

Los derechos humanos: dignidad y diferencia

Human rights: dignity and difference

José Antonio López García
Área de Filosofía del Derecho
Universidad de Jaén
ORCID: 0000-0003-2273-471

Fecha de recepción 01/03/2023 | De publicación: 22/06/2023

RESUMEN

El presente trabajo trata sobre el concepto de dignidad como valor básico de los derechos humanos. Para ello, se divide en tres apartados; el primero relativo al valor jurídico-moral que se le otorga a la dignidad de todo ser humano, debido principalmente a la debilidad de los poderes y garantías del derecho internacional humanitario para la protección de los derechos humanos; en el segundo apartado, se traza un bosquejo del “valor de verdad” de la dignidad humana entendida como un “ideal regulativo”; en el tercer apartado, por último, se exponen algunos de los argumentos escépticos o diferentes de los dialógicos o convencionales que mantienen la idea regulativa de la dignidad, con la intención de abrir el debate actual sobre la dignidad, los derechos humanos y su eficacia internacional.

PALABRAS CLAVE

Derechos humanos; dignidad; argumentación; giro decolonial.

ABSTRACT

This paper deals with the concept of dignity as a basic value of human rights. For this, it is divided into three sections; the first is relative to the legal-moral value that is given to the dignity of every human being, mainly due to the weakness of the powers and guarantees of international humanitarian law for the protection of human rights; in the second section, a sketch of the "truth value" of human dignity understood as a "regulative ideal" is outlined; Finally, in the third section, some of the skeptical arguments or arguments different from the dialogical or conventional ones that maintain the regulative idea of dignity are exposed, with the intention of opening the current debate on dignity, human rights and their international effectiveness.

KEY WORDS

Human rights; dignity; argumentation; decolonial turn.

Sumario: 1. Debilidad jurídica internacional y dignidad jurídico-moral de los derechos humanos, 2. La dignidad como “verdad regulativa”, 3. Las diferencias respecto de la dignidad de los derechos humanos, 4. Bibliografía.

1. Debilidad jurídica internacional y dignidad jurídico-moral de los derechos humanos

Cuando nos figuramos a toda la humanidad como sujeto de los derechos podemos honradamente creer que estamos tocando el límite para la fundamentación de todos los derechos. También es cierto que si hacemos al “sujeto universal”, es decir, a la humanidad, como sujeto titular de los derechos humanos solo la *perspectiva de un observador imparcial*, tal vez “un marciano” (Latorre, 2015, p.18), podría ayudarnos a aclarar la disputa conceptual que continuamente entablamos entre nosotros los “humanos”, cuando intentamos determinar qué sean; tanto la sociedad, la humanidad, como los derechos humanos (Luhmann, 1998, p.72)¹.

Esta hipotética perspectiva objetiva, neutral o “extrahumana”, bajo la ficción de un supuesto “marciano” que nos visitara a los terrícolas para valorar imparcialmente nuestro comportamiento social, ha sido utilizada en numerosas ocasiones, de manera explícita o implícitamente, para intentar describir la realidad natural y social en que los humanos tenemos que vivir, acogiendo así la perspectiva de un tercero o de una “tercera persona” (Esposito, 2007, p.87)². Al cabo, hasta nuestro supuesto observador imparcial extrahumano terminaría por ofrecernos una narración contradictoria sobre nuestra sociedad, la humanidad y los derechos humanos. Ni siquiera, pues, nuestro extraño amigo llegado de Marte podría hacer otra cosa que señalar nuestras propias divergencias sobre la definición de lo específicamente humano. Un desafío de autodefinición que, no obstante, no cesamos de señalar como lo más digno que

¹En términos filosóficos, estoy aludiendo aquí a la conocida aporía kantiana sobre, *las condiciones de posibilidad de la experiencia*. Por citar un autor más coetáneo a nuestra realidad actual, en la obra de Niklas Luhmann referida, podemos encontrar numerosas citas en donde la *teoría de sistemas* describe nuestra sociedad como un entrecruzamiento ilimitado entre, por un lado, la identidad social y, por otro, un ambiente social entrópico o entorno social extremadamente contradictorio: “Los entornos no tienen límites claramente definidos, sino sólo horizontes que implican posibilidades futuras, que dejan sin significado la prosecución indefinida de tales horizontes. En otras palabras: la relevancia de los entornos no puede ser reducida a la relevancia de un supersistema englobante o a la relevancia de una serie de sistemas ambientales. Y, por supuesto, sólo en el caso de que el concepto de entorno *no* haga referencia a un sistema más grande o a un conjunto de sistemas es significativo afirmar que el concepto de sistema presupone el de entorno y viceversa”.

² En la obra citada de Roberto Esposito, uno de los autores actuales más relevantes de la llamada *biopolítica*, encontramos esta búsqueda por la objetividad o neutralidad bajo la fórmula de una “tercera persona”, cuya función sería la de mediar en la pugna histórica entre, zoé (hombre) y bios (ciudadano), características ambas del ser humano y cuya relación permanecería irresuelta desde el pensamiento de la polis antigua hasta la sociedad moderna: “El lema conceptual para rellenar la fractura abierta, hasta la Declaración de 1789, entre las dos polaridades, hombre y ciudadano, es el de ‘persona’. Si confrontamos aquel texto con el de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, la diferencia salta a la vista: el nuevo epicentro semántico, respecto del énfasis revolucionario puesto en la ciudadanía, está constituido por la reivindicación incondicional de la dignidad y del valor de la persona humana”.

podemos emprender. Sobre todo, tras las amargas experiencias de las dos guerras mundiales y la insociable sociabilidad (Kant) con que continuamos tratándonos en nuestra actual era de la globalización.

Afortunadamente, tenemos otras expresiones conceptuales para referirnos a los derechos que nos delimitan algo más el objeto de análisis, debido a que en éstas no está implicada toda la humanidad como sujeto, sino únicamente una parte de la humanidad o sólo una época histórica. Tales expresiones son conocidas como; derechos naturales, derechos subjetivos y derechos fundamentales, siguiendo la clasificación por status debida a Georg Jellinek (Jellinek, 1964) y continuada en la actualidad por Robert Alexy (Alexy, 1997, pp.247-266) o Perez Luño (Pérez Luño, 1987, p.59). El uso de cualesquiera de estos tres conceptos jurídicos han servido de parámetro para cualquier teórico de los derechos contemporáneo, cuando han intentado adentrarse en el examen concreto de la categoría “derechos humanos”. Incluso, lo más habitual es considerar que los derechos humanos consistan en el intento de transposición al ámbito internacional o mundial de los derechos fundamentales contenidos en las constituciones políticas de los Estados más avanzados de Europa y América. Como ha escrito Robert Alexy: “El punto medular de esta transición es la transformación de los derechos humanos en derechos fundamentales con contenido semejante. En dicha transformación, los derechos humanos no pierden validez moral, sino, adicionalmente, ganan validez jurídico-positiva” (Alexy, 2004, p.70).

De esta forma, todos los convenios internacionales sobre derechos humanos nos aparecen como instrumentos jurídicos cuya finalidad es la extensión de los derechos fundamentales, ya arraigados en los Estados Constitucionales de Derecho tanto en materia de fundamentación como en lo que respecta a las garantías jurídicas de protección de los derechos de sus ciudadanos, para la consecución del objetivo de una “constitución global” (Ferrajoli, 2022, pp.47-56). El primer gran paso de esta internacionalización de los derechos, claro está, sería la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948. Aun cuando tomemos como referencia los instrumentos jurídicos internacionales para hacernos una idea sobre los derechos humanos, no obstante, lo primero que nos encontramos es con un problema en el que todos estamos involucrados como tarea común; la tarea de conocer qué tipo de racionalidad nos uniría a todos en cuanto seres humanos. Una respuesta la obtenemos de nuevo de la obra de Alexy: “La segunda característica esencial de los derechos humanos consiste en que se trata de derechos morales. Un derecho moral existe cuando la norma que lo concede vale moralmente. Una norma vale moralmente cuando

puede ser justificada frente a todo el que toma parte en una fundamentación racional” (Alexy, 2000, p.24).

La racionalidad moral podría ser, pues, la justificación de los derechos humanos. Esta racionalidad está basada y constituye la cúspide de otras racionalidades a través de las cuales somos capaces de entender que todos los seres humanos estamos hechos de, digamos, “una misma pasta”. Por ejemplo, disponemos en cuanto especie de un común material genético, también compartimos una misma capacidad para la comunicación lingüística, además de nuestra constatada habilidad para crear tanto cosas materiales como símbolos de identidad. Suponemos, entonces, que son muchos los puentes comunes para conformar la noción de Humanidad y que el Derecho, hasta hace poco únicamente ligado a cada Estado o a cada comunidad, también debe abrirse a esta naturaleza de lo común. En el caso del Derecho, abrirse hacia lo jurídicamente común de los derechos humanos. Así, hemos venido a considerar que con la expresión “derechos humanos” se alude a esa naturaleza jurídica (moral) común que cualquier ser humano posee con independencia de cualquier otro atributo más local, más cultural o más histórico. Esta fue la tesis defendida por López Calera: “La *conciencia histórica de individuos, clases y pueblos*, a través de la comunicación y el diálogo, puede expresar razonablemente lo que demanda el “ser propio” más propio del hombre. Esa conciencia no es una categoría abstracta, sino que es sobre todo el resultado del diálogo racional y de las luchas políticas de individuos, clases y pueblos, conciencia que se plasma en acuerdos, pactos y documentos políticos y jurídicos, como sucede hoy con las constituciones democráticas y las declaraciones y textos internacionales” (López Calera, 2010, p.101).

La teoría jurídica de los derechos humanos, pues, ha de procurarse su propia definición de lo común a todo ser humano, algo diferente del material genético que nos definiría como especie, distinta también de la capacidad lingüística que nos definiría a los humanos como seres sociables evolucionados y de nuestra habilidad para crear bienes materiales y culturales. La razón estriba en que el Derecho, como sabemos, no acepta sin más cualquier definición de lo común, ya provenga de otras ciencias o de cualquier otra fuente, sin hacer una traducción a su propia terminología jurídica. Además, cuando elabora sus propios términos jurídicos, el Derecho los dota de una capacidad única; *considera que su terminología respecto de lo común debe ser de obligado cumplimiento*. Con independencia de su valor epistemológico o científico, los términos jurídicos pasan a tener la cualidad propia de entidades obligatorias, desde donde también se obtiene la calificación lógica controvertida de si lo “no obligado o

permitido” lo es siempre porque así lo establece también el Derecho (Bulygin, 2010, p.289). Esta cualidad de obligar es *exclusiva* del objeto de la ciencia jurídica, el “servicio legítimo que la autoridad presta a la sociedad” (Raz, 2006, p.143), aunque este servicio también puede *incluir* a “determinadas pautas morales como parcialmente determinantes del significado del Derecho” (Waluchau, 2007, p.22) o ser esta cualidad del Derecho un “caso especial” de una moralidad universal de base (García-Figueroa, 1999, p.199).

En todas estas delimitaciones de lo jurídico y otras posibles, se desprende que el objeto propio de la ciencia jurídica es delimitar la soberanía política, lo que hace ser a la ciencia jurídica una “rara avis” para el resto de las ciencias duras o experimentales y otras ciencias sociales o blandas (Artosi, 2006). De este modo, la ciencia jurídica actual ha considerado la posibilidad, pues no existe un acuerdo concluyente, de que todo ser humano posea una cualidad jurídica esencial; *la dignidad humana* que, por lo tanto, *debe ser respetada* bajo cualquier circunstancia histórica, social y política, en la que se vea destinado a vivir cualquier habitante de la tierra. En palabras de Peces-Barba: “La idea de dignidad humana, para su realización a través de la vida social, inseparable de la condición humana, se plasma en esos cuatro valores, cuyo núcleo esencial lo ocupa la libertad, matizada y perfilada por la igualdad y la solidaridad, en un contexto de seguridad jurídica” (Peces-Barba, 1996, p.253).

Ya habríamos dado, pues, con la cualidad jurídica común de todo ser humano: *La dignidad humana sería el núcleo esencial de los derechos humanos*. Autores clásicos como Kant y más actuales como Isaiah Berlin, Ronald Dworkin o de nuevo Robert Alexy, son analizados para llegar a esta “unidad de valor de la dignidad humana”, siempre en proceso argumentativo y no exenta de conflictividad (Atienza, 2021, p.33). Y si no fuera esta dignidad jurídica una verdad empíricamente contrastable, no obstante, el “derecho internacional de los derechos humanos” la ampara como la “evidencia jurídica” de que *debe ser lo común a todo ser humano*. Aparece así en la fundamentación de los derechos humanos el hallazgo de lo común a todo ser humano, es decir, este “deber ser” de la dignidad humana garantizado de momento por el sistema del “derecho internacional de los derechos humanos” y sus frágiles instituciones. Ya hemos dicho que la ciencia jurídica es la única que, ante la falta de evidencia empírica y tal vez histórica, tiene como objeto la soberanía de obligar a que un concepto o término jurídico sea obedecido, utilizando para ello el monopolio legítimo de la violencia (Max Weber).

2. La dignidad como “verdad regulativa”

Que cualquier ser humano “deba ser” titular de los derechos humanos referidos en la Declaración Universal de 1948 no tiene que ser verificable, ni por una evidencia experimental, ni por una constatación histórica. Por otro lado, la sociedad moderna se destaca sobre el resto de sociedades del pasado por su naturalismo científico y por su consiguiente “factualismo histórico-social” que, sin la reflexión comunicativa adecuada, sugiere Habermas que termina afectando también al multiculturalismo religioso volviéndolo fundamentalismo religioso: “Si falta en ambos lados una disposición a la autorreflexión, en cierto sentido ambas tendencias contrarias se dividen el trabajo de poner en peligro la cohesión de la comunidad política mediante una polarización de las visiones del mundo...El *ethos* de la ciudadanía liberal exige de ambas partes el cercioramiento reflexivo de los límites tanto de la fe como del saber” (Habermas, 2006, p.10).

Aunque la dificultad teórica para la sociedad moderna siempre estuvo en cómo hacer de nosotros mismos (sujetos) un objeto de investigación, ya fuera a nivel físico-biológico o histórico-social (Kant). Esta dificultad continúa formando parte de los prejuicios asumidos por los científicos practicantes del método científico (*bias*); pre-juicios que normalmente constituyen una transformación neokantiana de los fuertes juicios “a priori” de las obras críticas kantianas, si bien reformulados en términos “simbólicos y funcionales” por el positivismo lógico del siglo XX (Artosi, 2006,). Pero, si hay un “a priori” resistente desde la época ilustrada de Kant a su relativización teórica es aquel que cree en una verdad absoluta (práctica), es decir, sustraída a pruebas refutables e incluso admitida parcialmente por el mismo Karl Popper para la verdad teórico-científica refutable: “Así, aunque yo sostengo que la mayoría de las veces no encontramos la verdad y que, incluso cuando la hemos encontrado, no lo sabemos, afirmo la verdad absoluta u objetiva como *idea regulativa*; es decir, como un criterio respecto al cual nos quedamos cortos. El cambio no se ha realizado respecto a la idea de verdad, sino con respecto a cualquier pretensión de que conocemos la verdad” (Popper, 2011, p.66).

Esta “verdad absoluta regulada o pretendida” puede convivir en nuestras sociedades democráticas dentro de unos límites. Siempre que sean “ideales regulativos contrafácticos”, es decir, nunca realizables en la práctica (Habermas, 1988, p.134). También pueden ser ideales privados irreconciliables entre sí, pero que aceptan razonablemente para el ámbito público unos límites “fuera de la agenda política”, como garantía de la convivencia democrática (Rawls, 1996, p.183). Estos “absolutos” matizados

convencionalmente como ideales regulativos o como ideales privados limitados públicamente, constituyen la esfera de la comunicación democrática desde la que se deben atender en condiciones de igualdad a las razones del “otro”, sede de la dignidad de trato y consideración.

Más allá, queda lo irrazonable de lo exclusivamente privado como “verdad”, que es la principal crítica de Habermas al constructivismo rawlsiano: “Desde el punto de vista de la validez existe una incómoda asimetría entre la concepción pública de la justicia, que plantea una pretensión débil de “razonabilidad”, y las doctrinas no públicas con una pretensión fuerte a la “verdad”. Resulta contraintuitivo que una concepción pública de la justicia deba obtener su autoridad moral en última instancia de razones no públicas. Todo lo que tiene validez se tiene que justificar públicamente” (Habermas/Rawls, 1998, p.161). Por su parte, Rawls considera que es precisamente no separar lo público (razonable) de lo privado (verdad), lo que hace al discurso de Habermas irrazonable o metafísico: “La doctrina de Habermas es, creo, una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional (de la razón teórica y de la razón práctica) que incluye en su seno, según se afirma, todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas. Su lógica es metafísica en el siguiente sentido: da cuenta de lo que hay” (Habermas/Rawls, 1998, p.82).

De esta manera nos es posible leer que lo irrazonable se entrecruza en el propio debate racional-razonable entre dos grandes pensadores. Por supuesto que si Rawls y Habermas se tildan familiarmente de racionales e irrazonables entre ellos no es algo preocupante, sino que viene siendo calificado como señal del carácter “falibalista” de cualquier teoría jurídico-social. El uso actual de la Razón requiere un espacio de acuerdos y otro de desacuerdos, por lo que limitarse a los desacuerdos lleva implícita la acusación de un uso parcial de la racionalidad. Los desacuerdos no imposibilitan el diálogo siempre que entren a formar parte de él. Pero todo diálogo se plantea para conseguir la toma de una decisión correcta o con pretensión de serlo; se necesita el triunfo y la derrota de unos argumentos frente a otros (*triumph and defeat*). De no convencernos de esta situación de la Razón, la fatal mano de la mera decisión, que no razona y no dialoga, triunfaría frente a la búsqueda de lo correcto. Impedir esto último, en cuanto que tal triunfo del “decisionismo” ocurrió con los totalitarismos del siglo XX, constituye el “a priori negativo” que deben rechazar los argumentos triunfadores y derrotados en el diálogo democrático. Como es sabido, Hannah Arendt consideró que la asunción individual y colectiva de este “a priori negativo” o mal absoluto kantiano,

nos conduce a una incapacidad para reconocer el mal (absoluto), lo que vuelve al mal un asunto banal (Arendt, 2011).

3. Las diferencias respecto de la dignidad de los derechos humanos

Hemos llegado a la situación en la que, fuera del marco de la búsqueda convencional y racional/razonable del concepto de dignidad, nos topáramos irremediabilmente con un planteamiento solo irrazonable y, tal vez, decisionista. De esta manera, todas las diferencias respecto del concepto de dignidad humana; o bien son diferencias dentro de un acuerdo mínimo, que hay que hacer recaer en el valor de la dignidad como “verdad regulativa”; o bien son distintas opciones de escepticismo. Me referiré en este apartado a algunos argumentos escépticos. Una cita de Javier de Lucas puede ayudar a ilustrar lo que pretendo señalar: “Es el universalismo abstracto... un universalismo que oculta la realidad de la dominación, de la asimetría, de la desigualdad de los individuos y de los grupos marginados o aun excluidos. Esa ceguera se revela precisamente en el momento en que se proclama la máxima dignidad individual, porque ésta se refiere a individuos desnudos de cualquier atributo, y en ese requisito de universalidad se esconde precisamente el sofisma del argumento universalista que heredamos de la Ilustración: se es digno porque se comparten valores comunes, por encima de las diferencias, lo que en realidad significa a condición de que se olviden las diferencias” (De Lucas, 2002, p.14).

Es decir, existirían algunas diferencias olvidadas en la atribución directa de dignidad a cualquier individuo. Muchos de estos individuos continuarían manteniendo atributos manifiestamente irrazonables. También son irrazonables Habermas y Rawls en alguna medida: pero no en esta “diferencia” que abarcaría (casi) toda la medida. Significa esto que los planteamientos en los que se hace hincapié en estas diferencias no contribuyen en nada a la discusión sobre la dignidad humana. No lo creo. Más bien abordarían desde otra óptica la necesidad de abrir más aún la discusión sobre la dignidad humana y los derechos humanos. Sus argumentos más usuales en la actualidad son críticos con los más convencionales antes mencionados, pero no hasta el extremo del puro decisionismo, pues este implica la dialéctica del amigo/enemigo y la soberanía de los “estados de excepción”, ambos incompatibles con cualquier discusión racional sobre los derechos humanos (Schmitt, 1941, p.44). Más aún, considero que estos planteamientos “diferentes” sobre la dignidad y los derechos humanos no contienen argumentos completos sino entrecortados y de difícil recomposición en un conjunto coherente: son relatos incompletos que hacen mención (incompleta) a todo aquello que no habría podido entrar en la discusión racional/razonable sobre la dignidad de los seres humanos. El mérito que

tienen, en mi opinión, no es más que ese, pero tampoco *es menos que ese*. Los argumentos en que se sostienen son bien conocidos, por ello solo hago aquí una clasificación sucinta y propia:

a) *El argumento eurocéntrico: Europa ha sido colonial e imperialista*

Este argumento supone la llamada de atención sobre el co-origen de los “derechos humanos” conjuntamente con la política colonial e imperial europea. No es de extrañar, puesto que en España durante el siglo XVI nuestra “Escuela de Salamanca” (Vitoria, De las Casas), es hoy mundialmente reconocida como una primera aproximación a los derechos humanos en polémica con ciertas prácticas excluyentes de la política colonial respecto de los indígenas. En cuanto a la etapa imperialista, como ha escrito Enrique Dussel: “Posteriormente, durante el transcurso del siglo XIX, los criollos de dominados pasaron a ser los dominadores del nuevo orden neocolonial, periférico” (Dussel, 1995, p.149).

b) *El argumento de la desigualdad de poder: el norte sigue disponiendo localmente del poder global*

Acabada la etapa de colonización/imperialismo, con la independencia durante el siglo XX de las otrora colonias respecto de sus metrópolis, el reparto del poder político mundial se mantuvo intacto cuando no se acrecentó. Los nuevos Estados imaginados geoméricamente en las cancillerías y ministerios europeos, “cada colonia parecía ser una pieza separable de un rompecabezas” (Anderson, 1993, p.224), no podían sino estar diseñados para reproducir una distribución interna del poder según los intereses de sus creadores. Al cabo, en la etapa actual de la globalización, cuando el poder político estatal se desmorona, todavía es posible reproducir con “otro rompecabezas” una distribución del poder político localizándolo en el norte poderoso. Como han escrito Castro-Giménez y Grosfoguel: “El capitalismo contemporáneo no hace sino resignificar, ahora en formato posmoderno, las exclusiones provocadas por las jerarquías... De este modo, las estructuras de larga duración formadas en los siglos XVI y XVII continúan jugando un rol importante en el presente” (Castro-Giménez & Grosfoguel, 2007, p.14).

c) *El argumento de la escasez: ausencia “regionalizada” de bienes básicos*

Los bienes básicos, o un mínimo de derechos sociales, son escasos en el norte y en el sur, de ahí que se haya podido hablar de un “cuarto mundo pobre” dentro del primer mundo. Y la propuesta de Boaventura de Sousa Santos es llamar a ese cuarto mundo como “realidad sur”, localizando así la falta de bienes básicos para la

población en una realidad compleja que engloba; a todo el sur geopolítico subdesarrollado y a los habitantes pobres del norte: “No solo para comprender a las sociedades no occidentales que fueron víctimas del colonialismo, sino también las propias sociedades occidentales” (Santos, 2009, p.340). Sobre esta carencia de bienes básicos en el sur geopolítico (alimento, sanidad, educación, trabajo digno, etc.), ni siquiera creo que existan discrepancias de peso entre una u otra forma de abordar los derechos humanos; es la causante de los desastres migratorios a los que Europa, desgraciadamente, no está dando todavía una respuesta conjunta y garantista con los derechos humanos, por otro lado.

d) *El argumento de la episteme: el norte sufre de soberbia epistémica*

Este argumento epistémico es, según considero, el argumento clave de estas posiciones diferentes respecto de la dignidad y los derechos humanos. Se trata de reivindicar una “episteme propia” frente a la episteme occidental: “Consiste en contraponer a las epistemologías dominantes en el norte global una epistemología del sur” (Santos, 2010, p.22). A esta búsqueda de una episteme propia se la conoce como “giro decolonial”, lo que significa girar o “desplazar a Europa del centro del imaginario histórico, epistémico y político” (Restrepo, 2007, p.294). No es posible aquí hacer ninguna pormenorización del alcance de tal giro, pero en relación con los derechos humanos significa deslocalizar su origen europeo (eurocentrismo) y abrirlo “también” a los conocimientos y prácticas más tradicionales que han sido olvidadas o silenciadas por la cultura europea científico-técnica: “Es un liberar para el *novum*, el éxito logrado, la utopía realizada (Dussel, 2006, 524). No obstante, antes de la realización de la utopía, los derechos humanos tendrán que pasar por una transformación que incluye la posibilidad de enjuiciar al propio capitalismo (Santos, 2014, p.111).

Hasta aquí esta sintética exposición de ciertos argumentos “diferentes”, en el sentido de que tienen escasa probabilidad de prosperar dentro de los límites de la dignidad humana entendida como “ideal regulativo”, según lo antes también expuesto. Señalan más que nada las carencias de eficacia de los derechos humanos para una gran parte de la población; carencias económicas, políticas y epistémicas. La última carencia es la más llamativa para la razón teórico-práctica, pero las otras no dejan de sostener *ciertos argumentos* (diferentes).

4. Bibliografía

- Alexy, Robert, 1997, *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. E. Garzón Valdés, C.E.C., Madrid.
- Alexy Robert, 2000, “La institucionalización de los derechos humanos en el Estado constitucional democrático”, trad. M.C. Añaños Meza, *Derechos y Libertades*, N°8.
- Alexy, Robert, 2004, “Derechos fundamentales y derechos humanos”, en, AA.VV., *El Derecho contemporáneo. Lecciones fundamentales para su estudio*, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México.
- Anderson, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, trad. Eduardo L. Suárez, FCE, México.
- Arendt, Hannah, 2003, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Lumen, Barcelona.
- Artosi, Alberto, 2006, *Hans Kelsen e la cultura científica del suo tempo*, Gedit edizioni, Bologna.
- Atienza, Manuel, 2021, “El fundamento de los derechos humanos: ¿dignidad o autonomía?”, *Revista Cubana de Derecho*, N°1.
- Bulygin, Eugenio, 2010, “Sobre la equivalencia pragmática entre permiso y no prohibición”, *Doxa*, N°33.
- Castro-Giménez, Santiago & Grosfoguel, Ramón, 2007, “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”, en Castro-Giménez/ Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- De Lucas, Javier, 2002, “El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo”, en, De Lucas, Javier y otros, *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia.
- Dussel, Enrique, 1995, *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*, Potrerillos Editores, México.
- Dussel, Enrique, 2006, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid
- Esposito, Roberto, 2007, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
- Ferrajoli, Luigi, 2002, *Por una constitución de la tierra. La humanidad en la encrucijada*, trad. Perfecto A. Ibáñez, Trotta, Madrid.
- García Figueroa, Alfonso, 1999, “La tesis del caso especial y el positivismo jurídico”, *Doxa*, n° 22.
- Habermas, Jürgen, 1988, *Ensayos políticos*, trad. Ramón García Cotarelo, Península, Barcelona.
- Habermas, Jürgen, 2006, *Entre naturalismo y religión*, Trad. Pere Fabra y otros, Paidós, Barcelona.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John, 1998, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona.
- Jellinek, Georg, 1964, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Scientia Verlag, Aalen.
- Latorre, Massimo, 2015, “Ontología y Derecho. “Existencialismo” e institucionalismo”, trad. F.J. Ansuátegui, *Derechos y Libertades*, N°33.
- López Calera, Nicolás, 2010, “¿Y si los derechos humanos no tienen un puesto en el Derecho”, en, Squella, A./López Calera, N. (eds.), *Derechos humanos: ¿Invento o descubrimiento?*, Fundación Coloquio Jurídico Europeo, Madrid.
- Luhmann, Niklas, 1998, *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, trad. Jostetxo Berian y José M^a García Blanco, Trotta, Madrid.
- Peces-Barba, Gregorio, 1996, “Ética, poder y Derecho. Reflexiones ante el fin del siglo”, en, Peces-Barba, G. y otros, *Valores, Derecho y Estado a finales del siglo XX*, Dykinson, Madrid.
- Pérez Luño, Antonio-Enrique, 1987, “Concepto y concepción de los derechos humanos”, *Doxa*, N° 4.
- Popper, Karl, 2011, *Realismo y el objetivo de la ciencia. Post-scriptum a la Lógica de la investigación científica* (Vol. I), trad. Marta Sansigre, Técnos, Madrid.
- Rawls, John, 1996, *El liberalismo político*, trad. Antoni Domènech, Crítica, Barcelona.
- Raz, Joseph, 2006, “El problema de la autoridad: de nuevo sobre la concepción de la autoridad como servicio”, *Doxa*, N°29.

- Restrepo, Carlos, 2007, “Antropología y colonialidad”, en Castro-Giménez/ Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2009, *Una epistemología del sur: la reivindicación del conocimiento y la emancipación social*, trad. José G. Gandarilla, Siglo XXI, México.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2010, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, trad. J. L. Exeni, J. G. Gandavilla, C. Morales y C. Lema, Ediciones Trilce, Montevideo.
- Santos, Boaventura de Sousa, 2014, *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. C. Martín, Trotta, Madrid.
- Schmitt, Carl, 1941, *El concepto de la política*, trad. F.J. Conde, Madrid, Cultura española, Madrid.
- Waluchow, Wilfrid J., 2007, *Positivism jurídico incluyente*, trad. Marcela S. Gil y Romina Tesone, revisión de Hugo Zuleta, Marcial Pons, Madrid.