

CAPÍTULO II

COMPLEJIDAD DE DERECHOS HUMANOS COMO FUNDAMENTO DE LA RELACIÓN DEL DERECHO CON EL AMBIENTE

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/dirhum02>

Alejandro Rosillo Martínez

VOLTAR AO SUMÁRIO

INTRODUCCIÓN

Dentro de las opciones epistemológicas que el Derecho debe tomar para hacerse cargo del tema medioambiental se encuentra la visión o comprensión que se tenga de derechos humanos. No basta señalar que contar con un ambiente sano es un derecho humano, si seguimos concibiendo a estos desde un paradigma propio del pensamiento simplificador. Al igual que en otros temas, es la complejidad lo que ha de marcar las cuestiones medioambientales.

En efecto, buscaremos trazar una comprensión compleja de derechos humanos, diferenciándola de las comprensiones simplificadoras que suelen caracterizar a las corrientes dominantes del pensamiento jurídico. En efecto, no pretendemos abordar este tema desde el clásico debate entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, sino desde el debate entre un paradigma de la simplificación y un paradigma de la complejidad. Creemos que esta segunda opción es más radical, pues a final de cuentas gran parte de las escuelas jurídicas dominantes se inscriben en el paradigma de la simplicidad, y su manera de comprender derechos humanos termina cercenando la realidad y la praxis histórica; por eso, ambas son construcciones idealistas de derechos humanos, a pesar de que entre ellas existan diversos puntos de oposición.

COMPLEJIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Para que el pensamiento jurídico aborde de manera adecuada las cuestiones relacionadas con el ambiente, entre otras cosas, se deben comprender derechos humanos desde una perspectiva que permita se conviertan en herramientas de liberación de los pueblos y sujetos ubicados en la periferia. En este sentido, una tarea importante se refiere al ámbito del conocimiento pues, como señala Santos, “construir una concepción de derechos humanos posimperial intercultural es primeramente y antes de nada una tarea epistemológica” (SANTOS, 2009, p. 533). En este contexto es que a continuación abordaremos la cuestión de la visión compleja de derechos humanos.

Simplificación y complejidad

La comprensión de derechos humanos no debe residir primariamente en el debate entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, sino que debe plantearse de manera más radical; esto tiene que ver con asumir una comprensión compleja en oposición a una comprensión simplificadora. Esto significa no sólo la construcción de una definición sino la adopción de una forma de conocimiento. Epistemológicamente nos referimos a asumir un *logos* histórico, que tiene como lugar epistemológico la perspectiva de la víctima, y que realiza una síntesis entre la necesidad de comprensión y de transformación de la realidad histórica.

Dicho *logos* histórico en relación con la comprensión de derechos humanos nos lleva a asumir su complejidad en función de las implicaciones que tienen en la realidad histórica y en la praxis de liberación. Si bien la idea de una comprensión compleja en oposición a una comprensión simplificadora la tomamos de Edgar Morin, creemos que en lo general coincide con las implicaciones y consecuencias de asumir los fundamentos de la Filosofía de la Liberación en el conocimiento de derechos humanos.¹ A partir del sujeto vivo, del sujeto de la praxis y del sujeto intersubjetivo no se pueden comprender derechos humanos², ni definirlos o conceptualizarlos, desde una epistemología que conduzca a la simplificación. No obstante, las filosofías dominantes del derecho se inscriben en la epistemología hegemónica de Occidente, que busca ideas claras y distintas como bien describe Morin:

“Vivimos bajo el imperio de los principios de *disyunción, reducción y abstracción*, cuyo conjunto constituye lo que llamo el ‘paradigma de la simplificación’. Descartes formuló ese paradigma maestro de Occidente, desarticulando al sujeto pensante (*ego cogitans*) y la cosa extensa (*res extensa*), es decir filosofía y ciencia, y postulando como

1 Por ejemplo, tanto Morin como Ellacuría critican las posturas idealistas del conocimiento que desconocen la materialidad de la historia. Cf. Ellacuría (1999); Morin (2005a).

2 Nos referimos a la propuesta de fundamentación de derechos humanos que realizamos en Rosillo (2013).

principio de verdad a las ideas ‘claras y distintas’, es decir, al pensamiento disyuntor mismo” (MORIN, 2005b, p. 29).

En este contexto, para Morin, “es complejo aquello que no puede resumirse en una palabra maestra, aquello que no puede retrotraerse a una ley, aquello que no puede reducirse a una idea simple” (MORIN, 2005b, p. 21). De ahí que se hable de una oposición entre un pensamiento simplificador y un pensamiento complejo. Por un lado, el pensamiento simplificador busca aislar lo que separa y oculta todo lo que religa e interactúa: “...el paradigma de simplicidad es un paradigma que pone orden en el universo, y persigue al desorden. El orden se reduce a una ley, a un principio. La simplicidad ve a lo uno y ve a lo múltiple, pero no puede ver que lo Uno puede, al mismo tiempo, ser Múltiple. El principio de simplicidad o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción)” (MORIN, 2005b, p. 89). Mediante procesos de abstracción e idealización, se reduce la complejidad de la realidad, simplificándola para poder abarcarla y comprenderla. Desde este paradigma se ordena, jerarquiza y conceptualiza como medios para llegar, supuestamente, a la realidad. Son procesos útiles para desarrollar el conocimiento, pero si se desconoce qué se elimina y qué se añade, se absolutizan.

Al aislar los objetos de sus ambientes, el pensamiento simplificante es mutilante. En efecto, es un pensamiento que no corresponde con la praxis histórica de liberación, pues un pensamiento que mutila conduce irremediamente a acciones mutilantes, a una praxis débil e incompleta. Pero también puede generar praxis de muerte que se ven justificadas por ese mismo pensamiento simplificante, pues el uso de las ideas como ocultamiento de la realidad es una de sus consecuencias: “La patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad” (MORIN, 2005b, p. 34).

El pensamiento simplificante no es capaz de concebir lo uno y lo múltiple; sus opciones se reducen a unificar abstractamente anulando la

diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad. Por eso, señala Morin, “habría que sustituir al paradigma de disyunción/reducción/unidimensionalización por un paradigma de distinción/conjunción que permita distinguir sin desarticular, asociar sin identificar o reducir” (MORIN, 2005b, p. 34). Por su parte, el pensamiento complejo busca rendir cuenta de las articulaciones entre dominios disciplinarios quebrados por el pensamiento disgregador, que es uno de los principales aspectos del pensamiento simplificador. Así, el pensamiento complejo busca generar un conocimiento multidimensional. Morin señala que este pensamiento “se sitúa en un punto de partida para una acción más rica, menos mutilante. Yo creo profundamente que cuanto menos mutilante sea un pensamiento, menos mutilará a los humanos. Hay que recordar las ruinas que las visiones simplificantes han producido, no solamente en el mundo intelectual, sino también en la vida. Suficientes sufrimientos aquejaron a millones de seres como resultado de los efectos del pensamiento parcial y unidimensional” (MORIN, 2005b, p. 118).

Pensamiento simplificador de derechos humanos

El pensamiento jurídico hegemónico, como hemos insistido, se inscribe en el paradigma de la simplificación. Durante la Modernidad, el pensamiento simplificador, al ser uno de los pilares de regulación, negó la diversidad de la juridicidad, en búsqueda de la seguridad y el orden que pretende otorgar la dogmática y la lógica-formal cartesiana. Esta simplificación de la vida jurídica ha tenido importantes consecuencias en el pensamiento relativo a derechos humanos, algunos de los cuales es la restricción en la ampliación de derechos, incluyendo los derechos relacionados con la naturaleza.

Hablando específicamente de la comprensión de derechos humanos, el intento del pensamiento jurídico de generar un concepto o una definición expresada en una “idea clara y distinta”, más que una mejor protección a la dignidad del ser humano ha traído como consecuencia una mutilación de la realidad y ha desconocido la materialidad –que incluye al ambiente– de la

praxis histórica donde se insertan derechos humanos. Los ha encerrado en un idealismo que desconoce diversas parcelas de la realidad, y, por tanto, impone la idea por encima de los hechos. Fariñas (2006, p. 27) expresa de la siguiente manera la simplificación que realiza el pensamiento jurídico moderno:

“La racionalidad jurídica moderna, sobre la cual se asienta la construcción teórica de los derechos humanos, ha estado presidida por el paradigma de la ‘simplicidad’, el cual ha contribuido, mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, al ocultamiento y a la ‘hipersimplificación’ de la pluralidad, la diversidad y la complejidad ontológicas de las sociedades y de los procesos sociales concretos. Según aquél, la única fuente de derechos y obligaciones se encuentra en la propia razón del individuo, lo cual determina el valor universal del sistema jurídico moderno basado en la primacía del individuo, cuya consecuencia es la simplicidad del Derecho”.

Por otro lado, Sánchez Rubio señala distintos planos donde se observan las consecuencias simplificadoras y disgregadoras del pensamiento moderno (SÁNCHEZ RUBIO, 2010) en el ámbito jurídico; a saber:

- a. Se reduce el derecho al derecho estatal, asumiendo el monismo jurídico e ignorando otras expresiones jurídicas no estatales (pluralismo jurídico). En este sentido, como herencia del positivismo decimonónico, se cree que el derecho es norma o institución, y se termina absolutizando la ley del estado. Además, se reduce el saber jurídico a la pura lógica-analítica ignorando las conexiones entre lo jurídico, lo ético y lo político.
- b. Se separa sin capacidad autocrítica el ámbito de lo público y de lo privado; el ámbito de lo jurídico y de lo político, de las relaciones de poder y de lo ético; la práctica y la teoría en materia de derechos humanos; la dimensión *pre-violatoria* de la *post-violatoria* de derechos humanos.

c. Se abstrae el mundo jurídico del contexto sociocultural en el que se ubica y por el que está condicionado. Se vacía y se desplaza lo humano, lo corporal, lo físico, y se sustituye al ser humano real por seres sin atributos y descontextualizados.

Estas consecuencias del pensamiento simplificador se muestran, por supuesto, en cuanto a la comprensión de derechos humanos. Veamos algunos casos.

Un ejemplo de la imposición del paradigma de la simplificación en el campo del pensamiento de derechos humanos es la problematización que se lleva a cabo respecto al uso del término “derechos humanos”. Sin duda, este término no es fácil de definir, ni tampoco es simple y claro, pues su uso tiene que ver con diversas parcelas de la realidad humana. La pretensión del pensamiento simple es asumir esta dificultad como un aspecto negativo a eliminar, acusando a “derechos humanos” de ser un concepto ambiguo y manipulable. Por ejemplo, Manuel Atienza señala que “derechos humanos” es un término:

a. *Ambiguo* por presentarse entre el derecho y la moral.

b. *Vago* intencionalmente porque no es posible encontrar una serie de notas que definan todas las situaciones en que se habla de “derechos humanos”. Y extensionalmente, porque no existe un acuerdo sobre la extensión del catálogo de derechos.

c. Y afectado “de una carga emotiva tan poderosa que en muchas ocasiones (...) no tiene significado descriptivo alguno. Utilizar el lenguaje de los derechos humanos es, como todos sabemos y algunos ponen en práctica un recurso tentador para tratar de justificar cualquier tipo de situación” (ATIENZA, 1989, p. 171).

Es decir, se asume la complejidad como algo negativo que se debe buscar eliminar a favor de la claridad y la distinción, a pesar de que ello signifique la mutilación de la realidad; aquí se aplica la crítica que realiza

Morin al pensamiento simplificador: “La complejidad no sería algo definible de manera simple para tomar el lugar de la simplicidad. *La complejidad es una palabra problema y no una palabra solución*” (MORIN, 2005b, p. 22).

Como veremos más adelante, asumir la complejidad de derechos humanos no significa una solución o una palabra final sobre cuáles son los derechos humanos y definir su contenido exacto. No se trata de criticar cualquier idea clara y distinta, sino sólo aquéllas que mutilan la realidad y desconocen los procesos reales de la praxis histórica; y en este caso creemos que se ubican “derechos humanos”. La complejidad no conduce a la eliminación de la simplicidad, sino aparece cuando el pensamiento simplificador falla. El pensamiento complejo debe integrar en sí mismo todo aquello que pone orden, claridad, precisión y distinción en el conocimiento. En efecto, “hay que estar siempre alerta y ser conscientes de qué se elimina y qué se añade a la realidad, sin anular su riqueza, sin fragmentarla ni perder la perspectiva contingente de su totalidad y la ubicación que en ella tenemos los seres humanos” (SÁNCHEZ RUBIO, 2007, p. 43). Al respecto, Morin explica:

“Mientras que el pensamiento simplificador desintegra la complejidad de lo real, el pensamiento complejo integra lo más posible los modos simplificadores de pensar, pero rechaza las consecuencias mutilantes, reduccionistas, unidimensionalizantes y finalmente cegadoras de una simplificación que se toma por reflejo de aquello que hubiera de real en la realidad” (MORIN, 2005b, p. 22).

Los posibles problemas generados por la vaguedad del concepto “derechos humanos”, por su ambigüedad, o por su alta carga emotiva no se han de solucionar a través de la mutilación de la realidad, y de desconocer las praxis históricas de liberación de los pueblos. Por ejemplo, la *ideologización* de los derechos humanos no se debe exclusivamente a la manipulación de su alta “carga emotiva”, ni a su “ambigüedad”, pues también una idea clara y

distinta puede tener la misma finalidad³; por eso, el pensamiento complejo debe proponer métodos capaces de desvelar tales usos ideológicos.

En una preocupación semejante a la de Atienza, generada por la complejidad de derechos humanos, podemos ubicar la opinión de Francisco Laporta. Este autor señala que detecta dos fenómenos respecto al concepto de derechos humanos. Por un lado, da cuenta de un crecimiento en cuanto a su contenido, al grado de que se habla de nuevas generaciones; observa que de aquellos derechos del ciudadano se ha expandido el uso de los “derechos humanos” hasta incluir derechos con contenido económico, relacionados con las nuevas tecnologías o en función del cuidado del ambiente. Por otro lado, señala la existencia de un poderoso uso de derechos humanos como últimos escalones en los sistemas jurídicos y morales que se conforman como exigencias jurídicas, políticas y morales fundamentales cuyo contenido se vuelve innegociable. Ante esta situación, afirma que “ambas cosas tienden a ser incompatibles. Me parece razonable suponer que cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrán como exigencia, y cuanto más fuerza moral o jurídica se les suponga más limitada ha de ser la lista de derechos que la justifiquen adecuadamente” (LAPORTA, 1987, p. 23). El autor busca superar esta supuesta paradoja a través de realizar “una indagación conceptual suficientemente rigurosa”, la que realiza a través de analizar los caracteres que considera se predicán usualmente a derechos humanos: universales, absolutos e inalienables.

La postura de Laporta es un ejemplo de que ciertos iusnaturalismos se ubican en el pensamiento simplificador. Podemos señalar que su artículo en comentario contiene importantes rasgos de esta corriente, como el siguiente: “...si admitimos el rasgo de universalidad entonces tenemos que sacar los derechos humanos fuera del ámbito del sistema jurídico positivo. Porque, en efecto, no hablamos de unos derechos que unos tienen y otros no tienen en función del sistema jurídico en que vivan” (Laporta, 1987, p. 32). En efecto,

3 Como bien señala Joaquín Herrera, el pensamiento abstracto de derechos humanos conlleva a que “el conocimiento estará relegado a una casta que sabe qué es lo universal o que establece los límites de lo particular” (HERRERA FLORES, 2000, p. 70).

si bien el autor no realiza la simplificación de derechos humanos propia del positivismo –es decir, a través del monismo jurídico–, su contradicción más radical deriva de que reconoce la complejidad de derechos humanos, pero la asume como un problema que intenta resolver a través de la simplificación. Es decir, reconoce la complejidad histórica y práctica de derechos humanos, por ejemplo, cuando afirma que “derechos” es una categoría lingüística compleja⁴, pero anula esta complejidad al mutilar la realidad y reducir derechos humanos al canon liberal y eurocéntrico, y predicarlos como universales, absolutos e inalienables desde esa comprensión. En este sentido, concibe la universalidad desde una postura clásica del pensamiento simplificador, que construye esa universalidad en referencia al sujeto abstracto, ajeno a su contexto, de su praxis, de su intersubjetividad y de sus condiciones concretas de acceso a los bienes para producir y reproducir su vida.

Si Laporta ve como incompatibles el aumento del contenido de derechos humanos con su fuerza moral y política es porque, al intentar simplificarlos, los niega como productos de las praxis históricas de liberación. Cuando habla de la inalienabilidad de derechos humanos desconoce la intersubjetividad, reduciendo al sujeto al individuo abstracto, y por eso soslaya la praxis y las luchas de los pueblos por lograr que los derechos sean medios para la satisfacción de sus necesidades de vida. Las afirmaciones de este autor hacen pensar que los derechos humanos son entidades ajenas a las historias, construidas abstractamente por una razón privilegiada y que poco o nada tienen que ver con la praxis de liberación. En este sentido afirma:

“Los derechos humanos, en tanto en cuanto son ‘inalienables’, se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia voluntad. Ello quiere decir que esos ‘bienes’ cuya importancia es tal que suministran

4 “[N]o veo argumento alguno que demuestre convincentemente que la categoría normativa ‘derecho a...’ sea una exclusiva de los lenguajes jurídicos, al igual que no lo es ninguna otra categoría normativa, como ‘deber’, ‘obligación’, ‘prohibición’, ‘facultad’, ‘permiso’ etc., pero más en particular lo hago porque, si no se parte de esa perspectiva la idea de ‘derechos humanos’ tal y como se concibe usualmente, encuentra un obstáculo teórico insalvable” (LAPORTA, 1987, p. 32).

razones suficientes para una protección normativa tan relevante le son atribuidos a cada uno ineludiblemente. Y ello abona mi sospecha de que el ampliar más y más los catálogos de derechos humanos es incompatible con la mayoría de los rasgos que se predicán de ellos” (LAPORTA, 1987, p. 44).

La preocupación de la ampliación del catálogo de derechos humanos es propia del pensamiento simplificante, pues soslaya que esa “ampliación” es consecuencia de la complejidad de lo real. Establecer un catálogo restrictivo de derechos humanos es, por lo general, producto de un pensamiento idealista y simplificante, que desconoce los “nuevos derechos” que produce constantemente el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo⁵; de un pensamiento hegemónico que tiene temor a la novedad histórica; de un pensamiento que en búsqueda de seguridad y orden, opta por cercenar la realidad y desconocer los diversos reclamos y praxis que generan los pueblos a quienes se les niegan el acceso a los bienes para la producción y reproducción de su vida, para la satisfacción de sus necesidades. Que estos pueblos tengan o no el acceso a dichos bienes no está en función de la amplitud del catálogo de derechos, sino de que esos derechos respondan efectivamente a sus luchas de liberación.

Podríamos dar más ejemplos de posturas simplificantes en la visión de derechos humanos, pero creemos que las anteriores bastan. Lo importante es hacer ver que las visiones *simples* de derechos humanos funcionan finalmente como patrón de medida y de exclusión; siempre habrá algo o alguien que quedará marginado del análisis y de la práctica por no responder a ese patrón. Tanto las posturas iusnaturalistas como las iuspositivistas son excluyentes y simplistas, sea porque colocan a derechos humanos en un plano de abstracción ajeno a la historia y a las praxis concretas de liberación, o porque reducen el derecho a las normas creadas por el estado, negando la capacidad creadora de juridicidad de las personas y los pueblos. En efecto, la comprensión compleja de

5 De hecho, en la respuesta a sus críticos, Laporta señala: “De lo que no estoy tan seguro es de que se necesiten ‘nuevos’ derechos humanos para hacer frente a esas realidades” (LAPORTA, 1987, p. 74).

derechos humanos debe evitar tanto la naturalización como la estatalización, como bien señala Herrera Flores:

“Esta perspectiva debe siempre estar atenta contra los peligros de una interpretación que *naturalice* el fenómeno a estudiar desgajándolo de su historia, o que lo *estaticice* eliminando las dimensiones políticas o ideológicas del mismo, las cuales deberán implícita o explícitamente denegadas, pero nunca abolidas. El discurso teórico estatizado y naturalizado configurará una imagen extrahistórica del fenómeno, situándolo *aparentemente* al margen de los conflictos y de las diferentes posiciones de poder” (Herrera, 2000a, p. 48).

Por otro lado, no basta con señalar que los derechos humanos tienen una dimensión axiológica, pues se corre el riesgo de seguir simplificando. Es necesario que esa dimensión axiológica no se cercene de las demás parcelas de la realidad. Así, por ejemplo, Norman Solórzano señala que “respecto a la cuestión axiológica, en la argumentación kelseniana, por una pretensión analítica y antimetafísica, no sólo se asumen los valores en su aspecto semántico y meramente conceptual, sino que al sacar la discusión axiológica del contexto de la fundamentación/justificación obvia del problema del fundamento de los valores, del derecho objetivo o positivo, de los derechos humanos etc. Consiguientemente: (1) se llega a despojar los derechos humanos de su condición de *modos de vida* (dimensión práctica en la que adquieren *pertenencia* los valores) y se los reduce a meras cuestiones valóricas; (2) se *transforman* las diferencias entre un valor y otro en *oposiciones irreductibles* según los esquematismos amigo-enemigo, bien-mal, siendo esta secuencia la estrategia de la inversión ideológica de los derechos humanos” (SOLÓRZANO, 2002, p. 117). El problema de los valores no es una cuestión meramente teórica, sino que tiene que ubicarse, además, en el campo de la lucha ideológica y de los sistemas políticos.

El sujeto de derechos humanos también es sometido a la simplificación. La “subjetividad” del pensamiento jurídico hegemónico ha

sido la del sujeto abstracto, que no asume cabalmente al sujeto intersubjetivo, al sujeto vivo ni al sujeto de la praxis. En diversas doctrinas iusfilosóficas tan alejadas en otras cosas⁶, lo “subjetivo” no es en referencia al sujeto como ser corporal – que requiere de bienes para producir y reproducir su vida, de un ambiente saludable, que se construye junto con otros, y que con su praxis responde al poder de lo real –, sino que “se predica de las ensoñaciones, preferencia, deseos, en fin, del ámbito de una fantasía que se asume como irrealidad” (SOLÓRZANO, 2002, p. 118). Por eso, al final del camino, emerge en estas teorías un sujeto abstracto que hace elecciones irreales, aunque las mismas teorías construyan estos sujetos abstractos partiendo del supuesto de que los sujetos corporales no pueden realizarlas a través de un juicio racional. Desde el paradigma de la simplicidad, la praxis del sujeto corporal, real y

6 Casos paradigmáticos son el de Hans Kelsen y de John Rawls. Por ejemplo, tratándose del primero, se pregunta en qué consiste la situación objetiva que la teoría tradicional caracteriza diciendo que el orden jurídico confiere al hombre, o a ciertos hombres, personalidad jurídica, es decir, la calidad de persona. Se contesta: “En no otra cosa sino en que el orden jurídico impone obligaciones y otorga derechos a los hombres. ‘Ser persona’ o ‘tener personalidad jurídica’ es idéntico a tener obligaciones jurídicas y derechos subjetivos”. De ahí concluye: “La persona como ‘portador’ de obligaciones jurídicas y derechos subjetivos, no es, por cierto, algo distinto de esas obligaciones y derechos, como cuyo portador es representado”. Y también: “La personas física o jurídica que ‘tiene’, como su portador, obligaciones jurídicas y derechos subjetivos, es esas obligaciones jurídicas y derechos subjetivos; es un conjunto de obligaciones jurídicas y derechos subjetivos, cuya unidad se expresa metafóricamente en el concepto de persona. La persona no es más que la personificación de esa unidad”. “[L]a persona física no es el hombre que tiene derechos y obligaciones, sino la unidad de derechos y obligaciones cuyo contenido es el comportamiento de un hombre” (KELSEN, 1965, pp. 182-183). Por su parte, es conocida la hipótesis de trabajo de John Rawls, que elimina el contexto y la identidad de la persona como sujeto de la justicia y de derechos: “En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia. Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución y ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger sus principios” (RAWLS, 2002, p. 25).

concreto para producir y reproducir su vida es declarado irracional, y se le niega su supremacía crítica a partir de la cual se deberían verificar derechos humanos y el derecho en general. Se reduce a la persona a un centro de imputación de derechos y deberes; entonces los derechos no se postulan en referencia a algún sujeto vivo, ni de su praxis en la realidad histórica, sino que se cae en un *solipsismo normativo*, donde la norma es sólo aquella definida por la misma norma. El sujeto corporal desaparece porque su praxis es compleja, y la abstracción requiere simplificarlo sea a través de una norma o de una hipótesis basada en un “velo de ignorancia”. El pensamiento abstracto mutila a la persona, al dejarla sólo referida a la norma y definido por la norma misma. Como hace notar Solórzano, el pensamiento jurídico de este tipo termina comportándose de manera semejante que la teoría económica neoliberal en el análisis que de ella hace Hinkelammert (1998, p. 238):

“Esta transformación neoliberal de la teoría económica liberal (y la neoclásica), es una teoría que no habla más de la realidad. Habla únicamente de la institución del mercado, sin referirla en lo más mínimo a realidad concreta alguna en la cual los mercados se desenvuelven. Vistos desde la teoría neoliberal, los seres humanos no tienen necesidades sino apenas propensiones a consumir, inclinaciones psicológicas que originan sus demandas. Ellos se desenvuelven en una naturaleza que no es más que un objeto de cálculo. No tienen tampoco ninguna necesidad de ésta, sino sólo inclinaciones psicológicas hacia ellas. Con eso la realidad se desvanece, y el sujeto humano concebido por la teoría neoliberal es un perfecto solipsista”.

Esta abstracción del sujeto de derechos lleva a las posturas positivistas a caer, como señalamos, en un solipsismo normativo. Todo se piensa desde las normas, desde dentro del sistema, y el sujeto es sólo un elemento más creado por alguna norma: la disposición que lo hace centro de imputación de derechos y obligaciones. En este sentido, estas teorías jurídicas vinculadas al solipsismo normativo no logran explicar, pues no tienen espacio para ello,

fenómenos constitutivos de la complejidad de derechos humanos: la lucha social, la resistencia a la ley para acceder a bienes que a su vez cumplen con la satisfacción de lo que se predica como derechos humanos, la emergencia de nuevos sujetos sociales, las tramas sociales y la distribución del poder, los derechos de la naturaleza etc. Así, por ejemplo, las praxis de liberación de los pueblos oprimidos suelen poner un especial interés en los llamados derechos sociales, económicos, culturales y ambientales; pues bien, como hace notar Joaquín Herrera, estos tipos de derechos suelen ser relegados por el pensamiento simplificador, debido a que no son “puros”: “Los derechos sociales, económicos y culturales son relegados a un segundo plano. Constituyen la esfera de lo impuro, lo híbrido, lo mezclado. 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” (HERRERA, 2000a, p. 30). De ahí que las prácticas populares para hacerse de los bienes relacionados con este tipo de derechos son soslayadas por el pensamiento jurídico hegemónico, por considerárseles fuera de lo jurídico, y más bien realidades políticas o económicas. Así, estas posturas niegan la complejidad de lo real en donde actúa el verdadero sujeto, el sujeto corporal. En este sentido, Fariñas (2006, p. 32) señala:

“[L]a racionalidad jurídica de la modernidad niega o margina todo tipo de pluralidad o diferenciación normativa, es decir, todo derecho *no* estatal, surgido en determinados ámbitos de las relaciones sociales (familiares, de trabajo, de producción, de raza etc.). Niega, además, la posibilidad de que la protección de los individuos pueda derivar directamente de la estructura plural de la sociedad, esto es, de la interdependencia de los diferentes grupos sociales (mediante nuevas formas de autoridad compartida), y afirma, por el contrario, que los derechos de los individuos aparecen, así, como atributos de un Estado nacional, que representaría a una sociedad supuestamente homogénea en su conjunto”.

Pero no sólo el pensamiento jurídico expresado en iusnaturalismo o iuspositivismo suele simplificar derechos humanos. Por otro lado, Joaquín Herrera señala que en el mundo contemporáneo la polémica de derechos humanos se ha centrado en dos visiones, dos racionalidades y dos prácticas: la visión *abstracta* y la visión *localista*. Si bien es cierto que esta clasificación es limitada – pues la discusión sobre derechos humanos puede ser motivo a otras clasificaciones –, sirve a este autor para defender la necesidad de una comprensión compleja de derechos humanos. Señala que la primera visión se encuentra vacía de contenidos y referencias a las circunstancias reales de las personas y centrada en torno a la concepción occidental de derecho y el valor de la identidad; mientras que la segunda predomina lo propio por encima de lo de los demás, centrándose en una idea particular de cultura y valorando la diferencia. El problema surge cuando cada una de estas visiones se defiende por su lado y tiende a considerar inferior o a desdeñar lo que la otra propone (HERRERA, 2000a, p. 68). Finalmente, ambas posturas desconocen parcelas de la realidad que deben considerarse en las luchas de liberación de los pueblos.

Una visión compleja pretende asumir la racionalidad del sujeto vivo, que, al ser víctima de un sistema, ejerce una práctica de liberación. Por eso, como señala Herrera, con esta visión se pretende “superar la polémica entre el pretendido universalismo de los derechos y la aparente particularidad de las culturas” (HERRERA, 2000a, p. 68). Y esto porque ambas posturas terminan ontologizando y dogmatizando sus puntos de vista y no relacionan sus postulados y propuestas con los contextos reales. Es decir, conducen finalmente en ser posturas idealistas, que niegan de una u otra forma la materialidad de la historia. Sea excluyendo de la historia a derechos humanos, o insertándolos en una concepción idealista o estática de ella.

Si el derecho desea asumir el tema medioambiental en serio, debe asumir una comprensión compleja de derechos humanos, y de ahí que sea crítica a los pensamientos simplificadores. Por eso, señala Sánchez Rubio, se ha de criticar al derecho en cuanto “determinada manera de entenderlo, interpretarlo y aplicarlo. Su más clara manifestación es el formalismo jurídico que, por lo general, es dictado y defendido por una elite o minoría poderosa que actúa

sistemáticamente en perjuicio de la mayoría de la población” (SÁNCHEZ RUBIO, 1999, p. 241). Formalismo jurídico propio del positivismo como pensamiento simplificante, pues “en el instante que olvidamos que lo formal está en nuestras estructuras mentales – las ideas regulativas o los conceptos trascendentales son claros ejemplos – y creemos que está en los objetos de la experiencia, perdemos la noción de la realidad junto a toda su complejidad y multidimensionalidad” (SÁNCHEZ RUBIO, 1999, p. 245).

Hacia una comprensión compleja de derechos humanos

Diversos autores relacionados con los procesos emancipatorios de pueblos o sujetos oprimidos por las actuales estructuras de la globalización capitalista han destacado la importancia de trascender de una visión simplificadora de derechos humanos a una compleja. Así, por ejemplo, inspirado en gran parte por la filosofía de Ignacio Ellacuría, Juan Antonio Senent (2007, p. 29) afirma:

“[L]a perspectiva que (...) vamos a adoptar está marcada por la búsqueda de una ‘visión compleja’ del fenómeno de los derechos humanos que reconozca la dimensión ‘procesual’ de la dinámica de los derechos humanos. Ya adelantamos que no pretendemos que nos darnos ni en una dimensión positiva e institucional, ni meramente axiológica, ni moral como explicación suficiente del fundamento de los derechos. Más bien trataremos de dar cuenta de lo que está posibilitando en un sentido radical el complejo fenómeno histórico que representan los derechos humanos”.

Por su parte, David Sánchez Rubio señala que ante los procesos sociopolíticos y socioeconómicos de transformación y de reestructuración del capitalismo en un contexto de globalidad, el paradigma epistemológico y racional-científico de la simplicidad y técnico-formal estatalista fracasa, mostrándose insuficiente y carente. Por lo tanto, hace un llamado a ejercitar el pensamiento complejo en el siguiente sentido:

“El imaginario positivista, formal y estatalista del Derecho se derrumba con este nuevo paradigma de la complejidad. Si la simplicidad fragmenta, divide e incomunica a los saberes, (...) ahora hay que apostar por la interacción y la interdisciplinariedad de las racionalidades. No sólo se trata de abrirse a otras disciplinas y luchar contra la resistencia gremial y los celos corporativos. Los horizontes de las disciplinas deben abrirse desde su interior. Se amplía la comunicabilidad de todas las partes de lo real. No es que únicamente el Derecho se relacione con la Economía, la Ética y/o la Política, sino que al interior de lo jurídico hay elementos económicos, políticos, culturales, éticos y de género. Lo mismo sucede con el resto de los ámbitos en los que se desarrollan las relaciones humanas” (SÁNCHEZ RUBIO, 2010, p. 19).

Las praxis de liberación que han efectuado diversos sujetos en los últimos tiempos muestran que el pensamiento simplificante del derecho no da cuenta cabalmente de la realidad. Por eso se ha visto obligado a abrirse a la complejidad, a recuperar su conexión con la realidad, y de ahí que Boaventura de Sousa Santos señale que actualmente “el derecho, que redujo la complejidad de la vida jurídica a la seguridad de la dogmática, redescubre el mundo filosófico y sociológico en busca de la prudencia perdida” (SANTOS, 2009, p. 48).

Una visión compleja de derechos humanos busca no mutilar lo humano; parte del sujeto vivo y lo mantiene como su punto crítico. No cae en el solipsismo normativo, ni en el formalismo, sino que aborda derechos humanos desde las diversas parcelas de la realidad histórica donde inciden. Esto porque son momentos de la praxis de liberación de los seres humanos que se constituyen como sujetos en el encuentro con otros sujetos y con el mundo, en busca de producir, reproducir y desarrollar sus vidas.

La comprensión compleja de derechos humanos está en función de una teoría crítica de ellos. Si entendemos por teoría crítica, entre otras cosas, “toda teoría que no reduce la ‘realidad’ a lo que existe” (SANTOS, 2000, p. 23), entonces las visiones simplificadoras de los derechos humanos no pueden tener

este carácter. Su pretensión de delimitar *con precisión y con claridad* a derechos humanos conlleva pensar la realidad sólo a lo que existe. Es decir, una visión compleja de derechos humanos está en función de abrir el pensamiento para valorar las alternativas a lo dado empíricamente. Derechos humanos debe ser motivo, más que de conformidad con un “sistema constitucional de derechos”, de incomodidad, de inconformismo y de indignación ante las realidades que deben ser transformadas y superadas.

Optar por una comprensión compleja de derechos humanos conlleva algunas implicaciones, si desea servir para un pensamiento crítico (SANTOS, 2000, p. 31ss). A continuación, reflexionaremos explícitamente sobre ellas.

Pluralidad cultural de derechos humanos

Una comprensión compleja debe posibilitar superar el *monoculturalismo* y asumir el *pluralismo cultural*.⁷ Desde los criterios de la praxis, la intersubjetividad y la vida, se puede construir esta pluriversalidad de derechos humanos; la visión compleja debe permitir el encuentro con el otro, y construir su concepto desde esa apertura. Por eso, debe ser una visión capaz de comprender los diversos procesos de cada cultura que van encaminados a potencializar la praxis humana con el fin de establecer las condiciones para la producción y reproducción de vida.

El problema de la pluriculturalidad y los derechos humanos ha sido analizado desde diversas corrientes del pensamiento crítico.⁸ Boaventura de

7 Boaventura habla de pasar del monoculturalismo al multiculturalismo, pero nosotros optamos por conceptos como “pluralismo cultural” o “pluriversalismo”, para diferenciar la postura crítica a la “multiculturalista” hegemónica, que básicamente propone que el Estado sea quien administre las diferencias culturales con el fin de promover una “convivencia”. No obstante, este tipo de multiculturalismo termina fortaleciendo a la larga las tramas de dominación, al ser la cultura dominante la que, desde su perspectiva, administra el espacio público.

8 Cabe señalar que el tema de la pluralidad cultural y derechos humanos ha cobrado gran importancia tanto en el pensamiento hegemónico como en el periférico y crítico de derechos humanos: liberales, multiculturalistas, igualitaristas, comunitaristas, socialdemócratas, republicanistas, marxistas etc., podrían mencionarse como unas de las muchas corrientes que lo analizan. La bibliografía al respecto es abundante; por citar algunas obras: VIDAL-BENEYTO, 2005; CALVO GARCÍA, 2002; GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, 2006. Reconociendo esta riqueza de perspectiva, no obstante, en función del horizonte de nuestra investigación, nos interesan las

Sousa Santos establece ciertas premisas necesarias para un diálogo intercultural sobre derechos humanos. Son premisas que debe asumir una concepción compleja, como la que creemos se sostiene desde la FL. Estas premisas son las siguientes (SANTOS, 2009, pp. 517-518):

- a. Trascender el debate sobre universalismo y relativismo cultural: Es un debate falso que perjudica el uso liberador de los derechos humanos. El *universalismo* debe ser superado por diálogos transculturales sobre preocupaciones isomórficas, y el *relativismo* ha de ser superado desarrollando criterios procedimentales transculturales para distinguir la política progresista de la conservadora, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación.
- b. Todas las culturas poseen ideas sobre la dignidad humana pero no todas la conciben como equivalente a los derechos humanos.
- c. Todas las culturas son incompletas y problemáticas en sus concepciones de la dignidad humana.
- d. Ninguna cultura es monolítica, y, por lo tanto, dentro de ellas mismas existen diversas versiones de la dignidad humana.

Una idea que puede ser retomada para reflexión sobre la pluriculturalidad de derechos humanos es el criterio de *riqueza humana* expresada por Joaquín Herrera. Este criterio se refiere a la posibilidad de reacción que toda persona posee frente al entorno de relaciones en que se encuentra, en búsqueda de tener acceso a los bienes propicios para una vida digna. Para que derechos humanos sean instrumentos a través de los que se pueda llevar a cabo este criterio, no se debe universalizar una concepción de ellos o mantener que todas las visiones y prácticas son igualmente válidas. Es

posturas críticas al respecto, que ven en la pluralidad cultural no un problema incompatible con derechos humanos sino una característica de la realidad histórica de la cual el pensamiento debe hacerse cargo. Además, tomamos principalmente pensamientos que no se adscriben dentro del pensamiento hegemónico, tendiente a la simplificación y lejano a las praxis de liberación. De ahí que dialoguemos principalmente con pensamientos como el de Boaventura de Sousa Santos, Joaquín Herrera y David Sánchez Rubio.

decir, ni el universalismo ni el relativismo son propios de un pensamiento complejo; ambas posturas simplifican la realidad histórica donde se desarrollan derechos humanos.

En primer lugar, se deben considerar a derechos humanos como *productos culturales*, y que no son por lo tanto algo previo a la praxis histórica. Ambos, tanto derechos humanos como praxis van de la mano en la construcción de condiciones sociales, culturales, económicas y políticas que propician el desarrollo de las capacidades humanas y el acceso a los bienes adecuados para ello. Por eso, se debe rechazar cualquier universalismo que imponga a priori el contenido de los derechos, como si ellos pretendieran ser el patrón de medida para una humanidad perfecta. En cambio, derechos humanos deben ser vistos como productos de luchas culturales, sociales, económicas y políticas que buscan la transformación de las relaciones de poder para generar un acceso igualitario a los bienes para la producción de vida. Al considerarlos productos culturales, derechos humanos constituye, para Herrera, una realidad de tres caras:

“[S]on la consecuencia y la posibilidad de actuar individual y colectivamente por ver reconocidas y puestas en práctica las diferentes y plurales visiones que tengamos de nuestras capacidades y necesidades (esfera *política* de los derechos), con el objetivo de ‘ajustar’ (esfera *axiológica* de los derechos) el mundo a lo que en cada momento y en cada lugar se entienda por dignidad humana (esfera *teleológica* de los derechos). La mayor violación hacia los derechos humanos consistirá en prohibir o impedir, del modo que sea, que individuos, grupos o culturas puedan expresar y luchar por su dignidad” (HERRERA, 2000b, pp. 264-265).

Es necesario que la visión compleja sobre derechos humanos esté abierta a la creatividad pluricultural; que posibilite que otros grupos humanos, otros colectivos y otras comunidades, sean capaces de crear sus propios procedimientos e instituciones sociojurídicos encaminados a la emancipación;

que puedan recrear derechos humanos para satisfacer sus necesidades de vida desde sus propias circunstancias y tramas sociales. Es decir, que puedan crear “otro conjunto de ficciones y supuestos, favorables ahora, no sólo a una clase social, la que triunfa con las revoluciones burguesas, sino a los colectivos tradicionalmente marginados de la ficción hegemónica: indígenas, inmigrantes, mujeres...” (HERRERA, 2005, p. 208).

Pero la complejidad de derechos humanos no significa fomentar el relativismo cultural o culturalismo. Estas posturas corren los mismos riesgos que el universalismo, al absolutizar una perspectiva y simplificar la realidad a una sola visión. Se olvidan que dentro de la complejidad de la realidad histórica, las culturas son incompletas además de que todas están afectadas por condiciones materiales. Es decir, el culturalismo conduce a un nuevo idealismo simplificador cuando cree que *todo* es cultura, pasando por alto las relaciones que están estrechamente marcadas por la materialidad de la historia. La consecuencia básica de estas posturas en derechos humanos, Joaquín Herrera la describe de la siguiente forma:

“Cuando el culturalismo considera que todo es cultura, concibe a los productos culturales –por ejemplo, a los derechos humanos– como dato básico de lo real; es decir, como algo que no está contaminado por algún tipo de relaciones sociales, psicológicas o naturales. El producto cultural queda, pues, descontextualizado y separado de las condiciones de producción y reproducción de la vida y de la acción humanas. En otros términos, se le coloca en un pedestal que no le pertenece, ya que lo cultural no se da en el vacío, sino que aparece siempre como reacción frente a una determinada configuración de relaciones” (HERRERA, 2005, p. 128).

Es decir, para que la visión compleja de derechos humanos realmente asuma la pluralidad cultural del mundo, es necesario comprender que los procesos culturales no fundan la realidad, sino que se encuentran y son parte de ella. Lo que la cultura otorga al sujeto es un instrumental simbólico que permite

a la riqueza humana reaccionar ante determinada configuración de relaciones y tramas sociales. En este sentido, un primer acercamiento a una comprensión compleja de derechos humanos los vería como “procesos de apertura y consolidación de lucha por diversas formas de entender la **dignidad humana**” (SÁNCHEZ, 2010, p. 20). Así, derechos humanos no se comprenderían como “datos básicos de lo real” ajenos a los procesos históricos, sino que se pondría énfasis en su carácter procesual. Se rechaza entonces un concepto universal de dignidad humana, pero no en función de defender un relativismo ético. Más bien se opta por la construcción de una “pluriversalidad”, como ya se ha dicho, donde desde cada cultura o desde cada encuentro intercultural se generen procesos de lucha por instaurar condiciones materiales que hagan posible la producción y reproducción de la vida.

La perspectiva de la víctima

Una comprensión compleja debe asumir la perspectiva de la víctima, como bien señala Herrera: “[L]a visión compleja de los derechos apuesta por situarnos en la *periferia*. Centro sólo hay uno. Lo que no coincida con él es tildado peyorativamente de periferia. Periferias hay muchas. En realidad, todo es periferia si aceptamos que no hay nada puro y que todo está relacionado” (HERRERA, 2000a, p. 69). Queremos destacar que esta perspectiva tiene que asumirse en el actual contexto de globalización. Ubicar a derechos humanos como elementos de derecho internacional que se van imponiendo a los diversos estados del mundo es una visión simplista, que no siempre corresponde a la visión de las víctimas. Es necesario pensar derechos humanos en la globalidad desde las luchas de los pueblos, desde la construcción de alternativas sociopolíticas y económicas *desde abajo*. Es decir, parte de la complejidad de derechos humanos es su ubicación como elementos interculturales en un contexto de globalización o mundialización.

Para Santos, lo que llamamos globalización consiste en series de relaciones sociales, y según cambian éstas lo hace también aquélla. Por eso, más que una globalización debe hablarse de globalizaciones. Define la globalización de la siguiente manera: “[E]l proceso por el cual una condición o entidad local

dada logra extender su alcance por todo el globo y, al hacerlo, desarrolla la capacidad de designar como local a alguna entidad o condición social rival” (SANTOS, 2009, p. 230). Desde esta perspectiva, lo que se llama globalización en el actual sistema-mundo es la globalización exitosa de un localismo. Las globalizaciones pueden distinguirse en cuatro modos, según su producción: localismos globalizados, globalismos localizados, cosmopolitismo y herencia común de la humanidad (SANTOS, 2009, p. 231-232). Los dos primeros modos abarcan la globalización hegemónica, pues surgen de las fuerzas del capitalismo global, y llevan a cabo la integración global sea por exclusión o por inclusión. Las otras dos formas son las globalizaciones contrahegemónicas.

El *localismo globalizado* consiste en el proceso por el cual un fenómeno local es globalizado con éxito; puede ser la operación mundial de las empresas transnacionales, la imposición del inglés como *lingua franca*, la globalización de la comida rápida o de las leyes de propiedad industrial de los Estados Unidos. El *globalismo localizado* consiste en el impacto específico de las prácticas e imperativos transnacionales en las condiciones locales; éstas son desestructuradas y reestructuradas con el fin de responder a aquéllos. Como ejemplo podemos citar los enclaves de libre comercio; la deforestación y el deterioro de los recursos naturales de los países que están sometidos al pago de deuda externa; el uso turístico de los tesoros históricos y lugares religiosos, de las artes, las artesanías y la vida salvaje; la transformación de una agricultura para la subsistencia a una orientada a la exportación; etc. En este contexto, señala Boaventura, “la división internacional del globalismo asume el siguiente patrón: los países centrales se especializan en los localismos globalizados, mientras que a los países periféricos les es impuesta la alternativa de los globalismos localizados. El sistema mundial y, más específicamente, lo que en él es designado como globalización, es una red de globalismos localizados y localismos globalizados” (SANTOS, 2002, p. 57).

Por otro lado, en el *cosmopolitismo* se comprenden las relaciones de poder y de interdependencia de forma compleja, y se considera que las formas de dominación prevalentes no excluyen la posibilidad de que los sujetos subordinados –sean estados, grupos sociales etc. – se organicen

transnacionalmente en defensa de intereses percibidos como comunes y usen en su provecho las posibilidades de interacción transnacional creadas por el sistema mundial. “El cosmopolitismo no es nada más que el establecimiento de una red de luchas locales progresistas, con el fin de maximizar su potencial emancipador *in locu* a través de conexiones translocales/locales” (SANTOS, 2002, p. 60). Mientras que el *patrimonio común de la humanidad* –en un uso libre de la expresión tomada del derecho internacional– se refiere al surgimiento de problemas que, por su naturaleza, son tan globales como el globo mismo, tales como aquéllos relacionados con la posibilidad de la permanencia de la vida humana en la Tierra (cuestiones ambientales como la capa de ozono, el calentamiento global etc.).

Boaventura de Sousa Santos observa que derechos humanos pueden concebirse como una modalidad de localismo globalizado o como una modalidad de cosmopolitismo subalterno e insurgente. Aquella modalidad sería una globalización desde arriba, mientras que ésta sería desde abajo. Si se defiende los derechos humanos como “universales” –desde un paradigma de la simplicidad – tenderán a funcionar como localismos globalizados, como una forma de globalización desde arriba. En cambio, si se desea que funcionen como una forma de globalización cosmopolita, contrahegemónica, entonces deberán ser repensados desde la perspectiva de las víctimas y la pluralidad cultural.

Si la globalización de derechos humanos se estudia como la expansión de una única razón, desde las prácticas jurídicas hegemónicas, como lo son las instancias internacionales promovidas por los países del centro geopolítico, entonces se simplifica su comprensión. Estudiar el contenido de los instrumentos internacionales de derechos humanos y los procedimientos reglamentados para las instancias respectivas, sin dar cuenta de si su uso y su práctica responden a una globalización hegemónica o a una globalización contrahegemónica, es una visión idealista y simplista. En cambio, una perspectiva compleja debe atender al uso y a la práctica que la “comunidad de víctimas” – por usar un término de Dussel – da de los instrumentos e instancias internacionales, y en general al discurso de “derechos humanos”. Es decir, la complejidad de derechos humanos debe evidenciar si la praxis histórica es de opresión o de

liberación, si funcionan como localismos globalizados o como globalización cosmopolita, si son herramientas para construir una globalización desde arriba o una globalización desde abajo. Por eso, la comprensión compleja debe ser coherente con e incluir las prácticas jurídicas populares, que buscan ampliar – y por qué no también corregir – el canon hegemónico de derechos humanos a través de lo que hemos llamado “nuevos derechos”. Es lo que Santos señala como *legalidad cosmopolita subalterna* que es “una forma de teoría y práctica sociojurídica adecuada para comprender y profundizar la acción y el pensamiento políticos encarnados por la globalización contrahegemónica” (SANTOS-RODRÍGUEZ, 2007, p. 10).

Derechos humanos y procesos históricos

La complejidad de derechos humanos bien puede comprenderse como una teoría crítica. Ahora bien, si tomamos en cuenta que “toda teoría crítica de la sociedad no es más que la dimensión intelectual del proceso histórico de emancipación” (HERRERA, 2005, p. 177), entonces debemos contextualizar derechos humanos en esos procesos. Entonces ellos no se estarían comprendiendo políticamente como entidades naturales o derechos infinitos, sino como reacciones antagonistas frente a un determinado conjunto de relaciones sociales nacidas en una precisa realidad histórica. En esto, de nuevo podemos hacer referencia al pensamiento de Joaquín Herrera y a su comprensión de productos cultural (HERRERA, 2005, pp. 120ss.).

Derechos humanos pueden ser elementos de praxis de liberación o praxis de opresión, es decir, como productos culturales surgen en contextos concretos, donde se dan relaciones no neutrales. En nuestra realidad histórica, los procesos de derechos humanos hay que entenderlos “como procesos llevados a la práctica en el marco de las relaciones sociales impuestas por el capital – no los derechos humanos ‘en sí mismo considerados’ como despliegue humanista de una naturaleza humana eterna y abstraída de sus condiciones sociales de existencia. Por ello, su historia no puede ser entendida si únicamente vemos los diferentes textos en los que se han intentado positivizar” (HERRERA, 2005, pp. 143-144). Por tanto, pueden tender hacia la regulación o hacia la

emancipación; en el primer caso, mantienen el *statu quo* desde perspectivas de cierre al cambio y a la transformación social, mientras que en el segundo caso, generan una interacción dinámica con el entorno y propician aperturas de cambio y de transformación.

Como *productos culturales reguladores*, derechos humanos tienden al cierre de los circuitos de “reacción cultural”, es decir, se vuelven procesos ideologizantes que impiden a actores sociales la creación de producciones culturales, bloqueando la posibilidad de intervenir en los entornos de relaciones en que están situados. Se convierten también en procesos coloniales que impiden la interacción con otros procesos culturales en un plano de igualdad económica y niegan la igual capacidad para hacer valer sus propias convicciones. Y, además, se vuelven procesos totalitarios o procesos democráticos débiles (meramente formales) en los que los actores sociales no pueden construir alternativas de acción social a los dominantes ni modificar las estructuras políticas y económicas hegemónicas. Por otro lado, como *productos culturales emancipadores*, derechos humanos se constituyen en procesos en los que todos los actores sociales pueden reaccionar creando producciones culturales en función de las tramas sociales en que están situados. En lugar de procesos colonialistas, derechos humanos deben ser procesos abiertos a la interacción con otros procesos culturales, creando espacios de diálogo basados en la igualdad de acceso a bienes y en la igual capacidad de hacer valer sus convicciones. Por último, se generan como procesos de “democracia sustantiva y radical” en los que los actores sociales pueden construir alternativas de acción social y modificar las estructuras políticas y económicas.

Pero para que derechos humanos sean procesos emancipadores debemos tener en cuenta el uso y la práctica que de ellos hacen las víctimas; como bien señala Santos, “[l]a manera en que el potencial del derecho evoluciona, ya sea hacia la regulación o la emancipación, no tiene nada que ver con la autonomía o reflexividad propia del derecho, sino con la movilización política de las fuerzas sociales que compiten entre sí” (SANTOS, 2009, p. 53).

Derechos humanos no son categorías ideales, sino que se van creando y recreando según se va dando la construcción social. Al conocer

derechos humanos, desde una visión compleja, es importante tener presente los contextos, las tramas sociales y los procesos que les dan sustento. Tener en cuenta los actos, los sujetos implicados y sus condiciones materiales de producción y reproducción de vida. Deben ser concebidos desde un pensamiento que desvele los conflictos de intereses que se encuentran detrás de las ideologizaciones, e se han de insertar en los contextos sociales, culturales y políticos en que se generan. El pensamiento complejo es capaz de dialogar con una realidad que nos muestra que frente a hechos nuevos, a nuevas formas de opresión, se han de generar nuevas formas de resistencia. Suponer que esas nuevas formas de resistencia son ajenas a derechos humanos por temor a una “ampliación indebida, vaga o con gran carga sentimental” del catálogo de derechos, significa favorecer una manera de clausurar el diálogo con la realidad, de favorecer procesos de cierre y dejarse dominar por el pensamiento simplificador. Los procesos generadores de “nuevos derechos” quedan excluidos de derechos humanos si a estos los comprendemos como “identidades imaginarias y pasivas”. Se deben superar las abstracciones que reducen al ser humano a entelequias, despojadas de cuerpo, de necesidades y de carencias. Tiene que estar enfocada en el sujeto vivo, el de carne y hueso.

Asumir la dimensión utópica de derechos humanos

Un pensamiento crítico no puede reducir la realidad a lo que existe, sino que debe reflexionar sobre las alternativas que pueden abrirse al futuro. Si derechos humanos asumen esta característica, entonces será más fácil que se constituyan en procesos de emancipación y no de regulación. En efecto, la comprensión compleja de derechos humanos comprende una dimensión utópica: “[L]os derechos humanos figuran siempre como la utopía, como el horizonte utópico realizable, aunque cometido a obstáculos que impiden constantemente su plena satisfacción” (HERRERA, 2000a, p. 52).

Esta dimensión tiene un carácter dialéctico, pues la denuncia de las situaciones de violación de derechos humanos y la utopía se potencian mutuamente. Es necesario un horizonte utópico para que se dé la toma de conciencia de que algo puede ser superado; pero también se requiere una

constatación del origen estructural de la negación de derechos humanos (de su privación y violación), para que dicha toma de conciencia adquiera la forma de un auténtico dinamismo de lucha y de exigencia real de bienes. Por eso, “la denuncia sin utopía es, hasta cierto punto, ciega, pero la utopía sin denuncia es prácticamente inoperante, más aún, eludidora del compromiso real” (ELLACURÍA, 2001, pp. 438-439).

La dimensión utópica está estrechamente relacionada con el sujeto vivo, de la praxis e intersubjetivo que hemos afirmado como fundamento de derechos humanos. Podemos llamarla en cierta forma, siguiendo a Santos, una “subjetividad latinoamericana” en el siguiente sentido:

“La subjetividad y la sociabilidad de *Nuestra América* son incómodas para el pensamiento institucionalizado y legalista, pero son afines al pensamiento utopista. Por utopía entiendo aquella exploración imaginativa de nuevos modos y estilos de capacidad y voluntad humanos, y la confrontación imaginativa de la necesidad de todo lo que existe –sólo porque existe– en pos de algo radicalmente mejor, por el cual vale la pena luchar, algo que la humanidad se merece plenamente.” (SANTOS, 2009, p. 242).⁹

Ubicar derechos humanos en un horizonte utópico, en el sentido mencionado, nos conduce a rechazar toda clase de *utopismo*. Tanto aquel utopismo que fácilmente conduce a totalitarismos, sean estatales o de mercado, cuyas posturas pueden reflejarse en la afirmación *estamos construyendo el único mundo posible*, o en posturas *anti-utópicas* (o *utopismos irreflexivos*) que acusan a las “utopías” o a los “grandes relatos” de *querer construir paraísos en la tierra, pero en realidad construyen infiernos*. De forma semejante, derechos humanos como ideales utópicos se constituyen en principios de la praxis que quiera

9 Esto no significa que la fundamentación que propusimos tenga que restringirse a derechos humanos en América Latina, pues como bien acota Boaventura: “*Nuestra América* debe desterritorializarse y convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica por todas partes, sea el Norte, el Sur, Oriente u Occidente” (SANTOS, 2009, p. 255).

combatir los discursos cínicos, los cuales no constituyen una ideologización sino que pretenden imponer sus principios como los únicos válidos; caso que se da, por ejemplo, en la simplificación de los derechos sociales cuando se afirma que éstos *son postulados del estado de derecho que no los puede realizar pues dependen de la economía, la cual es el auténtico campo de batalla y, como en cualquier batalla, hay perdederos, bien haría el estado en dejarlos fuera de sus obligaciones*. Reivindicar el principio de la vida o de la solidaridad por encima del principio de la eficiencia empresarial o del mercado capitalista, dentro de un horizonte utópico, es una manera en que los derechos humanos pueden mostrarse como momento intelectual de la praxis de liberación.

Comprender los derechos humanos como *ideales utópicos* posibilita, entonces, que no se conviertan en un discurso hegemónico que impida y anule procesos de liberación, sino al contrario: que sean momentos ideológicos que faciliten la construcción de prácticas sociales e históricas, de procesos culturales abiertos, que permitan al ser humano vivir con el máximo de dignidad.

Asumir el criterio de la producción y reproducción de la vida

Una visión compleja de derechos humanos debe asumir el criterio de vida, asumiendo que uno de sus fundamentos es el sujeto vivo. En este sentido, Herrera señala que “[h]ablar, convencional y materialistamente, de los derechos humanos es hacerlo de actores en lucha por transformar las condiciones de acceso a los bienes necesarios para construir una vida digna” (HERRERA, 2005, p. 250).

Ignacio Ellacuría conceptuaba derechos humanos como aspiraciones naturales –es decir, aspiraciones con un fundamento biológico-ético-. Esta concepción la fundamenta en un “[h]umanismo histórico, dinámico, pero a la vez estructural, materialmente metafísico, ‘intramundano’” (SALAMANCA, 2006, p. 7), donde el acento por la lucha por la justicia se vincula con las *necesidades* de vida del pueblo y no con las *reivindicaciones*. Esto porque el ser humano no es “una generalidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos, sino, especialmente en lo que toca a los problemas del derecho, es una realidad escindida entre el que lo

disfruta y el que lo padece y (...) es una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido” (ELLACURÍA, 2001, p. 435). Con esto se busca subrayar la materialidad de las prescripciones éticas (necesidades vitales) de la comunidad. Salamanca dice al respecto:

“[C]onviene tener claros los límites del ámbito de autonomía normativa que tiene el pueblo. La autonomía es para determinar qué necesidades materiales son relevantes para comunitariamente asegurar la producción y reproducción de vida del pueblo en un momento histórico. La autonomía es también para ‘positivarlas’ históricamente como derechos, y protegerlos mediante el uso coactivo de la fuerza. El ámbito de autonomía no se extiende hasta el punto de pensar que el pueblo ‘crea’ las necesidades materiales que le permiten la reproducción de vida. Respecto a la existencia de las necesidades vitales el pueblo no tiene decisión, sino que, si quiere vivir, ha de ‘atenerse’ a la imposición de la naturaleza. El sueño del pueblo de una autonomía normativa ilimitada es un delirio. Es decir, la soberanía de la vida no se discute, sino que se respeta. Esto es importante señalarlo frente a todo tipo de idealismo o voluntarismo jurídico arbitrario” (SALAMANCA, 2006, p. 13).

Ubicar el criterio de la vida dentro de una visión compleja nos posibilita abordar los derechos humanos desde distintas tradiciones culturales sin caer en un relativismo ético, pues a fin de cuentas los procesos de liberación van concretando las aspiraciones naturales que la realidad posibilita en un momento dado. Es decir, las necesidades no son equívocas (lo que sí serían las reivindicaciones, fundadas en un voluntarismo o idealismo jurídico arbitrario), pero tampoco se consideran las necesidades como una cuestión unívoca en el ser humano (lo que sería un materialismo vulgar o una metafísica no dinámica), sino que las necesidades del pueblo son fundamentadas bioéticamente, y la estructura dinámica del ser humano permite cierta pluralidad histórica de ellas y de sus medios de satisfacción. En sentido contrario, perder este criterio

conduce a una visión simplificante que nos encadena a una sola tradición cultural (la liberal occidental): “Cuando se lucha únicamente por derechos –y no por el acceso a los bienes necesarios para una vida digna–, ya estamos luchando entrampados en la jaula de hierro del liberalismo individualista dominante en la concepción jurídica occidental” (HERRERA, 2005, p. 251).

Una vez analizados las diversas implicaciones que conlleva asumir una visión compleja de derechos humanos, intentemos acercarnos a una conceptualización. Por supuesto que no pretendemos dar una definición acabada, lo que sería incoherente con lo que hemos dicho, sino más bien buscamos esbozar un acercamiento abierto que a partir de él se pueda construir la visión compleja que defendemos.

Joaquín Herrera define derechos humanos “como *sistemas de objetos (valores, normas, instituciones) y sistema de acciones (prácticas sociales) que posibilitan la apertura y la consolidación de espacios de lucha por la dignidad humana*” (HERRERA, 2000a, p. 52). Por su parte, Sánchez Rubio los comprende como “prácticas y medios discursivos, expresivos y normativos que propugnan por reinsertar a los seres humanos en el circuito de reproducción y mantenimiento de la vida, permitiendo abrir espacios de interpelación, de lucha y de reivindicación” (SÁNCHEZ RUBIO, 2007, p. 34), además de “realidades normativas e institucionales que se van construyendo socialmente a través de la coimplicación de la praxis social, la constante producción de necesidades y el proceso de valorización colectiva sobre los bienes” (SÁNCHEZ RUBIO, 1999, p. 181). Por último, volvemos a mencionar la definición dada por Antonio Salamanca: “la formulación jurídica de la obligación que tiene la comunidad de satisfacer las necesidades materiales del pueblo para producir y reproducir su vida” (SALAMANCA, 2006, p. 26).

Estos tres acercamientos pueden servir de base para una visión compleja. Entender a derechos humanos como un conjunto de prácticas sociales, simbólicas, culturales, jurídicas, económicas e institucionales de la “comunidad de víctimas”, que les permite constituirse en sujeto y reaccionar contra los excesos de cualquier tipo de poder, modificando las tramas sociales para lograr acceder a los bienes para la satisfacción de las necesidades de

producción y reproducción de vida, es un punto de partida adecuado para una comprensión compleja de derechos humanos. Es una formulación general y amplia, mas no equívoca sino análoga, que permite dar cuenta de la necesidad de las víctimas de tomar conciencia de su situación y generar prácticas para hacer valer sus derechos humanos. Además, obliga a abandonar visiones abstractas de lo jurídico que magnifican el papel solitario del sistema jurídico positivo en la protección de las personas, las comunidades y los pueblos, y en cambio conduce a atender un sistema amplio de garantías de diversa naturaleza –económico, cultural, jurídico, político, educativo etc. – que sean parte de las luchas sociales por el acceso a los bienes necesarios para la producción de vida.

CONCLUSIÓN

Para que el derecho al ambiente sano sea comprendido como derecho humano, de manera integral, se debe asumir el paradigma de la complejidad. De lo contrario, se corre el riesgo de desconocer parcelas de la realidad donde se ve implicado dicho derecho.

Una comprensión compleja de derechos humanos permite insertar la lucha por el ambiente como expresión de parte de los procesos históricos en que las víctimas de los sistemas –incluyendo la Naturaleza, yendo más allá de una perspectiva antropocéntrica– inician luchas de contenido utópico para generar las condiciones necesarias para la producción y reproducción de la vida.

REFERÊNCIAS

ATIENZA, Manuel. **Introducción al derecho**. Barcelona: Barcanova, 1989.

CALVO GARCÍA, Manuel. **Identidades culturales y derechos humanos**. Madrid: Dykinson-Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, 2002.

ELLACURÍA, Ignacio. Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares. *In: Escritos Filosóficos*. t. III. San Salvador: UCA Editores, 2001.

ELLACURÍA, Ignacio. **Filosofía de la realidad histórica**. San Salvador: UCA Editores, 1999.

FARIÑAS DULCE, José María. **Los derechos humanos**: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud postmoderna”. Madrid: Instituto Bartolomé de las Casas/Dikinson, Madrid, 2006.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel. **Multiculturalismo**: desafíos y perspectivas. México: Siglo XXI-Colegio de México-UNAM, 2006.

HERRERA FLORES, Joaquín. Hacia una visión compleja de los derechos humanos. *In: El vuelo de Anteo*. Derechos humanos y crítica de la razón liberal. Joaquín Herrera (Ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000a.

HERRERA FLORES, Joaquín. La riqueza humana como criterio de valor. *In: El vuelo de Anteo*. Derechos humanos y crítica de la razón liberal. Joaquín Herrera (Ed.). Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006b.

HERRERA FLORES, Joaquín. **Los derechos humanos como productos culturales**: crítica del humanismo abstracto. Madrid: Catarata, 2005.

HINKELAMMERT, Franz. **El grito del sujeto**. San José: DEI, 1998.

HOUTZAGER, Peter P. El Movimiento de los Sin Tierra, el campo jurídico y el cambio legal en Brasil. *In: SANTOS*, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.). **El derecho y la globalización desde abajo**. Hacia una legalidad cosmopolita (trad. Carlos F. Morales). México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 197-216.

KELSEN, Hans. **Teoría pura del derecho** (trad. Eduardo García Máynez). México: Editora Nacional, 1965.

LAPORTA, Francisco. Respuesta a Pérez Luño, Atienza y Ruiz Manero. *In: Doxa*, n. 4, 1987.

LAPORTA, Francisco. Sobre el concepto de derechos humanos. *In: Doxa*, n. 4, 1987.

MORIN, Edgar. **El paradigma perdido**: ensayo de bioantropología (trad. Domènec Bergadè). Barcelona: Kairós, 2005a.

MORIN, Edgar. **Introducción al pensamiento complejo** (trad. Marcelo Pakman). Barcelona: Gedisa, 2005b.

PUREZA, Juan Manuel. Usos contrahegemónicos defensivos y de oposición del derecho internacional: de la Corte Penal internacional a la herencia común de la humanidad. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.). El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (trad. Carlos F. Morales). México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 240-250.

RAJAGOPAL, Balakrishan. Los límites del derecho en la globalización contrahegemónica: la Corte Suprema de la India y la lucha en el valle de Narama. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.). El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (trad. Carlos F. Morales). México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

RAWLS, John. **Teoría de la justicia** (trad. María Dolores González). México: FCE, 2002.

RODRÍGUEZ, Carlos; ARENAS, Luis Carlos. Derechos indígenas, activismo transnacional y movilización legal: la lucha del pueblo U'wa en Colombia. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.). El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (trad. Carlos F. Morales). México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007, pp. 217-239.

ROSILLO, Alejandro. **Fundamentación de derechos humanos desde América Latina**. México: Itaca, 2013.

SALAMANCA, Antonio. **El derecho a la revolución. Iusmaterialismo para una política crítica**. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2006.

SÁNCHEZ RUBIO, David. Desafíos contemporáneos del derecho: diversidad, complejidad y derechos humanos. *In: Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas*, n. 17. San Luis Potosí: UASLP, 2010.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Contra una cultura anestesiada de derechos humanos**. San Luis Potosí: UASLP-CEDH, 2007.

SÁNCHEZ RUBIO, David. **Filosofía, derecho y liberación en América Latina**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, Cesar A. El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica. *In: SANTOS, Boaventura de Sousa e RODRÍGUEZ, Cesar A. (Ed.). El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita* (trad. Carlos F. Morales). México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La globalización del derecho**. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ILSA, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Sociología jurídica crítica**. Para un nuevo sentido común en el derecho. Madrid-Bogotá: Trotta-ILSA, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Una epistemología del sur**. México: Siglo XXI-Clacso, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Crítica de la razón indolente Contra el desperdicio de la experiencia**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa; RODRÍGUEZ, Cesar A. **El derecho y la globalización desde abajo**. Hacia una legalidad cosmopolita (trad. Carlos F. Morales). México: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2007.

SEMENT, Juan Antonio. **Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis**. Valencia: Tirant lo Blanch, 2007.

SOLÓRZANO, Norman. Marcos categoriales del pensamiento jurídico moderno. *In*: Jesús Antonio de la Torre Rangel (coord.), **Derecho alternativo y crítica jurídica**. México: UAA-ITESO-Porrúa, 2002.

VIDAL-BENEYTO, José. **Derechos humanos y diversidad cultural**. Globalización de las culturas y derechos humanos. Barcelona: Icaria, 2005.