

**EL DESAFÍO DE LA PAZ COMO
QUEHACER HUMANO:
RETOS [ANTROPOLÓGICOS, SOCIALES,
POLÍTICOS] DE CULTURAS Y PUEBLOS.
DERECHOS HUMANOS, CULTURA (S) DE PAZ
(PRIMERA PARTE)**

*THE CHALLENGE OF PEACE AS A HUMAN TASK:
CHALLENGES [ANTHROPOLOGICAL, SOCIAL, POLITICAL]
OF CULTURES AND PEOPLES. HUMAN RIGHTS,
CULTURE (S) OF PEACE (FIRST PART)*

Ester Massó Guijarro*

Universidad de Granada
Granada-España

Recibido 4 de diciembre 2006/Received december 4, 2006
Aceptado 5 de marzo 2007/ Accepted march 5, 2007

RESUMEN

Se tratará aquí, desde una consideración de la paz como *quehacer* humano y entidad positiva y proponente (en lugar de como una mera negación de la guerra), las alternativas que la (s) cultura (s) de paz ofrecen, más allá de la retórica de los derechos humanos, ante los retos antropológicos, sociales y políticos que existen hoy en el complejo contexto de interacción que es la globalización. Así, los desafíos de la convivencia entre pueblos deben ser abordados y comprendidos, precisamente, desde las riquezas en cultura de paz que esos mismos pueblos pueden ofrecer: tanto el conflicto como una vía de solución *sostenible* (no sólo en lo ecológico sino también en lo social) para el mismo pueden nacer y retoñar en la misma matriz.

* Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Campus de Cartuja s/n. C.P.18071. Granada. España. E-mail: lagodesal@yahoo.es

Para articular estos argumentos se ha dividido el texto en dos partes fundamentales, a saber: (I) El discurso de los derechos humanos: una tradición occidental *desde la crítica*, y (II) La cultura de paz como *modus vivendi* sostenible.

Palabras Clave: [Construcción de la] Paz, Conflicto, Desarrollo, Antropología, Globalización.

ABSTRACT

The paper deals here with peace considered as a human task and a positive and proposing entity (instead of a mere negation of war), the alternatives that culture(s) of peace offer, beyond the rhetoric of human rights, in face of the anthropological, social and political challenges existing today in the complex context of interaction that globalization is. Thus, the challenges of peoples living together must be approached and understood, precisely, from the wealth in peace culture that these same peoples may offer as well as the conflict as a way to a sustaining solution (not only in the ecological and social aspect) to the same may be born and grow from the same matrix.

To articulate these arguments the text is divided in two fundamental parts, this is: (I) The human right discourse: a Western Solution from criticism, and (II) Peace culture as a sustaining modus vivendi.

Key Words: *Peace (building), Conflict, Development, Anthropology, Globalization.*

INTRODUCCIÓN

Los fenómenos de interacción compleja que hoy en día acarrea la globalización son campo abonado para la proliferación de conflictos de muy diversa índole: interétnicos, intra e interestatales, internacionales, intersociales, intervecinales, raciales, de género...

Ante los conflictos, las personas y las sociedades no tienen más remedio que adoptar una postura; ésta puede ser de crasa evitación o fingida ignorancia, de asunción pasiva, de respuesta

violenta... Sin embargo, una respuesta airada pero no violenta, activa y resistente más pacífica, suele ser asimilada por muchos flancos a la resistencia meramente pasiva y no implicada, incluso exenta de compromiso político.

A la guerra, por otro lado, habitualmente se opone la paz, entendiéndose que su antagonista directo es un estado de paz cuando, en realidad, su opuesto estructural es la ausencia de guerra o conflicto, sin más. Si asumimos esta idea, el estado de paz deja de constituir una negación para pasar a ser una construcción positiva y poseedora de su propia definición.

Un abordaje fructífero y creativo de los conflictos requiere una teoría sobre los mismos; así, igualmente, necesitaremos de teorías sobre la paz para el análisis de las culturas y sus elementos contribuyentes a la paz. Asimismo, tanto los estudios de conflictos como los estudios de paz precisan su mutua complementariedad, su retroalimentación.

Se tratará aquí, desde una consideración de la paz como quehacer humano en el sentido explicitado, las alternativas que la (s) cultura (s) de paz ofrecen, más allá de la retórica de los derechos humanos, ante los retos antropológicos, sociales y políticos que existen hoy en el complejo contexto de interacción que es la globalización. Así, los desafíos de la convivencia entre pueblos ha de ser abordada y comprendida, precisamente, desde las riquezas en cultura de paz que esos mismos pueblos pueden ofrecer: tanto el conflicto como una vía de solución sostenible (no sólo en lo ecológico sino también en lo social) para el mismo pueden nacer y retoñar en las mismas matrices.

El consenso perfecto es imposible (e indeseable, probablemente), lo que significa que el conflicto no puede morir por entero; lo que sí se puede transformar es el modo de relacionarse con él y, en la búsqueda de un mundo habitable y sostenible (no sólo en lo ecológico sino también en lo social), las alternativas por la cultura de paz en la resolución de conflictos resultan un camino irrenunciable.

I. EL DISCURSO DE LOS DERECHOS HUMANOS: UNA TRADICIÓN OCCIDENTAL *DESDE LA CRÍTICA*

1. Presentación, discusiones e intuición del debate

En primer lugar, se ha de ubicar la relevancia de la cuestión de los derechos humanos para la reflexión que nos ocupa: importa de modo esencial por su vinculación con la no violencia y la concepción de la paz que se defenderá más adelante. Así, este epígrafe constituye un pequeño abordaje del discurso o la retórica de los derechos humanos por cuanto influyen en los debates sobre la paz, pero desde una perspectiva más crítica que oficialista.

Se asume que hay injusticias contra las que luchar, de la índole que sea, y para hacerlo se invocan los derechos humanos en multitud de ocasiones; de hecho éstos hacen, por su formulación misma, que aquéllas tenga hoy la categoría, el estatus de injusticias y no de triste praxis aceptada, sufrida sin discusión. Me refiero a hechos que, en virtud de la formulación de los derechos humanos, constituyen hoy delitos susceptibles de ser denunciados y combatidos; gracias a este discurso, pues, han pasado a constituir problemas de la agenda pública, de modo que los derechos humanos se revelan, en este sentido, instrumentos de denuncia, lucha y cambio.

Pero, además, esta retórica implica que la crítica y la resistencia se lleven a cabo desde unos mínimos de respeto a la vida, sin separar fines y medios en su ideario: no admite que se pueda luchar contra el terrorismo utilizando la tortura para obtener confesiones, por ejemplo, puesto que la tortura *ya es terrorismo*, como defiende Amnistía Internacional, una de las grandes adalides hoy en día en la defensa de los derechos humanos.

En la Declaración Universal de los Derechos Humanos no se afirma: “se respetará la vida, salvo cuando se esté luchando por este mismo fin, y entonces será permitido quitársela *sólo a los muy malvados*”. Esto puede parecer una reflexión pueril; es evidente, por ejemplo, que hay situaciones límite donde la

desmovilización militar es o ha sido imposible, para lo que muchos ponen el ejemplo de la invasión nazi sobre Europa que acabó desatando la segunda guerra mundial (¿qué opción tenían los países ocupados, sino cargar su ejército contra las tropas de Hitler? Gandhi propuso en aquel momento algunas alternativas no violentas, pero las tomaron casi a guasa como fruto de su “fanática” mente hindú). Sin embargo, seguirá sucediendo siempre lo mismo si no atendemos más la creación de pilares intrínsecos y extrínsecos para culturas de paz que a la inversión constante en investigación militar. No cuesta más (al menos, en dinero, y si cuesta más pues bien empleado está) crear a un pacifista que a un violento; la guerra requiere una indudable inversión de multitud de esfuerzos, así que por qué no invertirlos antes y mejor en la paz.

Los derechos humanos llevan acarreado una buena parte de la discusión en ciencias sociales y filosofía desde su promulgación en 1948, tras la segunda guerra mundial. Antes incluso, ya existían nociones y formulación de parecidas ideas, aunque con matices algo distintos, desde la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 durante el proceso de la Revolución Francesa. Tratamos de un tema demasiado amplio, en sus raíces, en su historia y en su historiografía, como para intentar abordarlo en todas sus facetas. Así, no voy a ofrecer un recorrido histórico de qué sean los derechos humanos; ni siquiera voy a ensayar una definición de los mismos. Más bien, me interesa aportar una visión crítica de su complejidad en el mundo globalizado de hoy, así como de las discusiones y cuestionamientos más polémicos que se le pueden vincular; todo ello con el fin de rescatar la validez de esta “retórica de occidente” asumiéndola, eso sí, desde una perspectiva crítica, para presentarla como una alternativa legítima, necesariamente plural y políglota, en el avance hacia culturas de paz sostenibles.

El discurso de los derechos aplicado a los *desiderata* ético-morales occidentales o, dicho de otro modo, estos *desiderata* formulados como derechos, es, pues, una cuestión de

estudio fundamental en las disciplinas sociales, y son no pocos los debates acerca de posible relativismo de los valores a la base de los derechos humanos como sobre la cuestión de la carestía “coactiva”, por así decir, que a escala internacional existe con respecto al cumplimiento de tales derechos.

¿Constituye un derecho, realmente, algo que se proclama y se promulga pero sobre lo cual nada ni nadie puede asegurar su consecución? ¿No es una aserción *vacua* afirmar el “derecho a la vida” o el “derecho a la vivienda digna” o el “derecho a la salud”, cuando no existen instancias internacionales, refrendadas por todos los Estados, que realmente puedan asegurar que nadie muera de hambre o cuente con una casa que no le vaya a ser arrebatada en una guerra o...? ¿No nos hallamos en el campo de las declaraciones de (buenas) intenciones, más que en el de los derechos? Estas son algunas de las discusiones más evidentes e intuitivas que, en primera instancia, existen en torno a los tan cacareados “derechos humanos”.

Es evidente que el discurso o la retórica de los derechos humanos constituye un *constructo*, una construcción de atributos que se le van a vincular a los seres humanos por el mero hecho de nacer *homo sapiens*, y que este discurso (relativo, por supuesto, a una época, un lugar, una determinada “tradición” histórica) va a ser elevado a la categoría de “verdad” asumida en principio por todos los Estados del mundo. Esta invención –utilísima, tal vez– posee sin embargo su talón de Aquiles en la praxis, por el hecho de que no existe un derecho internacional con carácter vinculante para todos los Estados del mundo, como decía.

Se suele entender, por otra parte, que los derechos humanos *constituyen* un discurso occidental; por esta razón, entre otras, se centran a veces los debates en las preguntas de si realmente son universalizables, más que universales; de si es respetable una cultura que contenga prácticas tradicionales opuestas a los derechos; de si “occidente”, hoy el mundo rico del “norte” –*cuasi* simbólicamente hablando– tiene realmente derecho (valga la re-

dundancia) de exportar esta fórmula, de pretender que sea válida para todas las culturas.

2. Perspectivas críticas: la impureza, lo relacional, la poliglosia en el método

“Le tenías ojeriza a la pureza, pues sabías cómo somos de impuros”
Mario Benedetti, 1994.

“Habría que reivindicar una concepción amplia y corporal de los derechos humanos; vivimos un mundo en el que los prejuicios ideológicos se viven como realidades. Si hay un conflicto entre aquellos y éstas, peor para la realidad” (p. 29).¹

Parece que la discusión sobre el etnocentrismo y sus límites, sobre el diálogo intercultural y acerca de las fronteras de los relativismos (culturales y éticos) son inherentes al discurso de los derechos humanos.

Se proponen hoy, y son esta actitud y esta perspectiva las que deseo recoger y emplear aquí, teorías críticas de los derechos humanos desde planteamientos complejos e integradores, con una preocupación especial por la metodología.² Como defiende Herrera Flores, habría que abordar la cuestión de los derechos humanos desde una metodología impura y relacional, que construiría un marco global de investigación, enseñanza y práctica de estos derechos. Inspirado por el pensamiento de Jankélévitch, considera que la filosofía y la cultura occidentales desde sus inicios en Grecia reflexionaron sobre lo puro, lo incontaminado, lo único, desarrollando un rechazo de todo lo que se considera impuro, contaminado, mezclado, plural. Frente a esto, afirma que sólo lo impuro es cognoscible, describible y relatable (sólo lo

¹ Herrera Flores, J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.

² *Ibidem*.

que va cambiando en el tiempo, lo que está sometido al devenir, puede ser objeto de narración):

Lo único que podemos conocer es aquello que tiene rugosidades, asperezas, disparidades y mezclas. Sólo lo impuro puede ser objeto de nuestro conocimiento [...] Sólo lo impuro es cognoscible, en tanto que se halla situado en un espacio, en un contexto. Asimismo, sólo lo impuro es describible, divisible en partes y considerado plural (Herrera Flores, 2000, p. 31).

La perspectiva de lo impuro, piensa Herrera Flores, nos obliga a estudiar la cuestión de los derechos, estudiarlos y ponerlos en práctica, teniendo en cuenta la posición y los vínculos que se dan en un espacio concreto y determinado. Esto implica, así, una suerte de lógica bastarda, que rechaza las tres fobias de toda filosofía purista: la fobia a la acción, la fobia a la pluralidad y la fobia al tiempo (p. 33)³ (“el purismo abomina el tiempo y está excluido del devenir, es escatológico y habla de un futuro al que nunca se llega [...] Rechazando lo otro, se exorciza la relación. Abominando del tiempo, se exorciza la historia” (p. 34)).⁴ El mundo tenía miedo de moverse, de cambiar –por dentro, por fuera–, así que se quedó con Parménides, cuando la realidad se parece en todo más al discurso de la fluidez de Heráclito. Herrera Flores, pues, señala la falacia o falsedad de la dualidad, que es “disyunción, desgarramiento, elección entre polos ficticios y reductores de toda complejidad” (p. 34).⁵

Esta denuncia de la “falacia de las dicotomías” se observa muy claramente, por ejemplo, en la superación del debate entre absolutistas y relativistas; y es que no se puede ser absolutista sin relativismo y viceversa. Es un falso dilema que salta a la vista cuando analizamos ambas posiciones en su relación mutua; hay que *relativizar relacionamente*, afirma Herrera Flores.⁶

³ Herrera Flores, 2000, p. 33.

⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁵ *Ídem*.

⁶ *Ibidem*, pp. 35-36.

Más palabras contra el dualismo, ese pensamiento que se está revelando como simplista e incapaz, primitivo en el peor sentido del término:

Podemos pensar, rezar y opinar libres de cualquier condicionamiento social y, además, con todas las garantías estatales imaginables. Pero disfrutar de la salud, de un entorno limpio o de tener una vivienda digna, depende de elementos extraños a lo jurídico formal [...] **Al separar lo mental de lo corporal llegamos a entendernos como centros aislados de conciencia y acción** [...] La propia interpretación de los derechos humanos y fundamentales debe adaptarse a un **mundo no dualista en el que mente y cuerpo vayan unidos a las Cortes de Justicia** [...] (Herrera Flores, 2000, p. 30).⁷

Se reclama, pues, una filosofía de lo impuro que tenga en cuenta las “asperidades” y “rugosidades” de lo real, y una metodología relacional que asuma la complejidad de los objetos de investigación social.⁸ En virtud de esta metodología relacional, se podrían ubicar los derechos humanos en el espacio (acción), en la pluralidad (corporalidad) y el tiempo (historia).⁹ Dicho de otro modo, se busca un entendimiento y una práctica de los derechos humanos relacionada con el contexto (espacio, tiempo), con la pluralidad (diferencia, cuerpo) y con la narración (lo histórico), que nos alejen del purismo y del absolutismo que predominan bajo los presupuestos de la racionalidad liberal dominante.¹⁰

En el seno del liberalismo clásico, y por ende del neoliberalismo actual, hijo aún más perverso que el primero, resulta muy difícil una comprensión de los derechos humanos desde una perspectiva plural y rica, ya que ¿cómo justifican los clásicos del pensamiento liberal la reducción de los deseos y las necesidades humanas a los que únicamente pueden ser cuantificados bajo el

⁷ La negrita es mía.

⁸ Herrera Flores, J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.

⁹ *Ibidem*, p. 34.

¹⁰ *Ibidem*, p. 41.

mecanismo oferta-demanda-precio?¹¹ Una consideración amplia y compleja del ser humano y de su pluralidad cultural se impone como requisito indispensable para el discurso de los derechos humanos.

La perspectiva crítica de Herrera Flores invoca los derechos humanos en su contexto, lo que habría de pasar por una recuperación de lo político (en su doble vertiente de *pólemos* y *polis*, como defiende Mouffe) (Mouffe, 1993) y, por ende, de la recuperación de los antagonismos frente y dentro del orden de la ciudadanía:¹²

Recuperar lo político no consiste en entender la política como la búsqueda de un mejor o peor sistema de gobierno” [ya que de este modo se reduciría la acción pública a una mera gestión de las crisis] Lo político es más bien una actividad compartida con, y creadora de, mundos. La dignidad de lo político no reside en la gestión sino en la creación de condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas [en una] concepción amplia y no fragmentada de la acción [...] (Herrera Flores, 2000, p. 29).

En este sentido, y retornando a la pregunta sobre el verdadero estatus jurídico de los derechos humanos (acerca de si realmente podían constituir derechos o, más bien, bailaban dentro del reino de los *desiderata*), habría en efecto que romper del todo con posiciones naturalistas (*iusnaturalismo*; “Como afirmaba Nietzsche, al mentir sobre lo que es se cierra toda posibilidad de hablar sobre lo que debe ser. En el ámbito de los derechos humanos no hay mayor falacia naturalista que la falacia del naturalismo”)¹³ que conciben los derechos como esfera separada y previa a la acción política democrática. Bien al contrario, no son algo previo a ella sino que “se van creando y recreando a medida que vamos

¹¹ Herrera Flores J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.

¹² Herrera Flores, 2000, p. 27.

¹³ *Ibidem*, p. 29.

actuando en el proceso de construcción social de la realidad” (p. 27). Igualmente, no hay una dicotomía absoluta entre ideales y hechos, lo que sí se supone si entendemos los derechos como algo previo a la acción social.

En suma, Herrera Flores reivindica tres tipos de derechos:

- Derechos a la integridad corporal: contra todo tipo de torturas; muertes violentas, muertes evitables...;
- Derechos a la satisfacción de necesidades: derechos sociales, económicos...;
- Derechos de reconocimiento: de género, étnicos, culturales... en definitiva, derechos *de diferencia*, o a ser diferente.¹⁴

Si bien Herrera Flores defiende la interdependencia y la indivisibilidad de todos los derechos humanos, plantea asimismo que “no hay generaciones de derechos; hay generaciones de problemas que nos obligan a ir adaptando y readaptando nuestros anhelos y necesidades a las nuevas problemáticas” (pp. 44-45).¹⁵ Desde la asunción de la globalización, esta nueva perspectiva crítica, integradora y contextualizada tiene por objeto adaptarse a los nuevos tiempos, problemas, situaciones, bien diferentes, de hecho, de los que preocupaban al mundo en 1948 (cuando la cuestión principal era la descolonización y la consolidación de un régimen internacional ajustado a la nueva configuración de poder surgida tras las dos guerras mundiales).¹⁶

Lo que Herrera Flores invoca, dicho de un modo muy sencillo, es en última instancia que los derechos humanos se “reciclen” en congruencia con el momento histórico, se adapten y se ajusten para aumentar su pertinencia para con el mismo, y también que se entiendan siempre en relación con el resto de objetos y fenómenos que se dan una determinada sociedad. Así,

¹⁴ Herrera Flores, 2000, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 44-45.

¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

ha de haber multiplicidad de voces, personas, sexos y géneros, agentes y países, timbres, tonos y palabras, idiomas y anhelos... que participen en la formación del consenso, o al menos en el *debate de los derechos humanos*. Poliglosia, hibridez, impureza y condición relacional, al fin.

Los derechos humanos son, *han de ser*, un reto educativo del siglo XXI, a través de una recuperación de lo político como actividad creadora de condiciones que faciliten la expansión de las potencialidades humanas.¹⁷

Todas estas son ideas bien intuitivas y, como tales, difíciles de rebatir.

3. *Versus* etnocentrismo y presbicia occidentales: policentrismo (descentramiento) y pluralidad

“Los mapas distorsionan la realidad para instituir la orientación; los poemas distorsionan la realidad para instituir la originalidad; el derecho distorsiona la realidad para instituir la exclusividad” (Sousa Santos, 2000, p. 81).

“Las vanguardias sólo existen en la cabeza de los vanguardistas” (Sousa Santos, 2000, p. 15).

Además de una perspectiva crítica (relacional, impura) que hemos recogido de Herrera Flores, se desea asumir aquí un enfoque opuesto al etnocentrismo en la consideración y la formulación de los derechos humanos. El sociólogo portugués Sousa Santos y el economista indio Amartya Sen, entre otros, juegan una baza crucial en estas reflexiones. Me interesa cómo lo plantean ellos porque lo hacen en contra de una única visión privilegiada, una única “atalaya de conocimiento y poder”, en contra de un “ojo de Dios” que, él solo, contenga la verdad. Cada a uno a su modo, combaten

¹⁷ Herrera Flores J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.

por la descentralización y la multiplicación de los poderes,¹⁸ en el camino de un policentrismo de poder (y empoderamiento, por ende) donde las voces del sur cobren paulatinamente más y más protagonismo. No es ocioso reparar en sus orígenes, por cierto (Boaventura de Sousa Santos, aunque de origen portugués, está muy ligado a las luchas y reivindicaciones brasileñas), que son una muestra y una imagen más de las conquistas de dignidad que ellos reclaman.

Veremos primeramente cómo Boaventura de Sousa Santos ofrece una concepción crítica y novedosa, en ciertos aspectos, sobre el *derecho en sí mismo* (desde el pluralismo jurídico y la interlegalidad), para después recoger las aportaciones de Sen acerca los derechos humanos de modo específico.

La naturaleza del derecho constituye uno de esos “objetos” difícilmente definibles, sobre los que no existe un consenso y que constantemente suscitan desafíos y desencuentros, en la teoría y en la práctica. Como afirma Singer (1973) sobre nociones como la obligación o la política, resulta más sencillo saber intuitivamente qué son, o al menos a qué se refieren, que definirlos de un modo que satisfaga a todos, personas y culturas. Sí parece existir coincidencia general en la idea de que el derecho es necesario, o deviene necesario, en las sociedades complejas; más aún, hoy se revela como palmaria la necesidad de un derecho internacional, en el contexto ineludible de la globalización. Pero, desde el derecho romano, las posturas iusnaturalistas o las teorías del contrato social, ríos de tinta siguen corriendo sobre qué es, qué no es, qué debería ser y hasta dónde debería llegar, y no, esa cosa llamada derecho.

Dicho de un modo muy plano, el derecho es un instrumento que sirve para organizar (se) en la vida colectiva, como lo hacen los sistemas morales y políticos, pero de un modo específico,

¹⁸ En este sentido, ver también, por ejemplo: Holloway, J. (2001). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. México. El Viejo Topo.

con un idioma propio y en esferas diferentes. Como en todo lo humano, las esferas que atañen al derecho a menudo están en (o son) esferas morales o políticas, incluso estéticas, porque es muy difícil dividir los asuntos humanos con nitidez tal. Pero, en fin, sí se distingue intuitivamente en la tradición occidental una esfera propia de lo jurídico, como se distingue de lo político o lo moral (en tradiciones africanas, por ejemplo, las esferas o “reinos” de lo político, lo jurídico, lo moral, lo familiar, lo clánico... no se hallan tan netamente diferenciadas, lo que acarrea no pocos problemas a la hora de compaginar tradiciones tan diferentes en convivencia tras el pasado colonial, y por supuesto durante aquél).

Sousa Santos nos regala con una imagen de mucha potencia simbólica para entender qué es el derecho y cómo opera en la teoría; utiliza una metáfora de mapas: los mapas son una cartografía simbólica de la realidad, o bien las representaciones aplicadas al derecho. Emplea para ello una metáfora rectora donde los mapas constituyen el término imagen y el derecho el término real; los mecanismos que se emplean para la comprensión de mapas (escala, proyección y simbolización) serán los mismos que se apliquen en la construcción del derecho.¹⁹

Se ha de entender primero qué rechaza Sousa Santos para comprender sus propuestas. Así, sugiere “des-pensar” (“tarea epistemológicamente compleja porque implica una deconstrucción total, mas no nihilista, y una reconstrucción discontinua, aunque no arbitraria” (p. 213);²⁰ el derecho mediante una serie de estrategias:

- La traslación de la transición epistemológica a la transición societal;
- Una concepción del Estado en el marco del sistema mundial, que pase por la separación entre derecho y Estado-nación

¹⁹ Sousa Santos, 2000, pp. 223 y ss.

²⁰ *Ibidem*, p. 213.

como condición necesaria para la recuperación del potencial emancipador;²¹

- La re-vinculación del Estado y la sociedad civil, acudiendo a la matriz del dualismo (a saber: “la idea de que las dos entidades, aunque recíprocamente autonomizadas, son parte integrante una de otra y no pueden ser concebidas como entidades separadas” (p. 196).²² En este sentido, se recupera también cierta esencia de la tradición republicana ya que ésta no distingue entre el poder del Estado y el de los ciudadanos, sino que considera que cada uno de ellos existe sólo con respecto al otro.²³

Así, Sousa selecciona tres áreas en las que el “des-pensar” del derecho se muestra relevante: Estado nacional *versus* sistema mundial; Estado-sociedad civil *versus* sociedad política; utopía jurídica *versus* pragmatismo utópico.²⁴ Tras estas asunciones, Sousa Santos propone la idea de un pluralismo jurídico en el que se trate tres escalas del derecho: local –gran escala–, nacional –media escala– y global –pequeña escala–.²⁵ La pretensión última es lograr la mezcla de códigos de representación y simbolización, ahondando en la *dimensión más fenomenológica del hecho jurídico* (Sousa Santos, analiza ejemplos de interlegalidad en Brasil, Portugal y Cabo Verde)²⁶ y, finalmente, defendiendo un universo ético y político policéntrico.²⁷ La cuestión del pluralismo jurídico presenta no pocos problemas, en la teoría y en la práctica. Resultaría en principio más sencillo un pluralismo jurídico a escala internacional que a escala nacional (ya que, piensan algunos, podría resultar que tratar de compatibilizar varias culturas del derecho

²¹ Cfr. Herrera Flores, J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.

²² Sousa Santos, 2000, p. 196.

²³ *Ibidem*, p. 198.

²⁴ *Ibidem*, p. 213.

²⁵ *Ibidem*, pp. 233-235.

²⁶ *Ibidem*, pp. 233 y ss.

²⁷ *Ibidem*, p. 252.

distintas implicaría negar los fundamentos y la legitimidad del Estado en su forma occidental). Pero, si tenemos en cuenta que las competencias del Estado-Nación van transformándose (y debilitándose) en el contexto de la globalización y que, por tanto, escalas supranacionales e infranacionales van cobrando mayor preponderancia en ciertos campos, las dificultades del pluralismo jurídico y la interlegalidad asumen colores distintos.

Recapitulando, se puede afirmar que Sousa Santos propone un *nuevo sentido común jurídico* en el que el modo de pensar y analizar las prácticas institucionales dominantes no dependan de las formas de autoconocimiento producidas por los cuadros profesionales que las sirven. Asimismo, se deberá atender a la materialidad y a las reglas específicas de su eficacia, es decir, el estudio de los intereses sociales y grupales mismos. Por último, será fundamental la combinación entre el análisis estructural y el análisis fenomenológico: “El nuevo sentido común jurídico es un conocimiento vulgar más crítico” (p. 252).²⁸

El discurso de los derechos humanos, aparte de constituir un campo específico “del derecho”, ha cobrado una especial autonomía en ciencias sociales, una esfera propia. Amartya Kumar Sen describe los derechos humanos como una de esas ideas que llegan a sedimentar paradigmas, a través de un proceso de “moda” en el que van ganando terreno y adquiriendo un estatus oficial en el discurso internacional.²⁹ Sin embargo, y ante el cierto escepticismo real que algunos círculos críticos se plantean sobre la profundidad y coherencia de este enfoque, se dedica a describir (y contraargumentar, en el momento oportuno) las tres grandes críticas que se realizan al discurso o la retórica de los derechos humanos, a saber: la crítica de legitimidad (a partir de la idea de que los derechos trascienden la legalidad y que acaso constituyan más bien “demandas éticas”, ya que pueden invocarse incluso en contextos en los que la aplicación *legal* parece fuera

²⁸ Sousa Santos, 2000, p. 252.

²⁹ Sen, 1999, p. 305.

de lugar), la crítica de coherencia (¿se puede hablar coherentemente de derechos sin especificar quién tiene la obligación de garantizar su reconocimiento?) y la crítica cultural (relacionada con la cuestionable universalidad de los valores subyacentes a los derechos humanos).³⁰

Sen resuelve rápidamente las dos primeras críticas afirmando que, si bien es cierto que los derechos humanos trascienden el ámbito de lo legal, no por ello dejan de ser, de *constituir* derechos; por otro lado, pueden considerarse como *obligaciones imperfectas* en terminología kantiana.³¹ En mi opinión esta invocación sigue dejando débil el lugar los derechos humanos; no resuelve demasiado la pregunta de críticos y escépticos, aunque en principio sí parece lograr dotarlos (los derechos humanos) de una cierta mayor legitimidad.

Sen se extiende más en la crítica cultural, que apela a la diversidad cultural en el mundo que, en principio, podría hacer pecar de etnocentrismo al intento de “generalizar” o universalizar los derechos humanos:

¿Es la idea de los derechos humanos tan universal? ¿No existe ninguna ética, como en el mundo de las culturas de Confucio, que tienda a centrar la atención en la disciplina más que en los derechos, en la lealtad más que en los derechos? (Sen, 1999, p. 310).

A Sen le preocupa de modo especial la invocación frecuente de unos supuestos valores “tradicionales” asiáticos para justificar los sistemas políticos autoritarios en Asia; le preocupa por razones obvias: tanto por su origen asiático y su vínculo cultural evidente con Asia, cuanto por el hecho de que estos presuntos valores autóctonos son incongruentes o incompatibles con los derechos humanos.

³⁰ *Ibidem*, pp. 305-307.

³¹ Sen, 1999, pp. 307-309.

Sin embargo, Sen logra lidiar fácilmente con esta idea aportando distintos ejemplos de culturas asiáticas (Ashoka, Kautilya, Confucio, la tolerancia islámica)³² que muestran la falsedad de esa supuesta incompatibilidad cultural de valores. Bien al contrario, unas ciertas nociones de la libertad personal están bien presentes en muchas culturas y textos clásicos asiáticos. Por otro lado, invoca las tremendas diferencias culturales en el continente asiático, negando de plano la legitimidad de este discurso reduccionista que habla, sin mayor cuestionamiento, de los “valores asiáticos”: “Crear que en la historia de Asia han predominado los valores autoritarios es no hacer mucha justicia a la rica variedad de ideas que hay en las tradiciones intelectuales asiáticas” (p. 328).³³

Otra observación fundamental de Sen, en el camino de negar tanto el monopolio de ciertos valores por parte de los derechos humanos, cuanto la ausencia de muchos de esos valores en matrices culturales distintas (y, por tanto, en el camino de negar que sea posible el diálogo, la transmisión, el acuerdo), es la de que normalmente, cuando juzgamos los logros o las “vergüenzas” de otras culturas (habitualmente las del sur), no atendemos a su disidencia sino a los resultados de su poder, a menudo un poder *ilegítimo*, y esto es un craso error. Si, en lugar de juzgar las tradiciones chinas o japonesas poniendo la mirada en los *shogunatos* o en las grandes dinastías de emperadores, hiciéramos análisis de sus voces discrepantes, de sus tradiciones críticas y de sus insurgencias, otro gallo cantaría. La esencia de la rebeldía en cualquier sociedad no está en su poder establecido sino precisamente en las voces que se silencian o se intentan silenciar por la fuerza, en sus vanguardias, en sus grupos de presión, en sus encarcelados y desaparecidos. Y todo ello también es parte integrante, viva, vivificante, de esas culturas. ¿Qué juzgamos cuando concluimos que una cultura es represora, o que ama la

³² *Ibidem*, pp. 311 y ss.

³³ Sen, 1999, p. 328.

libertad, o que no la ama? Hay que atender a su *disidencia* para ser capaz de juzgar “lo otro”; veamos las poderosas palabras de Sen para expresarlo:

[...] Pero ni los ministros de otros países ni los responsables oficiales ni los líderes religiosos tienen el monopolio en la interpretación de la cultura y los valores locales. Es importante escuchar las voces discrepantes que hay en cada sociedad [...] Cuando hay disidentes, resulta difícil adoptar una visión inequívoca de la “verdadera naturaleza” de los valores locales [...] **Los análisis occidentales de las sociedades no occidentales suelen ser demasiado respetuosos con la autoridad [...] Un enfoque correcto del desarrollo** no puede centrar tanto la atención, en realidad, únicamente en los que tienen el poder. **Debe tener un alcance más amplio, y la necesidad de que participe el pueblo no es una mera basura mojjigata.** De hecho, la idea del desarrollo no puede dissociarse de esa participación (Sen, 1999, pp. 227-228).³⁴

Aquí observamos también cómo Sen vincula necesariamente la idea de los derechos humanos, de la crítica, de la defensa de la libertad, con la del *desarrollo*. De hecho, para el pensador indio resulta indispensable ligar ciertas libertades fundamentales (oportunidades económicas, libertades políticas, servicios sociales, garantías de transparencia y seguridad protectora) con la noción de desarrollo; defiende, pues, la complementariedad mutua de la libertad política y la económica (sin la cual la primera es una mera burla vacía).³⁵

REFERENCIAS

- Benedetti, M. (1994). [Elegía] A Roque Dalton. En Benedetti, Mario y Viglietti, *Daniel: A dos voces*. Madrid: Visor.
- Camps, V. (1983). *La imaginación ética*. Barcelona: Seix Barral.

³⁴ La negrita es mía.

³⁵ Sen, 1999, p. 17.

- Feyerabend, P. K. (1970). *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista de conocimiento*. Barcelona: Ariel.
- Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Barcelona: Icaria.
- Goleman, D. (1995). *Inteligencia emocional*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1979). Dialéctica y pensamiento negativo. *El Viejo Topo*, (38), 11-14.
- Habermas, J. (1985). La modernidad, un proyecto incompleto. En Foster, H. *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Herrera Flores, J. (2000). *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée.
- Holloway, J. (2001). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Kymlicka, W. (1995a). *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- Kymlicka, W. (1995b). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1996). Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo. *Revista Internacional de Filosofía Política*. Madrid: Revista Internacional de Filosofía Política (RIPF).
- Massó Cantarero, F. (2001). *¡Ponte a vivir! Valores y autoestima*. Madrid: Eneida, Asociación de Educación para la Salud (ADEPS).
- Mouffe, Ch. (1993). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Pons Föllmi, D. & Föllmi, O. (2005). *Orígenes. 365 pensamientos de maestros africanos*. Madrid: Lunweg.
- Sastre Vilarrasa, G. & Moreno Marimon, M. (2002). *Resolución y conflictos y aprendizaje emocional. Una perspectiva de género*. Barcelona: Gedisa.
- Sen, A. K. (1984). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. K. (1992). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Alianza.
- Sen, A. K. (1999). Cultura y derechos humanos. En *Desarrollo y libertad*. (pp. 305-328). Barcelona: Planeta 2000.
- Servan-Schreiber, D. (2003). *Curación emocional*. Barcelona: Kairós.

- Singer, P. (1973). *Democracia y desobediencia*. Barcelona: Ariel.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- Taylor, Ch. (1992). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. [Ensayo de Charles Taylor. Comentarios de Amy Gutmann, C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf]. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (1995). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política* (7).
- Taylor, Ch. (1999a). *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Donostia: Gakoa Liburuak.
- Taylor, Ch. (1999b). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.