

**DERECHOS HUMANOS DEL OTRO: INTERSUBJETIVIDAD E
INTERCULTURALIDAD EN LOS DERECHOS HUMANOS**

DANIELA URZOLA GUTIERREZ

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS.

PROGRAMA DE DERECHO

CARTAGENA DE INDIAS, D.T. y C.

2014

Derechos Humanos del Otro: Intersubjetividad e Interculturalidad en los Derechos
Humanos

Informe final para optar por el título de Abogado

Daniela Urzola Gutiérrez

Asesor:

Yezid Carrillo de la Rosa

Universidad de Cartagena

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas

Programa de Derecho

Cartagena de Indias D.T. y C.

2014

INDICE

INTRODUCCIÓN

- 1. ¿QUIÉN ES EL HUMANO EN LOS DERECHOS HUMANOS?**
- 2. RECONOCIMIENTO, OTREDAD Y LA (DE)CONSTRUCCION DE LA SUBJETIVIDAD**
- 3. INTERSUBJETIVIDAD Y LOS DERECHOS HUMANOS DEL OTRO**
- 4. DE UNIVERSALES A MULTICULTURALES: LA RECONSTRUCCION INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS**

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA

ANEXOS

ANEXO A. “Human Rights of the Other: Deconstructing the Subject of Human Rights” (Avance de investigación presentado como ponencia en el ISA/RSCL INTERNATIONAL CONGRESS IN SOCIOLOGY OF LAW AND POLITICAL ACTION (03, 04, 05 y 06 de Septiembre de 2013 – Toulouse, Francia)

ANEXO B. “Boaventura de Sousa Santos y la Reconstrucción Intercultural de los Derechos Humanos” (Artículo publicado en: REVISTA JURIDICAS Volumen 9, No. 2. Julio-Diciembre 2012. ISSN: 1794-2918.)

AGRADECIMIENTOS

A Dios, por ser el responsable de todos mis pasos y la guía en cada uno de mis caminos.

A mis padres, Álvaro y Duva, por su constancia, amor y apoyo. Porque es gracias a sus sacrificios y sus enseñanzas que estoy hoy aquí. A mi hermana Natalia, por ser mi amiga incondicional en toda circunstancia de la vida. A mi abuela Ofelia, por estar a mi lado desde mis primeros pasos y por estar aquí a mi lado aún. A ellos mis agradecimientos más profundos.

A mis profesores, Yezid Carrillo, Jorge Pallares y Henry Valle, a quienes admiro y respeto, por ser ejemplo de disciplina y trabajo y por su disposición de enseñanza en todo momento. A Josefina Quintero, por tener siempre una mano extendida dispuesta a ayudar. A todos ellos mis más sinceros respetos.

A Miguel Morón, por ser mi colega, mi profesor y, sobre todo, mi gran amigo.

Finalmente, a Daniel Florez, mi compañero en la vida y en la academia, porque no estaría ni quisiera estar en este lugar sin él.

INTRODUCCION

Los derechos humanos están influenciados por la doctrina del “derecho natural”. Sin embargo, no hay nada natural en ellos. Los derechos humanos no son derechos naturales intrínsecos a nuestra naturaleza humana abstracta. Como producto cultural, el Derecho es una creación histórica y, de la misma manera, los derechos humanos nacen de un proceso histórico específico que define la ideología a la cual pertenecen, la cual es aquella del Estado reinante en el momento de su aparición; estos son los *droits de l’homme et du citoyen* como resultado de la Revolución Francesa, consecuencias de una emancipación política que implica una revolución ante el *status quo* dominante. La Revolución Francesa alcanzó sin duda alguna la emancipación del régimen absolutista precedente a ella pero el nacimiento de un Estado liberal gobernado por el imperio de la ley no supone *per se* una emancipación humana; por el contrario, éste neutraliza toda posibilidad de emancipación en la medida en que establece una distinción entre *hombre y ciudadano* y, por ende, legitima una sociedad burguesa por medio de los derechos humanos. Costas Douzinas afirma que “la Revolución francesa, por el contrario, consagró el derecho a conservar la propiedad y a practicar la religión, y de esta manera las precondiciones capitalistas de explotación y opresión se rewertieron ideológicamente en el discurso de los derechos y se presentaron fraudulentamente como libertades” (DOUZINAS, 2008: 198).

Los derechos humanos nacieron, entonces, como una aparente herramienta revolucionaria, una serie de derechos inalienables que, bajo la idea de universalidad, profesan un discurso contra-hegemónico proyecto hacia la resistencia contra la opresión y el control del hombre. Teniendo esto en cuenta, los derechos humanos son creaciones históricas permeadas de una ideología particular; contrario a su discurso de resistencia, ellos constituyen uno de los más infames instrumentos de legitimación y expansión del sistema capitalista. Douzinas escribe en *El Fin de los Derechos Humanos* (2008) que los derechos humanos llegan a un fin cuando pierden su finalidad, la cual es la defensa del hombre y de la sociedad contra las amenazas de los movimientos imperialistas y neocolonialistas y, como las teorías críticas contemporáneas han mostrado, los derechos humanos son usados en la práctica política como medios de ejercicio de poder. Ellos

son, de hecho, armas políticas e ideológicas que siguen la ideología liberal de la Modernidad, lo cual podemos evidenciar con tan sólo recordar las innumerables guerras e invasiones realizadas en nombre de los derechos humanos, de las cuales los países tercermundistas han sido víctimas. Debido a lo anterior, sostenemos la tesis de que los “derechos humanos universales” son ficciones creadas por la civilización occidental. Slavoj Žižek afirma que “lo que “los derechos humanos de las víctimas dolientes del Tercer Mundo” significa efectivamente hoy, en el discurso predominante, es el derecho de los mismos poderes Occidentales de intervenir de manera política, económica, cultural y militar en los países del Tercer Mundo a su elección, en el nombre de defender los derechos humanos” (2005: 128)¹.

Mientras continuemos legitimando el concepto occidental de los derechos humanos, les estamos permitiendo que intervengan en nombre de nuestros supuestos derechos. Necesitamos deconstruir el discurso de los derechos humanos liberales a fin de construir uno propio. Por esta razón, resulta necesario repensar el concepto de derechos humanos cuestionando su evolución histórica y las bases liberales sobre las que los mismos se establecen. Una teoría crítica de los derechos humanos busca deconstruir los conceptos fundamentales sobre los cuales la definición liberal de derechos es construida, con el propósito de revelar las paradojas y contradicciones que estos poseen desde su interior. Hay dos conceptos fundamentales sin los cuales los derechos humanos no podrían existir y son estos precisamente los que debemos deconstruir: la universalidad y la humanidad. La pregunta acerca de si los derechos humanos son universales o no, como lo hemos mostrado en la presente introducción, ha sido sujeto de numerosos debates a lo largo de la historia. Pero para poder deconstruir los derechos humanos es necesario profundizar en una paradoja más compleja: la paradoja de la subjetividad, la cual, a su vez, se encuentra en relación cercana a la paradoja de la universalidad. El presente trabajo defiende la tesis que afirma que la manera correcta de formular un movimiento crítico en derechos humanos es a través de la deconstrucción del concepto moderno del Ser y de la persona alrededor de la cual los derechos humanos son estructurados; ésta es una crítica de la subjetividad misma. Debemos, más allá de un mero plano metafísico,

¹ Todas las citas de Žižek, S. (2005). *Against Human Rights*. son traducción propia de la autora de su edición en inglés.

preguntarnos: ¿Quién es el verdadero sujeto de los derechos humanos? Y si la respuesta a esto es “el ser humano”, entonces, ¿quién puede ser considerado humano? ¿Quién es el humano que tiene derecho a los derechos humanos?

I. ¿QUIÉN ES EL HUMANO EN LOS DERECHOS HUMANOS?

El “humano” a quien los derechos humanos fueron otorgados desde su creación fue el sujeto de la crítica de Marx en su ensayo *Sobre la cuestión judía* (1844)². Para Marx, el asunto se sitúa sobre el hecho de que los derechos humanos, los cuales fueron establecidos como resultado de la Revolución Francesa, eran supuestamente dirigidos hacia un hombre vacío, abstracto e ideal, y estaban marcados por una naturaleza de universalidad. No obstante, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano estaba realmente dirigida a un receptor concreto: el burgués. “No es el hombre como *citoyen*, sino el hombre como individuo privado (*bourgeois*) quien es considerado como el hombre *esencial y verdadero*” (MARX, 1844: 18). La naturaleza humana abstracta, por ende, toma una forma concreta, aquella del “hombre blanco propietario” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 188)³. Esto es explicado por Slavoj Žižek en su ensayo *Against Human Rights* (2005), en el cual el autor menciona que “la lectura sintomática Marxista puede demostrar convincentemente el contenido que da a la noción de derechos humanos su giro ideológico burgués específico: los derechos humanos universales son efectivamente el derecho de los hombres blancos propietarios de intercambiar libremente en el mercado, explotar trabajadores y mujeres, y ejercer dominación política” (2005: 129). Es en esta manera que la crítica marxista de los derechos humanos nos muestra que la súplica por la condición humana y la universalidad esconde una serie de exclusiones políticas y sociales y es precisamente por este hecho que Marx afirma que los derechos humanos están inmersos en un egoísmo individualista. Los derechos humanos liberales son, por tanto, “construcciones políticas que ocultan importantes formas de ejercicio del poder, al tiempo que pueden usarse para confrontar la opresión y la dominación” (DOUZINAS, 2008: 451). Ellos llaman a una revolución pero en realidad se esconden en Declaraciones llevando puesta una máscara de universalidad; dependen de los intereses de clase y legitiman el poder que un hombre concreto ejerce sobre las clases no reconocidas. “Ninguno de los llamados derechos del hombre, por tanto, va más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil –esto es, un retiro individual en sí mismo,

² Todas las citas de Marx, K. (1844). *On the Jewish Question*. son traducción propia de la autora de su edición en inglés.

³ Todas las citas de Douzinas, C. & Geary, A. (2005). *Critical Jurisprudence*. son traducción propia de la autora de su edición en inglés.

dentro de los confines de sus intereses privados y su capricho privado, y separado de la comunidad” (MARX, 1844: 17).

Sin embargo, es necesario alcanzar un nivel de análisis más profundo en cuanto a las nociones de “humanidad” y “hombre”. Douzinas menciona que el concepto de humanidad ha sido históricamente usado para clasificar a las personas en tres grupos: los completamente humanos, los menos humanos y los inhumanos, o, en otras palabras, los gobernantes, los gobernados y los excluidos. Esto sucede porque el “humano” al cual los derechos humanos se refieren, al igual que el “hombre” de los derechos del hombre, es un significante vacío. El teórico argentino Ernesto Laclau usa la semiótica Saussureana para explicar qué son los significantes vacíos y por qué son importantes desde una perspectiva política. “Un significante vacío”, dice, “es, estrictamente hablando, un significante sin un significado” (LACLAU, 1996: 36)⁴. “Como *significante*”, añade Douzinas, “es sólo una palabra, un elemento discursivo que no está automática o necesariamente ligado a un significado. Como resultado, éste no puede ser completa y finalmente determinado a una concepción particular, porque él las trasciende y sobredetermina a todas” (2005: 190-191). Defendiendo la tesis de que el concepto de humanidad es un significante vacío estamos de acuerdo con considerar que el mismo está inicialmente “vacío de todo significado y puede ser unido a un número infinito de significados o conceptos” (2005: 190-191). La importancia de describir la humanidad como un significante vacío nos lleva directamente al problema de la subjetividad en los derechos humanos. Debido a que no están conectados o comprometidos a un significado particular, los significantes vacíos son instrumentos esenciales en la política.

Pero, de acuerdo con Douzinas, no es suficiente considerar la “humanidad” de los derechos humanos como un significante vacío, dado que “ésta soporta un capital simbólico enorme, un excedente de valor y de dignidad dotado por las Revoluciones y las Declaraciones aumentadas por cada nueva lucha por el reconocimiento y la protección de los derechos humanos. Este exceso simbólico convierte al “humano” en un *significante flotante*, en algo que los combatientes en luchas políticas, sociales y

⁴ Todas las citas de Laclau, E. (2005). *Emancipations*. son traducción propia de la autora de su edición en inglés.

jurídicas quieren cooptar para su causa, y esto explica su importancia en las campañas políticas” (2005: 191). Existe en la sociedad una proliferación constante de significantes vacíos e innumerables intentos por parte de fuerzas políticas de fijar esos significantes a significados particulares impregnados de sus propias ideologías (LACLAU, 1993). En nuestro mundo político de *hegemonía*, hay una constante batalla discursiva por los significantes vacíos; el significado de un significante vacío está subordinado a la fuerza política dominante y su ideología, lo cual cambia en su propio favor. Es así como los significantes vacíos están eternamente atrapados en el juego vicioso del poder. “Para tener derechos humanos, lo cual en la modernidad es sinónimo de ser humano, uno debe reclamarlos. Esta reclamación conlleva una demanda por el reconocimiento social o la protección legal al significante flotante. Un nuevo derecho es reconocido, si éste logra fijar una determinación –temporal o parcial– de la palabra “humano”, si logra detener su vuelo. Este proceso es llevado en las luchas políticas, ideológicas e institucionales. (...) Para lograr tener un derecho existente extendido o un nuevo tipo de derecho aceptado. El potencial creativo del lenguaje y de la retórica permite que los derechos del “hombre” originales se disuelvan y sean proliferados en los derechos de los trabajadores, de las mujeres, de los homosexuales, de los refugiados, etc.” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 191). Y en este mismo sentido a través del cual analizamos los significantes vacíos, Rancière habla acerca de los predicados abiertos en tanto se refiere a las nociones de *hombre y ciudadano*. “*Hombre y ciudadano* no designan colecciones de individuos. Hombre y ciudadano son sujetos políticos. Los sujetos políticos no son colectividades definidas. Son nombres excedentes, nombres que plantean una pregunta o una disputa (*litige*) sobre quién está incluido en su cuenta. (...) Los predicados políticos son predicados abiertos: ellos dan vía libre a una disputa acerca de lo que exactamente implican y a quiénes afectan en qué casos” (2004: 303)⁵.

En conclusión, la categoría de “humanidad” en los derechos humanos es tan abstracta como el concepto de “hombre”. No obstante, tiene una cara y un nombre particular, aquel que ha sido definido e impuesto por la ideología liberal de Occidente. Los derechos humanos son falsamente universales porque las únicas personas que cuentan como humanas son aquellas que han sido reconocidas como tal por quienes ostentan el

⁵ Todas las citas de Rancière, J. (2004). *Who is the subject of human rights?*. son traducción propia de la autora de su edición en inglés.

poder político en el mundo. En referencia a esto, Žižek escribe: “El *hombre*, el portador de los derechos, es generado por un conjunto de prácticas políticas que materializan la ciudadanía; los “derechos humanos” son, como tal, una falsa universalidad ideológica, lo cual enmascara y legitima una política concreta de imperialismo Occidental, intervenciones militares y neo-colonialismo” (2005: 128-129). Douzinas también menciona que “la dignidad compartida de la personalidad legal y la comunidad de la ciudadanía son reconocimientos inadecuados de identidad concreta. Yo soy una persona legal y un ciudadano pero, más importante, yo soy un hombre o una mujer, heterosexual u homosexual, negro o blanco, (...). Pero las reivindicaciones de la diferencia y el reconocimiento de identidades culturales plurales no son compañeros felices del liberalismo” (2005: 192). Es por esta razón que “la historia política de los últimos dos siglos está marcada por las luchas para extender el reconocimiento de la ciudadanía a los grupos excluidos, desde hombres pobres hasta mujeres, hasta varias minorías y no-nacionales” (2005: 188). La extensión del reconocimiento a nuevos sujetos de derechos humanos continúa siendo nuestra principal tarea hoy en día. Esto nos introduce al análisis de nuevos conceptos como *identidad* y *otredad*. ¿A quién deseamos extender este reconocimiento? ¿Y cómo exactamente se construye la identidad a través de esta lucha por el reconocimiento?

II. RECONOCIMIENTO, OTREDAD Y LA DECONSTRUCCION DE LA SUBJETIVIDAD

A continuación analizaremos lo que Douzinas llama la construcción dialógica de la identidad a través del reconocimiento del Otro, al igual que la manera en que el proceso de reconocimiento reemplaza el concepto abstracto de naturaleza humana con un significado fijo basado en la justicia en lugar de la hegemonía. “El concepto abstracto de naturaleza humana, el cual apoyaba las Declaraciones clásicas, ha sido reemplazado en las sociedades posmodernas por reclamos proliferados de derechos nuevos y especializados. El deseo, que es el motor detrás de la lucha por el reconocimiento, ha reemplazado la naturaleza humana como el concepto base y se ha convertido en un significante vacío y flotante, el cual puede ser conectado bien sea a la lógica del poder y del Estado o la lógica de la justicia y de la franqueza” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 196). Sin embargo, el reconocimiento y la consecuente construcción de la identidad a través de un diálogo con el Otro no es un proceso pacífico: así como Hegel lo hubiere anunciado, es una lucha violenta continua.

En *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1977) el autor postula un concepto convertido del Ser, un giro fundamental en toda la tradición ontológica. Como lo explica Douzinas, “Descartes y Kant habían presentado la conciencia como una entidad solitaria confrontando el mundo exterior. Pero para Hegel, el yo no es una entidad simple y estable que, una vez formada, se adentra en el mundo. El yo es creado en relaciones con otros y con la comunidad. El sujeto es siempre inter-subjetivo (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 179-180). Hegel introduce, por ende, una nueva percepción del Ser basada en la inter-subjetividad, lo cual significa que el yo solamente puede surgir como resultado de sus relaciones y diálogos con otros. El yo es un sujeto social compartido que es definido por un sentimiento profundo de empatía. Sin embargo, esto solamente puede ser entendido en la medida en que el yo, no sólo reconoce que tiene la necesidad de relacionarse con otros, sino que experimenta al Otro mismo como un sujeto en oposición a considerarlo como un mero objeto. En este sentido, es necesario que el Otro me reconozca del mismo modo en que yo lo reconozco a él. Yo soy creado a través del lenguaje, a través del diálogo con otros como

interlocutores. Es así como “mi identidad es construida a través del reconocimiento de mis características, atributos y cualidades por otros, tanto otras personas como las instituciones sociales y jurídicas, a las cuales, siguiendo a Lacan, llamaremos el Gran Otro” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 179-180).

Por consiguiente, para poder “ser” necesitamos ser reconocidos no sólo por los otros como personas individuales sino también por el orden simbólico –lo que Lacan llamaba el Gran Otro–, una alteridad radical que existe más allá del imaginario y que está conformada por el Derecho y el Lenguaje. El Gran Otro es, según Zizek (2006), la constitución no escrita de la sociedad. El Otro es, entonces, cada individuo y, a la misma vez, el grupo entero de individuos que juntos conforman una sociedad. Es aquí donde la idea de un ser inter-subjetivo se entrelaza con “el rol que los derechos juegan en la construcción de seres individuales” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 179). La concepción liberal de los derechos los pensaba como externos al Ser; “estas conjeturas son parte del punto de vista empobrecido de la teoría liberal que considera el sujeto como una entidad cerrada y monológica, mientras concibe al vínculo social como una colección átomo-céntrica de individuos cuyas relaciones con el otro son externas, superficiales y motivadas por intereses” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 179). Es nuestro deber reconsiderar esta aproximación liberal a los derechos y deconstruir la ilusión de la identidad propia para entender como los derechos asumen, parafraseando a Douzinas, un rol constitutivo en la construcción de la identidad humana. Esto sólo puede ser entendido desde la teoría del reconocimiento de Hegel. La lucha por el reconocimiento es lo que crea al sujeto que desea ser reconocido por el Otro. “Los conflictos morales, las disputas personas y los antagonismos sociales son expresiones de una lucha por el reconocimiento, la cual es necesaria tanto para la creación del individuo como para su socialización” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 179-180). Hegel explica en varios momentos “la manera cómo el yo es creado como una lucha continua para superar la condición de extranjero del Otro” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 180-181): Primero, el yo sufre de la ilusión de la auto-suficiencia y trata al Otro como un inferior. Luego, el yo acepta su dependencia al Otro pero aún mantiene su relación como externa. Cuando el yo es capaz finalmente de superar esta percepción del Otro, el reconocimiento mutuo es alcanzado. “Ahora el otro es aceptado tanto en su identidad como en su diferencia del yo, y como resultado, el yo se da cuenta que es

dependiente en cuanto al otro. El reconocimiento y el deseo del otro permite al yo verse a sí mismo reflejado en otro y le permite crear un nexo de conexiones y dependencias que afecta a ambos seres. El reconocimiento funciona si es mutuo” (DOUZINAS & GEARY, 2005: 180-181).

Como hemos mencionado, el Gran Otro, el orden de las instituciones jurídicas y sociales media nuestro diálogo continuo y el reconocimiento por parte de los otros. Los derechos legales son, de esta forma, armas importantes en nuestra lucha por el reconocimiento. Sin embargo, el reconocimiento legal y la proliferación de derechos a menudo resulta en falso reconocimiento o en no-reconocimiento cuando no hay una reciprocidad entre las partes, una relación tal como la del amo y el esclavo. Cuando no sabemos y entendemos en realidad las circunstancias materiales y la particularidad del Otro, perdemos toda posibilidad de diálogo. Los dos defectos más comunes en el Derecho, los cuales llevan a instancias de reconocimiento deficiente del Otro, son el formalismo y la abstracción. El formalismo es asociado a una falta de interés en las condiciones materiales de los sujetos sobre los cuales los derechos son impuestos, mientras que la abstracción hace referencia al “reconocimiento de una personalidad delgada y no-sustancial” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 189). Siguiendo a Douzinas, “la abstracción y el formalismo del Derecho es un tipo de irrespeto que hace el llamado a una mayor sensibilidad al contexto social y a la necesidad y el deseo individuales. Otro tipo de irrespeto surge del privilegio que otorga el derecho a los procedimientos formales por encima de las condiciones materiales de vida y convoca a dar paso hacia una mayor igualdad sustantiva” (2005: 186). Esto plantea nuevamente el problema de los derechos humanos abstractos. Cuando no tomamos en cuenta el contexto social del Otro y sus experiencias y necesidades particulares, caemos en el no-reconocimiento. “La falta de reconocimiento o el no-reconocimiento debilita el sentido de identidad proyectando una imagen del yo que es falsa, inferior o defectiva” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 180). Es por esta razón que “el derecho abstracto debe volverse concreto, el potencial actual” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 187). Necesitamos encontrar una manera mediante la cual el reconocimiento sea concreto en lugar de formal y universal; es imperativo tomar en consideración la singularidad y la diferencia de cada persona que constituye Otro, con el objeto de alcanzar un estado de “integridad total”, hacia el cual Hegel creía que la historia estaba avanzando y “en el cual la

oposición entre el yo y el otro habrá sido superada y el mundo externo que nos determina ya no será alíen u hostil” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 180).

III. INTERSUBJETIVIDAD Y DERECHOS HUMANOS DEL OTRO

Teniendo en cuenta lo anterior, los derechos humanos, contrario a la aproximación liberal de los mismos que los considera como externos al Ser, juegan un rol constitutivo en la construcción de la identidad humana. Lo que consideramos humano determina los derechos humanos y, al mismo tiempo, los derechos humanos moldean nuestra concepción del ser humano. Es por esta razón que una de las principales tareas que una teoría crítica de los derechos humanos debe seguir es la deconstrucción de la subjetividad moderna, para así crear una subjetividad renovada basada en la diferencia y en el reconocimiento de la otredad, es decir, la inter-subjetividad. “El yo nunca puede ser auto-idéntico: es una amalgama de yo y de otredad, de igualdad y diferencia” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 181).

Emmanuel Lévinas, como parte de un movimiento crítico en contra de la tradición filosófica ontológica Occidental del Ser moderno, afirma que “La filosofía Occidental ha sido frecuentemente una ontología: una reducción del Otro al Sí mismo por la interposición de términos medios y neutrales que aseguran la comprensión del Ser” (LEVINAS, 1969: 33-34). Esto implica que la ontología tradicional está relacionada en su estructura con la dominación política y, por esta razón, se convierte en una filosofía de poder. Lévinas escribe: “la ontología como filosofía primera que no pone en cuestión al Sí mismo es una filosofía de la injusticia” (LEVINAS, 1997: 38). Como defensor de la ética, su objetivo principal es proponer un concepto convertido del Ser y de la condición humana a su vez; una definición que no subordine al humano a la entidad abstracta del Ser sino que constituya el Ser como una entidad humana personal.

Es a partir de estas premisas que Lévinas construye una ética de la otredad cuya idea central no es el Ser o el Sí mismo (como él lo llama) sino el Otro. Desde la teoría Hegeliana, como hemos podido analizar, entendemos que en el contexto de la modernidad el Otro es reducido a lo que el Sí mismo reconoce como tal; el Otro es tenido en cuenta solamente en la medida en que su reconocimiento implica un reforzamiento del Ser. Por el contrario, la ética de la otredad “comienza en el otro y

desde esa posición cuestiona las varias maneras en las cuales el otro ha sido reducido a lo mismo” (DOUZINAS 2008: 422). El Otro en la ética Lévinasiana, entonces, no es ni una extensión ni una negación del Sí mismo; no puede ser concebido como similar al Sí mismo pero tampoco puede estar en una posición de diferencia. El Otro y el Sí mismo deben posicionarse en un plano de proximidad, un espacio en el cual el otro se encuentra *frente* al Sí Mismo. El otro precede al Sí mismo y se muestra a él a través del rostro, y es este encuentro cara-a-cara, esta aparición del rostro ante la mirada del Sí mismo, lo que forma la otredad.

Lo que establece la esencia de la ética de la otredad es, por tanto, la experiencia del encuentro cara-a-cara, el momento de intersección en el cual el Otro formula un imperativo dirigido al Sí mismo, un imperativo que lo obliga a él exclusivamente. Aquí encontramos dos conceptos centrales en la teoría de Lévinas: la singularidad y la responsabilidad. El primer concepto, la singularidad, tiene un significado doble: indica que cada persona es única en la medida en que el Otro se dirige a cada uno como ser particular en vez de dirigirse al “*ego* universal” (un nombre utilizado por Douzinas en referencia al hombre abstracto) y en tanto el Sí mismo acepta un llamado que sólo él puede responder y lo obedece. Por esta razón, la libertad es definida como “hacer lo que nadie más puede hacer en mi lugar” (DOUZINAS, 2008: 425). De esta manera, el Ser es único, concreto e irremplazable, lo que implica un giro en el sentido de responsabilidad; dado que el Sí mismo responde a las necesidades del Otro, aquél asume una obligación que no puede ser transferida o delegada. El rostro del Otro que se aparece frente a cada uno de nosotros produce un sentimiento de compromiso y de responsabilidad. El humanismo del Otro, en oposición al sujeto abstracto de la modernidad, supone un compromiso histórico con el Otro como persona concreta.

Siguiendo esta noción de la ética, los derechos humanos podrían ser definidos inicialmente como “concreciones del derecho de la otra persona y de mi deber” (DOUZINAS, 2008: 426). La ruptura de la teoría de Lévinas con el discurso moderno de los derechos humanos está basada en la siguiente afirmación: La tradición liberal de los derechos humanos está fundada en los principios éticos de libertad e igualdad –los cuales, como ya hemos mencionado al analizar la crítica marxista, son los derechos del

hombre egoísta–, mientras que Lévinas los define a través de la diferencia y la singularidad. Lévinas no considera la humanidad como el sujeto generalizado de una dignidad abstracta sino que afirma que cada Yo y cada Otro poseen una dignidad concreta que soporta la totalidad de la humanidad. Douzinas menciona que “los derechos se refieren a lo que es propio de los seres humanos no como resultado del reconocimiento de su humanidad abstracta sino de su dignidad concreta, que aparece en conexión con el sometimiento ético de las personas” (2008: 428). En cuanto a la diferencia, su importancia descansa en el hecho de que ver al Otro como un igual disminuye nuestro grado de responsabilidad. Por esta razón, debemos apelar no a la fraternidad universal entre iguales sino a la “fraternidad dentro de la extrema separación (LEVINAS, 1998: 98)⁶. Es ésta la única manera de generar un compromiso verdadero, al igual que una responsabilidad infinita, de cada uno de nosotros con los derechos de cada Otro, hasta el punto de sacrificar nuestra libertad privada y encontrarla solamente en la fraternidad.

Una contribución relevante en cuanto a las nociones de tolerancia y de fraternidad la hace Enrique Dussel, quien va más allá de estos conceptos y deconstruye el concepto de tolerancia en tanto introduce una nueva categoría a su trabajo: la solidaridad, la cual, para citarlo, es “una actitud que va más allá (*au-delà*) de la tolerancia y de la fraternidad. Que es positiva, creativa, responsable por el otro. No sólo lo tolera; ahora lo asume, se pone en su lugar (sustitución), es responsabilidad por el otro como otro (más allá también del reconocimiento del otro como igual, en una mera justicia intrasistémica). Al hacer referencia a la *solidaridad* (*más allá* entonces de la mera “fraternidad” de Jacques Derrida) se pasa a un momento más positivo, afirmativo, que el de la mera tolerancia ante una víctima, impotente de defender sus propios derechos. La tolerancia es así subsumida en una *responsabilidad por el otro*” (DUSSEL, 2007: 297).

Al afirmar esto, Dussel sugiere que tolerar al Otro no es suficiente porque la tolerancia misma no resuelve el problema de la indiferencia ante el Otro; por el contrario, es una

⁶ Todas las citas de Lévinas, E. (1998). *Étique comme philosophie première* son traducción propia de la autora de su edición en francés.

actitud pasiva descomprometida por medio de la cual dejamos de oprimir al Otro pero aún así evitamos tomar parte en sus problemas. Al contrario, la solidaridad toma este paso hacia una actitud activa en relación con el Otro, el cual “no es ya meramente “tolerado” pasiva o negativamente (...), sino que es “solidariamente” respetado activa y positivamente en su alteridad, en su Diferencia. Se trata de la afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su racionalidad, de sus derechos negados. Estamos *más allá* de la tolerancia de la Modernidad ilustrada entonces” (DUSSEL, 2007: 297-298).

Dussel entiende la solidaridad como “una pulsión de alteridad, un deseo *metafísico* por el otro que se encuentra en la exterioridad del sistema donde reina la tolerancia y la intolerancia” (2007: 298). En este sentido, la solidaridad implica una forma efectiva de “*hacerse cargo*” del Otro y responder al mismo. La solidaridad es asumir la responsabilidad verdadera a la cual se refiere Lévinas, esto es, asumir el sufrimiento del Otro como víctima y trabajar con él para que deje de ser víctima. Finalmente, Dussel sintetiza la relevancia de la solidaridad ante las víctimas en un párrafo breve: “La indiferencia negativa de la tolerancia es inapropiada como actitud ante la víctima que sufre los efectos negativos del sistema. Es en este sentido que la solidaridad con las víctimas está más allá de la Ilustración y la Modernidad. (...) La solidaridad es universal, en referencia a todas las Diferencias (a la alteridad de la mujer violada, de las razas discriminadas, las clases explotadas, los países periféricos poscoloniales oprimidos, la tercera edad excluida en los asilos, las generaciones futuras que recibirán una tierra exterminada). La solidaridad con las víctimas es el tema de una filosofía transmoderna, crítica, mundial, de liberación. De una filosofía que crece en la oscuridad de los excluidos, que sin embargo luchan en la esperanza de otro mundo” (2007: 299).

En relación a esto, Douzinas escribe en *El Fin de los Derechos Humanos* una hermosa frase que explica lo que la solidaridad y la responsabilidad implican en realidad: “Hay una poesía en los derechos humanos que desafía el racionalismo del derecho: cuando un niño quemado huye de una escena atroz en Vietnam, cuando un joven se pone en frente de un tanque en Beijing, cuando un cuerpo aniquilado y unos ojos tristes posan frente a la cámara detrás de una alambrada de un campo de concentración en Bosnia, allí estalla

dentro de mí una trágica sensación y, como espectador, me pone cara a cara con mi responsabilidad, una responsabilidad que no proviene de los códigos, ni de las convenciones, ni de las normas, sino de un sentido de responsabilidad personal por el sufrimiento del mundo, de la obligación de salvar a la humanidad ante los ojos de la víctima” (2008: 295).

A lo largo de estas líneas, podemos concluir que la solidaridad y la responsabilidad ética ante el Otro son las bases que preceden y legitiman los derechos. En este sentido, los derechos humanos serían un instrumento de la ética y podrían ser concebidos como la verdadera materialización de la justicia. Para Lévinas la justicia significa “la revisión constante de la justicia, la expectativa de una mejor justicia” (DOUZINAS, 2008: 427) y solamente cuando somos capaces de comprender esto es que “el yo se desprende de su vuelta a sí, de su auto-afirmación, de su propio fortalecimiento, de su egoísmo de entidad que persevera en su ser, para responder al otro, para defender precisamente los derechos del otro hombre” (LEVINAS, 1987: 139)⁷.

Sin embargo, para que el Otro pueda cumplir su propósito, no puede hacerlo en el plano metafísico del hombre; necesita ser individualizado. El Otro como una abstracción es un sujeto con muchos nombres pero sin una identidad. Esta falta de identidad está ligada a una falta de rostro, lo cual hace que su reconocimiento sea imposible. La única forma de concretizar el Otro –y éste es el punto en el que un estudio sociológico se hace crucial en la definición del Otro– es tomando en cuenta la historia socio-política de cada sociedad. La forma de percibir el Otro está predeterminada por la manera cómo el poder ha sido ejercido y cómo la dominación ha sido experimentada por su pueblo. Es esencial estudiar el desarrollo histórico de una sociedad para saber cómo el Otro es concretizado en su contexto.

A través de la historia, el Otro ha sido el nombre de los judíos, los afroamericanos, las mujeres y los homosexuales, entre muchos otros. En el Tercer Mundo, y

⁷ Todas las citas de Lévinas, E. (1987). *Hors sujet* son traducción propia de la autora de su edición en francés.

específicamente en el contexto de la colonización, el sujeto concreto que representa al Otro es el “subalterno”⁸, una categoría que es propuesta por los estudios poscoloniales, la cual se refiere a cada sector de personas que, a pesar de ser parte de la sociedad formalmente, en su estructura y jerarquía, es invisible a la misma y se encuentra afuera de su esfera de reconocimiento, afuera de la estructura de poder hegemónica. El subalterno es el Otro del colonialismo, el Otro no reconocido. La tarea principal de las teorías poscoloniales y de los proyectos de pensamiento crítico en América Latina es precisamente emprender una lucha política por el reconocimiento del subalterno como el Otro y, consecuentemente, recuperar nuestra posición como sujeto de derechos humanos. Como Rancière lo expresa, “es en esta manera, como resultado de este proceso, que los Derechos del Hombre se convierten en los derechos de aquellos que no tienen derechos, los derechos de simples seres humanos sometidos a la represión inhumana y las condiciones inhumanas de existencia. Se vuelven derechos humanitarios, los derechos de aquellos que no pueden promulgarlos, las víctimas de la negación absoluta de derecho. (...) Los Derechos del Hombre no se vuelven vacíos convirtiéndose en los derechos de aquellos que no pueden actualizarlos. Si no son en realidad “sus” derechos, pueden convertirse en los derechos de otros” (RANCIERE, 2004: 307).

⁸ La idea del “subalterno” fue introducida por primera vez y desarrollada por varios historiadores del Sur asiático que juntos conformaban el grupo de Estudios Subalternos. Para una comprensión más profunda de este concepto, revisar: Spivak, Gayatri (1998) *¿Puede hablar el sujeto subalterno?*

IV. DE UNIVERSALES A MULTICULTURALES: LA RECONSTRUCCION INTERCULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

Teniendo en cuenta lo anterior, resulta necesario estudiar las principales teorías que han surgido como respuesta al problema de una nueva concepción de los derechos humanos a partir del Sur Global desde una perspectiva contra-hegemónica. Uno de los principales exponentes en esta tarea es el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, quien desde sus primeros escritos se ha dedicado a elaborar una propuesta teórica en la cual convergen la sociología y el derecho para dar lugar a la construcción de una teoría crítica que reacciona ante la realidad material de la modernidad y, consecuentemente, plantea un nuevo enfoque que permite contemplar el orden político existente desde una visión progresista a través de la cual las categorías que constituyen dicho paradigma pueden ser entendidas por fuera de los límites liberales en los cuales se han encontrado enmarcadas.

Dentro de las tesis que este autor defiende, es importante resaltar aquella que hace referencia a la difícil relación entre multiculturalismo, globalización y protección de los derechos humanos. Partiendo de este problema, Santos elabora una concepción de los derechos humanos como interculturalidad. Esta teoría busca que los derechos humanos se piensen desde una crítica multicultural dentro de la cual ellos se reformulen como instrumentos de emancipación que, aunque situados en el contexto inevitable de la globalización, no cedan ante la universalidad que históricamente les ha imprimido el discurso de la hegemonía capitalista; por el contrario, se busca que los mencionados derechos logren actuar como reivindicaciones efectivas de la identidad local, generando en ellos una política de doble naturaleza: cultural y global. El autor pretende encontrar un “nuevo sentido común” de los derechos humanos, lo cual logra a través de su estudio de la reconstrucción intercultural de los mismos.

En el intento de responder a la pregunta de cómo pueden los derechos humanos constituir una globalización contra-hegemónica y cosmopolita, Santos expone una

reformulación de los derechos humanos desde el multiculturalismo, una de las posibilidades más plausibles de reconstruirlos y uno de los movimientos más avanzados dentro del contexto del Sur en la actualidad. Su tesis sugiere que la solución a la pregunta planteada se concretiza en la construcción de los derechos humanos bajo los postulados multiculturales. Santos define el multiculturalismo dentro de los términos de la globalización cosmopolita, afirmando que éste "es una precondition de relaciones balanceadas y mutuamente reforzantes entre competitividad global y legitimidad local, los dos atributos de una política contra-hegemónica de derechos humanos en nuestro tiempo" (SANTOS, 2006: 353). Esta corriente teórica se muestra como una práctica contra-hegemónica que busca que los derechos humanos dejen de ser utilizados al servicio de los intereses económicos y políticos de las grandes potencias. Los "derechos humanos multiculturales" transforman el discurso hegemónico organizando diálogos transculturales y permitiendo que los mismos se configuren como un proyecto cosmopolita insurgente en vez de la forma de localismo globalizado que han adoptado desde su nacimiento.

La interculturalidad se muestra como una posibilidad distinta dentro de la globalización sin tener la pretensión hegemónica propia de ésta. Se refleja como una contraposición a la postura esencialista que idealiza a la comunidad política en forma de *polis* griega conformada por ciudadanos con rasgos comunes que los soportan en una especie de unión indisoluble. Las comunidades políticas en su evolución histórica nunca han sido uniformes ni homogéneas sino multiétnicas; no han conformado una unión sino mas bien una reunión de culturas e ideologías diferentes que coexisten bajo una misma agrupación social. En esto reside la base del multiculturalismo como crítica ante la globalización; su objetivo es alcanzar un orden mundial construido a partir de la diversidad cultural y fundamentado en un espíritu pluralista que permita "acoger las diferencias" entre sus habitantes y concretar el amplio principio de la justicia en el ámbito cultural. La interculturalidad no busca eliminar la globalización sino obtener un rol protagónico dentro de la misma que permita pensarla desde ópticas distintas a la económica.

En ese orden de ideas, el primer paso que fija Santos para luchar contra el universalismo

de los derechos humanos se basa en un diálogo transcultural que debe realizarse entre diferentes culturas con el principio de la dignidad humana como fundamento y teniendo en cuenta una serie de premisas a las que debe atenerse con el fin de que este diálogo "pueda eventualmente conducirnos a una concepción mestiza de los derechos humanos; una concepción que, en lugar de restaurar falsos universalismos se organice a sí misma como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles y de redes que transfieran poder a referencias normativas" (SANTOS, 2006: 357). Puesto que se trata de un intercambio entre diferentes culturas con saberes distintos, el diálogo transcultural se dificulta en la medida en que cada cultura posee su propia serie de *topoi* o lugares comunes del universo significante de una cultura determinada. Por tanto, como segundo paso dentro de la construcción de los derechos humanos multiculturales Santos crea la figura de la hermenéutica diatópica. Ésta parte de la premisa de que los *topoi* de una cultura son incompletos en sí mismos y por esta razón es necesario elevar al máximo nivel la conciencia en cada cultura de lo incompleta que es ella y de lo incompletas que son las otras culturas con las cuales se encuentra relacionada. La hermenéutica diatópica ofrece una nueva forma de creación del conocimiento que se atiene a las exigencias interculturales y que exige que el conocimiento sea producido en un contexto colectivo e intersubjetivo. El diálogo transcultural tiene un carácter diatópico al establecerse "con un pie en cada cultura" (SANTOS, 2006: 357). Con esto podemos concluir que "el reconocimiento de las debilidades e incompletitudes recíprocas es la condición *sine qua non* de un diálogo transcultural" (SANTOS, 2006: 360).

Desde la perspectiva del multiculturalismo progresivo cada cultura debe desmitificar su pretensión de totalidad y aceptar la incompletud de sí misma; aquí es donde comienza el impulso cultural para llevar a cabo el diálogo transcultural. De esta manera, las condiciones que propician los derechos humanos interculturales giran en torno a la idea de una especie de ampliación de la perspectiva de cada cultura a través de la cual puedan establecer un diálogo en un plano mutuo de interacción intercultural. "La reconstrucción intercultural de los derechos humanos tiene como premisa la centralidad del vínculo entre el arraigo local y la organización y la relevancia de las bases populares, de una parte, y la inteligibilidad translocal y la repercusión transnacional, de otra" (SANTOS, 2009: 381). La deconstrucción del discurso y las prácticas de los derechos humanos conduce a una consecuente reconstrucción de los mismos como

interculturales que persigue el utópico fin de una sociedad civil y comunidad política nueva: la red transnacional de prácticas sociales cosmopolitas.

A través de un proceso como el recientemente planteado se llega a construir la concepción de los derechos humanos como un discurso multicultural y contra-hegemónico formulado bajo ciertos imperativos transculturales que debe cumplir para llegar a ser el proyecto subalterno que se pretende desarrollar dentro de una globalización cosmopolita. De acuerdo a la postura adoptada por Santos, el éxito de un discurso emancipatorio y progresista de los derechos humanos depende del diálogo transcultural y de la hermenéutica diatópica como herramientas a favor de la construcción de los mismos como multiculturales. La respuesta al problema de los derechos humanos y de su reformulación como política contra-hegemónica se resume en una sola palabra, en una sola doctrina, en una sola lucha: el multiculturalismo. "Ésta es probablemente la única forma de introducir en la cultura occidental las ideas de los derechos colectivos, de los derechos de la naturaleza y los de las generaciones futuras, así como las de los deberes y responsabilidades frente a entidades colectivas, sean la comunidad, el mundo o incluso el cosmos" (SANTOS, 2009: 457).

CONCLUSIONES

Los derechos humanos son definidos por una necesidad de generalizar y volver abstractas a las personas. Dado que “el derecho sólo puede lidiar con universalidades y generalidades” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 194), éste deja de lado la persona concreta y la transforma en un sujeto abstracto: la persona legal. Por esto, el reconocimiento legal es en la práctica un reconocimiento deficiente. La lógica universalizante del Derecho –que toma en consideración sólo conceptos de universalidad y similitud– hace que el reconocimiento mutuo entre seres concretos únicos sea imposible. Desde el momento en que me encuentro envuelto en la lógica de los derechos humanos, no puedo nunca reconocer al Otro en su singularidad y, por tanto, no puedo adquirir un sentido de responsabilidad o de verdadera solidaridad para mantener un diálogo en el cual los dos interlocutores se encuentren en un plano de igualdad. Es por esta razón que Douzinas afirma que “una identidad completa no puede estar basada en las características universales del derecho, sino en la lucha continua por el deseo único del otro y el reconocimiento concreto” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 197). En oposición a esta noción de identidad, el sujeto jurídico funciona simplemente como una máscara de abstracción que nos ayuda a ignorar el dolor y el sufrimiento de personas concretas. “La referencia al rostro y al otro nos introduce a aquel aspecto de la identidad que desafía la dialéctica entre lo universal y lo particular, o entre lo igual y lo diferente. (...) La lucha por el reconocimiento y las políticas de identidad tratan de crear al yo como un individuo único” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 194). Es a través del reconocimiento mutuo, y no del reconocimiento legal, que el yo es capaz de encontrarse a sí mismo en el otro, al igual que el otro se encuentra en el yo.

Sólo si los derechos humanos son deconstruidos y aplicados correctamente, pueden éstos avanzar del *hombre* abstracto de los Derechos del Hombre y del Ciudadano hacia una nueva concepción de identidad a través del reconocimiento del Otro. “En esta lógica, las leyes y los derechos positivos deben mantenerse cada vez más cerca de la diversidad de grupos sociales y de la velocidad de los cambios en la vida social y de las formas individuales de ser” (RANCIERE, 2004: 306). Hegel mencionaba que en mitad de la sociedad capitales, los pobres se sienten “excluidos y rehuidos, despreciados, por

todos... La auto-conciencia parece ser motivada por el punto extremo en el cual ya no se tienen derechos, y donde la libertad ya no tiene existencia determinada alguna... Porque la libertad del individuo no tiene existencia determinada, el reconocimiento de la libertad universal desaparece” (HEGEL, 1983: 205)⁹. Así como Hegel explicaba la falta de reconocimiento que sufren los pobres inmersos en una sociedad capitalista, es nuestra obligación como teóricos críticos analizar nuestro contexto socio-histórico específico para poder entender quiénes son las personas que son dejadas por fuera del reconocimiento legal. Debemos proponer una formulación distinta de la justicia; “la justicia debe ser entendida como un compromiso en las luchas sociales particulares” (DOUZINAS & GEAREY, 2005: 216).

Es en este sentido que las teorías críticas contemporáneas insisten en proponer diferentes reacciones a los problemas que fueron introducidos por la filosofía y responder ante ellos por fuera de lo que ha sido conceptualizado y teorizado en Occidente. No se trata de negar la Modernidad sino de lo que Jacques Derrida denominaría el “cierre de la metafísica”, lo cual, en sus propias palabras, se refiere a la necesidad de “reconsiderar la totalidad axiomática antropocéntrica-metafísica que domina en Occidente el pensamiento de lo que es justo e injusto” (DERRIDA, 2008: 32). La deconstrucción de las categorías de pensamiento y las formas de conocimiento modernas no implica su exclusión; denota una nueva interpretación de las mismas. Necesitamos renovar no la forma del discurso sino el contenido que éste expresa. Conocemos desde el posestructuralismo que el lenguaje y el discurso moldean la realidad de distintas formas, dependiendo de lo que pretendan transmitir. Podemos usar el lenguaje que nuestros opresores y colonizadores nos enseñaron pero sólo si lo impregnamos con nuestra propia interpretación, sólo si lo utilizamos como medio de resistencia ante ellos.

La tarea de una teoría crítica de los derechos humanos es, por tanto, la creación de un nuevo discurso contra-hegemónico¹⁰ que elimine la propiedad exclusiva otorgada de los

⁹ Todas las citas de Hegel, G. (1983). *Vorlesung uber die Philosophie des Rechts*. son traducción propia de la autora de su edición en alemán.

¹⁰ For a deeper comprehension of the concept of “counter-hegemonic”, look up: Rodríguez, César y Santos, Boaventura (eds.). (2007). *El derecho y la globalización desde abajo: Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos Editorial.

derechos humanos y que haga lugar para la vindicación de los derechos de aquellos que no son reconocidos y, por ende, han sido excluidos del goce efectivo de los mismos. Para recordar la afirmación de Douzinas, los derechos humanos alcanzan un fin cuando pierden su finalidad, lo cual se encuentra reflejado en el principio dialéctico que sienta las bases para los movimientos críticos: la lucha y la oposición al presente en nombre del futuro, o, la resistencia a lo real en nombre de lo racional.

También concluimos que la teoría socio-jurídica de la reconstrucción intercultural de los derechos humanos, expuesta por Boaventura de Sousa Santos, constituye actualmente uno de los estudios con más fuerza en lo referente a una nueva construcción de lo que entendemos por derechos humanos. De sus estudios podemos extraer que para poder formular un concepto renovado de derechos humanos desde el Sur Global, más específicamente desde Latinoamérica y Colombia, es necesario tener en cuenta un componente cultural, que nos permita posicionar a los derechos humanos y al Derecho en general en un plano de pluralismo cultural que hace resistencia al orden mundial hegemónico establecido. Comprendiendo que los derechos son creados a través de un juego de lenguaje y reconocimiento, es necesario crear un discurso intersubjetivo y multicultural que permita a cada Otro tomar el lugar de interlocutor, para así crear unos derechos humanos renovados, impregnados de esta historia de lucha política y social.

Resulta necesario, a manera de continuación del presente trabajo, estudiar otras teorías expuestas por autores y pensadores que hablan desde distintos lugares de subalternidad, y complementar esto con estudios socio-jurídicos realizados por los mismos u otros autores, en los cuales sea posible evidenciar los intentos que se han venido emprendiendo por alimentar la propuesta de una teoría crítica de los derechos humanos y darle un sentido desde el lugar en el que se pretende desarrollar dicha teoría (tal como ha hecho Boaventura de Sousa Santos con sus estudios de las favelas en Brasil).

Una teoría crítica de los derechos humanos se alimenta del sufrimiento del pasado y la injusticia del presente; su base y su objetivo es la “justicia por venir”. Sólo de esta forma los derechos humanos pueden estar equipados de una responsabilidad ética con el

Otro y, así, ser la verdadera materialización de la justicia. La fuerza del Derecho se deriva de la ética y los derechos humanos son guiados por un sentido de injusticia; su razón de ser está fundada en el rostro del Otro que sufre, el Otro vulnerable, el Otro que clama por justicia. Es en este sufrimiento en el que una nueva concepción de los derechos humanos debe originarse. Cuando el Derecho olvida el sufrimiento de quien aparece frente a él, éste deviene en injusto y los derechos humanos se vuelven instrumentos de legitimación de la hegemonía. El sufrimiento del Otro debe ser el motor de todo orden jurídico.

BIBLIOGRAFIA

Derrida, J. (2008). *Fuerza de Ley: El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Editorial Tecnos.

Douzinas, C. & Gearey, A. (2005). *Critical Jurisprudence*. Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.

Douzinas, C. (2008). *El Fin de los Derechos Humanos*. Bogotá: Editorial Legis.

Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdez Editores.

Hegel, G. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. AV Miller (trans). Oxford: Oxford University Press.

Hegel, G. (1983). *Vorlesung uber die Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp.

Laclau, E. (1996) *Emancipations*. London: Verso Books.

Laclau, E. (1993). Discurso. En R. Goodin y P. Pettit (Ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*. Canberra: The Australian National University.

Lévinas, E. (1987). *Hors sujet*. París: Librairie Générale Française.

Lévinas, E. (1997). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.

Lévinas, E. (1998). *Étique comme philosophie première*. París: Éditions Payot & Rivages.

Marx, K. (1844). 'On the Jewish Question' in *Collected Works of Karl Marx and Frederick Engels: Volume 3*.

Rancière, J. (2004). 'Who is the subject of human rights?' in *The South Atlantic Quarterly* 103 (2/3). Durham: Duke University Press.

De Sousa Santos, Boaventura. (2006). *De la mano de Alicia: Lo social y lo político en la postmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

De Sousa Santos, Boaventura. (2009). *Sociología Jurídica Crítica: Para un nuevo sentido común en el derecho*. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA).

Zizek, S. (2005). 'Against Human Rights' in *New Left Review* 34. London: New Left Review.

Zizek, S. (2006). *How to Read Lacan*. London: Granta Books (also New York: W.W. Norton & Company in 2007).