un catálogo o un decálogo perfecto, cerrado y autorreferencial, sino una aproximación a las respuestas inéditas y viables que se pueden pensar y realizar ante las urgentes interpelaciones acerca de los derechos humanos. Como las históricas declaraciones de los derechos humanos, esta propuesta bien podría tener una proclamación introductoria. Para recrearla, se transcriben unas palabras del profesor Vicent Martínez Guzmán, estudioso y sabio de la paz y del diálogo intercultural, a quien está dedicado este cuaderno:

[Nosotros] superamos la unilateralización de la razón, para hablar de las razones, los sentimientos, las emociones, el cariño y la ternura. No hay dicotomía entre razón y «cuidado» defendido por las feministas de este tipo de éticas. [...] Deja[mos] de concebir el mundo como un espacio abstracto, y [lo concebimos] como una diversidad de lugares. Nos comprometemos a reconstruir los saberes de los lugareños, los saberes vernaculares. [...] Los seres humanos somos naturaleza, *humus* significa tierra, reivindicamos la terrenalidad de los seres humanos, el compromiso con el medio ambiente del que formamos parte. [...] En este sentido superamos la dicotomía entre la naturaleza y la cultura. Denunciamos que muchas veces se ha apela-

do a lo natural, incluso a lo biológico, sin darse cuenta de las condiciones sociales y culturales que posibilitaban esa consideración de lo natural. [...] Finalmente pensamos que saber hacer las paces, no es sólo para héroes o santos, sino para gente como nosotros, con nuestras grandezas y nuestras miserias, con nuestro egoísmo y nuestra capacidad solidaria. De ahí la necesidad de debates públicos, movimientos sociales y formas de conducirnos, maneras de gobernarnos, por encima y por debajo de los Estados-nación.⁴¹

- Derecho al reconocimiento de las dignidades diversas en los seres humanos. Las dignidades deben estar en el fondo de los derechos humanos interculturales y cosmopolitas.
- Derecho a conocimientos alternativos. El epistemicidio masivo perpetrado por la modernidad occidental implica este derecho.
- El derecho a la restitución, a la reparación y a la justicia ante la violación individual y, sobre todo, masiva de los derechos humanos.
- El derecho a una transformación del derecho a la propiedad orientada a la solidaridad. Más allá del Estado y del mercado, hay que reinventar un tercer ámbito de dominio: un dominio social colectivo, no centrado en el Estado; privado, pero no orientado al lucro.
- El derecho al reconocimiento de derechos humanos a entidades incapaces de ser titulares de deberes. Concretamente, la naturaleza, nuestra casa común, y las generaciones futuras.
- El derecho a llevar el capitalismo histórico a juicio en un tribunal

mundial. El capitalismo debe rendir cuentas por su alto grado de responsabilidad en la muerte de los derechos humanos en forma de «creación masiva de miseria, empobrecimiento cultural y destrucción ecológica».

- El derecho al desarrollo a escala humana y a la paz. *Desarrollo* no es lo mismo que *crecimiento* y el desarrollo no se refiere a objetos (como el PIB o la balanza de pagos), sino a personas, en cuanto capaces de mejorar su calidad de vida y de cubrir sus necesidades humanas fundamentales.
- El derecho a la autodeterminación democrática.
- El derecho a la sentimentalidad, al cuidado, a la ternura y a la misericordia.
- El derecho a organizar y a participar en la creación de los derechos. Este derecho humano debe ser un principio político básico.

El desafío para estos derechos humanos interculturales y cosmopolitas

está en escuchar y tomar en serio los saberes de las comunidades locales de las diversas partes del mundo. La práctica de estos derechos humanos es una forma de enderezar lo torcidas que pueden ser las acciones humanas, y reconocer la dignidad para incrementar la convivencia y hacer las paces.

No sabemos si tras la pasión y la muerte de los derechos humanos alcanzaremos a vivir su resurrección. Solamente creemos en esa resurrección, que, como tal, no es a una vida anterior, ya vivida, sino a una existencia nueva y renovada. Parfraseando a Vicent Martínez Guzmán, los derechos humanos hay que inventarlos, imaginarlos, iluminarlos.

El proyecto puede sonar más bien iluso o inconcreto. Está formulado así a sabiendas, pero, como en una ocasión apuntó Jean-Paul Sartre, «las ideas, antes de materializarse, poseen una extraña semejanza con la utopía». Sea como fuere, lo importante es no reducir el realismo a lo que existe.

Es lo que hizo Mamadou, el hombre que atravesó el desierto.

1. ‘Eutópico’ y no ‘utópico’, ya que la expresión escogida en esta ocasión significa “buen lugar”, que es el de los derechos humanos. En cambio, ‘utópico’ es simplemente “no lugar”.
2. LAGUNA, Pepe (2018). *Acogerse a sagrado. La construcción política de lugares habitables*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 210, p. 5.
3. ARENDT, Hannah (2004). *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, p. 247.
4. BORGES, Jorge Luis (2011). «La forma de la espada», en: *Cuentos completos*, Barcelona: Penguin Random House, pp. 171-176.
5. ARENDT, Hannah. *Op. cit.*
6. AGAMBEN, Giorgio (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-Textos.
7. BAUMAN, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, Barcelona: Editorial Paidós.
8. PAPA FRANCISCO (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti*.
9. STANDING, Guy (2013). *El precariado. Una nueva clase social*, Barcelona: Pasado y Presente.
10. BUTLER, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona: Editorial Paidós.
11. SASSEN, Saskia (2015). *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*, Madrid: Katz Editores.
12. El negro, el sujeto racializado, aparece producto del capitalismo como hombre-mercancía y hombre-moneda de cambio. MBEMBE, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona: Futuro Anterior Ediciones.
13. FRASER, Nancy y HONNETH, Axel (2019). *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Ediciones Morata.
14. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
15. GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (2016). *Inhumans i infrahumans*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 201.
16. MBEMBE, Achille. *Op. cit.*
17. Es la expresión de Immanuel Kant «Aus so krummen Holze», que retoma posteriormente Isaiah Berlin con *The Crooked Timber*.
18. HERRERA, Sonia (2014). *Migraciones, mujeres y violencia sexual*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 187.
19. CRISTIANISME I JUSTÍCIA (2014), *La causa de los pobres, causa de Dios*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 194.
20. CARRERA, Joan (2019). *Vivir con menos para vivir mejor*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 202.
21. SEN, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus, cap. I.
22. GEORGE, Susan (2003). *La globalización de los derechos humanos*, Barcelona: Crítica, p. 24.
23. A la presunción de inocencia, a un juicio justo, a recurrir una sentencia, a utilizar medios eficaces de defensa jurídica, al *habeas corpus*, etc.
24. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid: Trotta, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), p. 513.
25. FERRAJOLI, Luigi (2001). *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid: Trotta, p. 118.
26. Como consecuencia de este panorama desolador, un jurista y filósofo portugués, Boaventura de Sousa Santos, invita a des-pensar el derecho. Si bien es cierto que Boaventura de Sousa Santos es más conocido por su faceta de sociólogo y de activista en los Foros Sociales Mundiales, desde el primero de Porto Alegre, nunca ha descuidado su implicación personal en los problemas de este mundo. Fue un activo opositor a la dictadura salazarista

en su Coímbra natal, cuando estudiaba en la universidad y en sus inicios como docente e investigador social. Ha vivido en las favelas de Río de Janeiro, con los pueblos nativos de Mozambique y Cabo Verde, con las comunidades indígenas de Brasil, Ecuador, Bolivia. En los últimos años, ha explorado los caminos del *rap* y el *hiphop* con jóvenes portugueses y brasileños de barrios desposeídos y suburbios urbanos, como expresión del descontento social y del deseo de transformar el futuro. Resulta imprescindible resaltar estos aspectos biográficos de Santos, ya que son los que le han convertido en lo que es hoy. No es un simple intelectual, tiene mucho de contemplativo en la acción. Cuando habla y escribe sobre Derecho, también habla y escribe sobre derechos humanos. De presentar el hilo de su discurso sobre los derechos humanos, irá la siguiente parte de este trabajo.

27. DORLING, Daniel (2011). *Injustice: Why Social Inequality Persists*, Cambridge (Reino Unido): Polity Press, p. 132. Citado por BAUMAN, Zygmunt (2014). *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, Barcelona: Paidós.
28. POLANYI, Karl (1989). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid: Ediciones La Piqueta, pp. 128-129. Ver también VARIOS AUTORES (2019), *Mercancías ficticias. Recuperando a Polanyi para el siglo XXI*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 216.
29. SANZ, Jesús y MATEOS, Oscar (2013). *Cambio de época. ¿Cambio de rumbo?*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno 186.
30. ARENDT, Hannah (2011). *La condición humana (Estado y Sociedad)*. Barcelona: Paidós, pp. 384, 290 y ss.
31. DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2003). *Op. cit.*, p. 134.
32. ARENDT, Hannah (2004). *Op. cit.*, p. 11.
33. Según los datos oficiales de ACNUR.
34. ARENDT, Hannah (2004). *Op. cit.*, p. 370.
35. MBEMBE, Achille. *Op. cit.*
36. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, capítulo I, §12.
37. Al *ubuntu* y a la *sumaq kawsay*, como alternativas económicas y éticas a la entelequia del crecimiento ilimitado, se refiere Joan Carrera en *Vivir con menos... Op. cit.*
38. CARRERA, Joan. *Op. cit.*
39. ‘Comunidad’, en quechua.
40. AGAMBEN, Giorgio (2006). *Op. cit.*
41. MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria, pp. 114-116.

PREGUNTAS PARA LA REFLEXIÓN

1. Cada persona, a lo largo de su vida, recrea de algún modo el viaje del hombre que atravesó el desierto. ¿Puedo describir o dibujar mi cartografía de los derechos? ¿Cuáles son los lugares de mi mapa en donde encuentro aquí y ahora los derechos? Como a muchos *mamadous*, ¿quiénes han ayudado a orientarme hacia el lugar de los derechos?
2. El trabajo presenta los derechos humanos como sujetos a pasión, muerte y resurrección, expresando metafóricamente en un lenguaje religioso cristiano una realidad jurídica laica. ¿El lenguaje religioso conserva la fuerza evocadora necesaria para generar esperanza y transformación? ¿Tiene algún papel que representar lo religioso en el diagnóstico de la situación actual de los derechos humanos?
3. Son «infinitos» los modos de decir el sufrimiento de las personas. ¿Cuáles me parecen más certeros, más sugerentes? ¿Por qué? ¿Conozco o he pensado en algunos otros que no estén reflejados en el texto?
4. El trabajo defiende una relación estrecha entre derechos humanos e injusticia y afirma que el reverso de la injusticia es el derecho y no la justicia. ¿Estoy de acuerdo? ¿He identificado alguna injusticia concreta y manifiesta que me he dedicado o me dedico a eliminar en la medida de mis capacidades?
5. El texto analiza críticamente la modernidad occidental. ¿Creo que el cristianismo ha ejercido históricamente como elemento en complicidad con la modernidad? En la tensión entre emancipación y regulación, ¿dónde creo que el cristianismo ha influido más fuertemente durante la modernidad?
6. Frente al universalismo de los derechos humanos, se plantea como alternativa el cosmopolitismo. ¿Qué diferencias y semejanzas encuentro entre ambos? ¿Es útil o necesario este planteamiento hacia el cosmopolitismo?
7. En la propuesta sobre la dignidad humana, ¿puedo identificar alguna otra dignidad en la que se fundamenten los derechos humanos?
8. La relación de derechos humanos cosmopolitas e interculturales presenta una decena de ellos. ¿Cuáles faltan? ¿Cuáles habría que desarrollar más o aplicar primero?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Agrupa un equipo de voluntariado intelectual que tiene por objetivo promover la reflexión social y teológica para contribuir a la transformación de las estructuras sociales y eclesiales. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús.

Cuadernos CJ

Últimos títulos

- 215. *Dios en tiempos líquidos*. Seminario Teológico de CJ
- 216. *Mercancías ficticias*. G. Casanovas (ed.)
- 217. *Por una (contra)cultura de la reconciliación*. G. Bilbao y I. Sáez
- 218. *¿Ser cristiano en Europa?* V. Codina
- 219. *Vulnerables*. J. Laguna
- 220. *¿Por qué Haití?* P. Farràs
- 221. *El shock pandémico*. O. Mateos
- 222. *Pasión, muerte y resurrección de los derechos humanos*. J. Ordóñez

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ. Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
93 317 23 38 • info@fespinal.com
www.cristianismejusticia.net

También puede descargarlos en:
www.cristianismejusticia.net/es/cuadernos

