



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS
POTOSÍ**

**Facultad de Derecho
Facultad de Psicología
Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades**

**“Aproximación filosófica a una construcción
universal-situada de derechos humanos”**

T E S I S

para obtener el grado de

MAESTRO EN DERECHOS HUMANOS

presenta

Néstor Neira Sánchez

Director de tesis

Dr. Alejandro Rosillo Martínez



San Luis Potosí, S.L.P., a agosto del 2019



San Luis Potosí, S.L.P. a 09 de agosto de 2019

**COMITÉ ACADÉMICO DE LA
MAESTRÍA EN DERECHOS HUMANOS
P R E S E N T E**

Estimados miembros del Comité Académico,

Los suscritos, miembros del subcomité de tesis de la estudiante **Néstor Neira Sánchez**, generación 2017-2019 de la Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, como resultado de un proceso de acompañamiento, donde hemos evaluado el fondo, la forma y la metodología de la tesis **“Aproximación filosófica a una construcción universal-situada de derechos humanos”**.

HACEMOS CONSTAR

Que la referida tesis realizada por **Néstor Neira Sánchez** para obtener el grado de Maestro en Derechos Humanos cumple con los requisitos necesarios para acceder al examen de grado.

Sin más por el momento, nos despedimos.

A t e n t a m e n t e

Dr. Alejandro Rosillo Martínez (Director de tesis)

Dr. Alejandro Medici (Asesor)

Dr. Antonio Salamanca Serrano (Asesor)

AGRADECIMIENTOS

La presente investigación no hubiese sido posible de llevarse a cabo sin la ayuda institucional de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y de la Maestría en Derechos humanos. Agradezco haberme dado la oportunidad de cursar estos dos años de estudio y por brindarme las facilidades institucionales suficientes para poder concluir con la tesis. Sus instalaciones y, sobre todo, sus bibliotecas me brindaron la comodidad y el acceso bibliográfico necesario durante todo el proceso de investigación.

Agradezco al profesor Alejandro Rosillo Martinez, coordinador de la Maestría y tutor de esta tesis, primero, por la confianza depositada en mi persona al momento de ser admitido como estudiante de la Maestría; segundo, por haberme aceptado como su tesista y mostrar su disposición para acompañarme en estos dos años de investigación. Agradezco el haberme apoyado con la bibliografía, sobre todo con la requerida para los capítulos segundo y tercero, así como por su atención a mi dudas y dificultades en la realización de la tesis.

Igualmente quiero agradecer el apoyo de mis dos asesores, los profesores Antonio Salamanca y Alejandro Médici. Al profesor Antonio por sus amables recomendaciones y por siempre proponerme ampliar los horizontes teóricos de mi trabajo académico. Sus respuestas a mis dudas y avances de tesis, me sirvieron, en mucho, para salir del encasillamiento doctrinal con el que inicié este trabajo de investigación. Al profesor Alejandro por darme las pistas teóricas iniciales para realizar la tesis sobre las bases del universal-situado, su siempre gentil recomendación de lecturas para consolidar este trabajo.

No puedo terminar estos agradecimientos, sin mencionar a los amigos y las amigas de la maestría que con su infinita solidaridad y cariño crearon el ambiente de familiaridad que, en muchas maneras, ofrece la vitalidad requerida para sacar adelante un trabajo académico. Gracias a ellos por nuestras conversaciones que, académicas o no, permitieron restar tensión a las dificultades de la tesis.

Finalmente, un enorme agradecimiento a mi familia. Sin su constante apoyo y animo ni hubiese alcanzado a vivir esta fabulosa experiencia de maestría ni hubiese logrado culminar esta investigación. A mi madre, mi padre, mi tía, mis hermanas y mi hermano les debo, en gran parte, lo buena persona y buen profesional que pueda ser. A ellos y ellas va dedicada esta tesis.

INDICE

AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUCCIÓN	1

CAPÍTULO PRIMERO

HORIZONTE HEGEMÓNICO DE DERECHOS HUMANOS: RACIONALIDAD MODERNO-OCCIDENTAL DEL DISCURSO

1.1. Individualismo en derechos humanos	8
1.1.1. Surgimiento como derechos subjetivos	8
1.1.2. Formación de la racionalidad subjetiva y los derechos	15
1.1.3. Arribo de derechos innato-naturales	20
1.1.4. Consolidación: John Locke.....	29
1.2. Universalismo de derechos humanos	36
1.2.1. Delimitación del sentido	36
1.2.2. Arraigo en la subjetividad (conciencia)	41
1.2.3. Lo que protege el Estado moderno y el universalismo	48
1.3. Positivación de derechos humanos.....	55
1.3.1. Consagración de un modo de vida relacional	55
1.3.2. Piso cosmovisional de derechos: exclusividad	63
1.3.3. Un contenido discursivo inamovible	67

CAPÍTULO SEGUNDO

DIVERSIDAD DE MUNDOS DE LA VIDA E INTERCULTURALIDAD

2.1. Diversidad de mundos de la vida	74
2.1.1. Constitución de los mundos de la vida	74
2.1.2. Otro mundo de la vida.....	79
2.1.3. Apertura de los mundos de la vida.....	85
2.2. Interculturalidad	91
2.2.1. Más allá de una cuestión terminológica.....	91

2.2.2.	Espacio abierto intercultural	95
2.2.3.	Interculturalidad crítica	101

CAPÍTULO TERCERO

UNIVERSALIDAD SITUADA DE DERECHOS HUMANOS

3.1.	Posibilidad de otros discursos de derechos humanos.....	108
3.1.1.	Ruptura del molde individualista desde la diversidad	108
3.1.2.	Posibilidad de la universalidad desde la diversidad.....	115
3.1.3.	Contra lo hegemónico (discursivo-estructural).....	123
3.2.	<i>Universalidad-situada</i> de derechos humanos	129
3.2.1.	Desde una lógica distinta	129
3.2.2.	Universalidad situada.....	135
3.2.3.	Universalidad situada en una estructura histórica.....	146
CONCLUSIONES		149
BIBLIOGRAFÍA		151

INTRODUCCIÓN

Para aproximarse filosóficamente al problema de la universalidad de derechos humanos podría hacerse desde dos caminos. Un camino sería hacer un análisis de todas las teorías o propuestas que abogan por su universalidad, incluso podría agregarse en este análisis todas las posiciones que se contraponen a su universalidad; de este modo, se produciría una especie de dialogo o confrontación para posteriormente, como investigador, hacerse de una posición frente al problema; una posición que consistiría en adoptar alguna de todas las propuestas analizadas o en amalgamar las posturas en una especie de conciliador eclecticismo o, en el mejor de los casos, luego de esos análisis previos, proponer una postura propia. Otro camino, sería afrontar directamente el problema y apuntar a construir una propuesta. La presente investigación sigue este último camino, pero solo se aproxima a la construcción de una propuesta: una universalidad situada de derechos humanos.

Apuntar directamente al problema, aproximándose a una propuesta, no quiere decir, en modo alguno, partir de cero. Contrario a esto, la investigación parte de la idea de que no existe un punto cero en la discusión sobre derechos humanos. Más aún, nuestra problematización asume la universalidad, pero desde una postura crítica del discurso de derechos humanos. Teniendo en cuenta esto, más que a realizar un recuento de todo lo dicho sobre el problema de la universalidad, nos obligamos a plantearnos la pregunta de cómo se ha forjado la universalidad del discurso de derechos humanos y cómo debiera (re-)construirse. Más que en dilucidar principios éticos universales, nos centraremos en cómo debieran estos interactuar para lograr universalizarse. Para lograr esto, nos concentramos en el problema mismo, en la afirmación de la universalidad del discurso de derechos humanos, en la pregunta sobre qué significa esto de la universalidad de derechos humanos. Qué estamos diciendo cuando afirmamos que el discurso de derechos humanos es universal. Dicha pregunta viene a ser parte de nuestro problema de investigación.

La respuesta que se obtendría a dicha pregunta nos colocaría irremediabilmente dentro de un horizonte de sentido. La respuesta obedecería a una construcción histórica que moldea el discurso. Nuestra respuesta no surgiría como por arte de magia, sino que se hallaría inscrita dentro de una cosmovisión que le otorgaría sentido a ese ser universal de derechos humanos. Entonces, la pregunta siguiente sería cómo se ha construido este discurso universal de derechos humanos dentro de esa cosmovisión. Más aún, cuál es esa cosmovisión. Esto sería preguntarse desde dónde se enuncia ese discurso universal, es decir, el lugar de enunciación, en tanto horizonte de sentido, en

el que se inserta dicha respuesta. Pero, ¿acaso, en el mundo, se presenta un solo horizonte de sentido? ¿acaso hay solo un lugar de enunciación?

Una simple mirada al mundo nos mostrará que este se nos presenta diverso, que existen una multiplicidad de horizontes de sentido; a tal grado que decir el mundo resulta ser un reduccionismo frente a la diversidad de mundos. Entonces la respuesta a la pregunta sobre en qué pensamos cuando pensamos derechos humanos dependerá del horizonte de sentido en el que nos coloquemos, dependerá de nuestra cosmovisión, de nuestro mundo en el que habitemos produciendo y reproduciendo nuestra vida. Pero, surge otra pregunta, ¿esto no nos coloca en un contrasentido? Si depende del horizonte de sentido o cosmovisión, entonces, ¿la universalidad no se desmorona? ¿esto quiere decir que la universalidad del discurso de derechos humanos resulta ser un engaño? Entonces, nos quedamos sin objeto de estudio, no hay nada que investigar, nada que problematizar. La universalidad de derechos humanos es un engaño. Así las cosas, nos estaríamos acercando, peligrosamente, a un relativismo (moral). Pero persistamos en este supuesto y peligroso error y veamos qué resultado nos da divagar en este asunto que al parecer no resiste mayores análisis.

Aventuremos una hipótesis. Ya no iniciemos con la universalidad en sí misma, sino, tal como el mundo se nos presenta, con la diversidad de horizontes de sentido. Entonces, nuestra posición es pensar derechos humanos desde la diversidad. Hagámoslo así, aun pareciendo que cometiésemos un error garrafal. Derechos humanos, que en sí tendría que sostenerse como universal, pensado desde la diversidad o, si se quiere, como diverso. Con esto, se completa nuestro problema de investigación: preguntamos si resulta posible construir la universalidad del discurso de derechos humanos desde la diversidad (cultural, de horizontes de sentido, de mundos de la vida).

Ahora bien, por qué podría resultar extrañamente errado plantear la posibilidad de construir la universalidad de derechos humanos desde la diversidad. Qué torna extraña esta pregunta. Pues esa respuesta dada cuando preguntábamos sobre en qué pensamos cuando pensamos la universalidad de derechos humanos hace extraño nuestro punto de partida porque tal respuesta está sostenida en una supuesta universalidad que se da de suyo. De suyo porque no se la coloca en un horizonte de sentido, sino que, supuestamente, no obedece a algún horizonte de sentido. Dicha respuesta se instaura, en tanto universal, más allá de tales diversos horizontes de sentido. Se instaura a tal grado que termina hegemonizándose en el sentido común (institucionalizado) de la cotidianidad que pregona unos derechos humanos inherentes (derechos naturales/derechos subjetivos) a todos los seres humanos en tanto seres humanos.

Planteada así la respuesta a la universalidad, colocándola más allá de los horizontes de sentido (mundos de la vida), claramente se confronta con nuestro punto de partida que proponemos, pensar derechos humanos desde la diversidad. Para nuestro punto de vista no se trata de ir de la universalidad para terminar adecuando la diversidad a esta, sino partir de la diversidad para construir la universalidad. Asumimos que en la diversidad se encuentra la posibilidad de la universalidad. Ante este planteamiento, surge la pregunta, qué significa ese todos y qué significa los seres humanos en tanto que seres humanos. ¿Qué quiere decir esto de ‘seres humanos’ que refuerza ese ‘todos’, qué sentido ostenta eso de seres humanos dentro del discurso de derechos humanos? Acaso será un simple refrendar la universalidad y nada más. Quién o desde dónde se enuncia esta comprensión instaurada como sentido común. Bien, pongámonos en el caso de que nuestras preguntas no tienen sentido alguno, que son solo absurdas divagaciones que intentan presentarse como interesantes y que, por tanto, no podemos refutar tal afirmación. Pero, lo que sí podemos hacer es preguntarnos cómo se ha construido esa respuesta que está más allá de los diversos horizontes de sentido. En este punto comienza el desarrollo de nuestra investigación.

En este sentido, en el capítulo primero realizamos un análisis de como se ha forjado la universalidad del discurso de derechos humanos. Colocamos como punto de inicio el proceso de individuación con la irrupción del derecho subjetivo y con el afianzamiento del racionalismo. Con el surgimiento de la idea de Derecho como derecho subjetivo a través del Derecho canónico y la práctica de la vida franciscana, el Derecho se abre al sentido de facultad de un individuo para ejercer dominio o reclamar un dominio hasta que llegar a invocarse la ley natural para justificar derechos, antes que deberes y obligaciones, a tono con el papel siempre más importante que adquiere la subjetividad y la libertad individual. El derecho natural se instala como nuevo principio de unidad, el derecho natural se irá secularizando hasta colocar como primera instancia a la naturaleza humana. Con los iusnaturalistas de la modernidad se afirmará la prioridad de los derechos naturales (subjetivos) sobre el derecho positivo objetivo que debe reconocerlos y garantizarlos. Se adoptó la idea de que lo común a todos los hombres era su naturaleza racional con lo cual se establece la fuente única para evidenciar normas que vinculen y sean exigibles a todos los seres humanos, es decir, universales.

El siguiente paso a este proceso de individuación, se presenta con la identificación de esa racionalidad que evidencian esas normas universales. En este análisis resulta fundamental centrarse en el giro de la filosofía moderna hacia la pregunta por el método que halle lo incondicionalmente

cierto y seguro, lo claro y evidente. La pregunta filosófica vira hacia el saber por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad como certeza. Descartes es el comienzo decisivo, su tarea fue la de fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma. El hombre pone una certeza en virtud de la cual y en la cual alcanza certeza de sí como de aquel ente que se coloca a sí mismo como su propia base. La respuesta a la pregunta por el ser humano del discurso de derechos humanos se halla en la modernidad europea a través de la filosofía cartesiana. Ante la pregunta por ¿cómo es el hombre él mismo y como qué se sabe? Se responderá que el hombre es el fundamento eminente que yace a la base de todo. El hombre pasa a convertirse en sujeto, y todo ente no-humano se convierte en objeto para este sujeto, convierte para sí todo en objeto.

Cuando se pregunta desde dónde se proclama ese ‘todos los seres humanos tienen derechos humanos’, la respuesta se halla en la modernidad cuando el ser humano se torna *yo* y aparece como *sujeto* en tanto fundamento que posibilita y sostiene todo. Él sienta las condiciones de verdad (certeza) de todo. El proceso de subjetivación-individualización y racionalización-abstracción en la moderna constitución de derechos humanos se reforzó con la consagración del *yo* cartesiano (*cogito-sum*) y la cosificación=objetualización de la naturaleza (*res extensa*). Con la separación sujeto-objeto, dogma en torno al cual gira todo pensar moderno. El *yo* (sujeto) en tanto que ser racional (occidental) distinto al *no-yo* (otro=objeto no racional) o cosa (=res extensa), que otorga la calidad de existencia a todos los demás entes. Aquí yace la racionalidad albergada en el discurso moderno de derechos humanos.

De esta manera, tanto el ‘todos’ como el ‘ser humano en tanto ser humano’ del discurso de derechos humanos adquirieron identidad en la modernidad europea. Derechos naturales emanados de la naturaleza humana racional. Pero, ¿qué de ese ser humano, sujeto-yo, se extendió a todos para llegar a forjarse la universalidad del discurso? Qué se universalizó. Pues no se universalizó toda dimensión humana de ese ser humano. Lo que se colocó como centro del discurso de derechos humanos fue un sujeto abstracto con clara particularidad individualista. Esto lo consolidó las teorías contractualista, sobre todo de la mano de John Locke para quien el derecho eje del discurso era la propiedad que, para realizarse, requirió de un modo de vida relacional individualista que otorgaba sentido a la libertad. Así terminó forjándose el ‘todos’ y el ‘ser humano en tanto ser humano’. Lo que terminó universalizándose, haciéndose abstracto, fue un modo de vida relacional. Y sobre estos cánones se sostendrán las positivaciones de derechos humanos. Sobre estos moldes se hegemonizó

el discurso universal de derechos humanos construido sobre la base del individualismo moderno occidental. Una autonomía individual subjetivista que se coloca como fuente y raíz privilegiada de derechos inherentes.

Los desarrollos de los capítulos segundo y tercero van de la mano. En su globalidad tratan de responder a la pregunta de cómo construir la universalidad del discurso de derechos humanos desde la diversidad (cultural o mundos de la vida). En ambos capítulos se realiza una crítica al discurso hegemónico. Nuestra pretensión de abrir un camino a la universalidad se forja al abrigo de la perspectiva crítica intentando poner en evidencia las limitaciones de privilegiar ese único modo de vida relacional individualista. Así pues, teniendo en cuenta nuestro problema propuesto de cómo construir la universalidad desde la diversidad, proponemos a la universalidad situada como hipótesis. Y colocamos como vaso comunicante entre ese problema y nuestra hipótesis a la interculturalidad que es en donde se muestra la diversidad.

Sobre la interculturalidad nos hemos apoyado en los planteamientos teóricos que lleva a cabo Raúl Fornet-Betancourt. Si bien su propuesta está orientada a realizar una transformación de la filosofía proponiendo una filosofía intercultural, esto no impide que los volquemos hacia la discusión sobre la universalidad de derechos humanos, más aún cuando se presenta similar discusión entre la diversidad de saberes y la convergencia hacia un dialogo entre estos. En términos concretos, su propuesta nos ayudó a dilucidar con mayor precisión la condición de estar abiertos (referenciados) los diversos mundos de la vida o culturas a través de la categoría de respectividad y la configuración del espacio abierto que se constituye en el encuentro de confrontación intercultural. Aquí toma relevancia la confrontación dialéctica siempre presente entre los diversos mundos de la vida y el modo de vida privilegiado por el discurso hegemónico de derechos humanos.

Dentro de esta misma problemática intercultural, nos hemos apoyado en el desarrollo que, en perspectiva emancipatoria, realiza Jorge Viaña. Se nos hizo evidente que el dialogo intercultural no puede consistir en el mero dialogo, sino que tiene que ir más allá de esta apuntando al cambio del sistema moderno individualista que los sostiene a fin de que en dicho dialogo se confronten sujetos corporales expresando su real situación de vida. En igual sentido, nos fue de mucha utilidad la perspectiva de Fidel Tubino. A estos estudios sobre la interculturalidad, habría que agregar la propuesta de Catherine Walsh en el sentido de la necesidad de abrir el discurso de derechos

humanos a otras lógicas u horizontes de sentido. Evidentemente, esto calza con nuestra problemática de pensar derechos humanos desde la diversidad (cultural, horizontes de sentido).

Otro planteamiento teórico del que nos hemos servido, para el desarrollo del discurso universal situado, ha sido la propuesta de Alejandro Rosillo. Sobre todo, nos ha sido de mucha utilidad categorías como la convergencia de sujeto vivo, práxico e intersubjetivo, la de praxis histórica de liberación y el lugar-que-da-verdad. Esta última nosotros la hemos ligado, aunque no identificado, con lugar de enunciación. Así mismo, nos ha ayudado en la clarificación de nuestro planteamiento del encuentro intercultural de la diversidad, pero en términos de una dialéctica entre sujeto vivo, corporal, sin voz, y el discurso individualista (abstracto) en donde aquel no tiene lugar, es decir, entre el modo de vida relacional del sujeto vivo, que produce y reproduce su vida (material) y el discurso hegemónico de derechos humanos. Tener claridad sobre esto nos resulta fundamental ya que en esta confrontación dialéctica se halla la posibilidad de construir otros discursos de derechos humanos sobre otras lógicas de modos de vida relacional enraizados en los diversos mundos de la vida (culturas).

Todo el mencionado andamiaje categorial fue necesario abordar para desarrollar la propuesta de un discurso universal situado de derechos humanos. Pero, conviene aclarar, que no es creación propiamente nuestra esto del universal situado, sino que nos apoyamos en la teorización que Mario Casalla realizó a raíz de los debates sobre la identidad de la filosofía Latinoamericana en confrontación con la filosofía europea. Su propuesta la hemos volcado al ámbito de la universalidad de derechos humanos. Para esto hemos rescatado tres elementos: particular totalizado y proyecto de trascendencia, dialéctica negación y afirmación y, por último, estructura histórica. Pero, cómo se entiende esto.

Admitida la interculturalidad y, en tal sentido, la constante afectación mutua de los diversos mundos de la vida (culturas) en sus respectivos modos de vida; el discurso de derechos humanos, en tanto hegemónico, ya se halla impregnado (en diversos grados) en el entramado relacional de cada cultura. En este sentido, cada mundo de la vida atraviesa un proceso de transformación que parte de sí mismo (intercultural), en tanto particular totalizado, hacia un proyecto de trascendencia (hacia la universalidad) que lo hace salir de su situación original. Resulta necesario insistir que cuando hablamos de particular totalizado no nos referimos a una incierta pureza de las culturas, sino de su ser afectado como abierto intercultural.

Ahora bien, entre la particularidad totalizada y el proyecto de trascendencia se da una dialéctica-respectiva que niega y afirma. Por una parte, niega que un mundo de la vida concretizado en el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo, que produce y reproduce su vida (material) no se constituya como lugar que enuncia un discurso (situado) de derechos humanos debido a que se halla silenciado y ocultado por el discurso hegemónico. Por otra parte, afirma, su modo de vida relacional, practicada en su mundo de la vida, apostando por una praxis histórica de liberación para enunciarla e incorporarla en un discurso de derechos humanos resignificado.

Finalmente, este discurso universal situado de derechos humanos no se constituirá en tal si no lleva más allá esa pretensión de universalidad. Para la universalidad situada no se trata de todos los individuos, la universalidad no solo es una cuestión cuantitativa, sino, fundamentalmente, cualitativa en tanto que abarque la multidimensionalidad de los seres humanos como sujetos vivos, práxicos e intersubjetivos que habitan, según sus modos de vida relacionales, en los diversos mundos de vida. En este sentido, se debe tener en cuenta que el discurso universal situado de derechos humanos se halla inserto en una estructura histórica (económica-política) que utiliza como instrumento un discurso abstracto de derechos humanos. De esta manera, en la universalidad situada centrada en el sujeto vivo, práxico e intersubjetivo deberá apuntar a romper dicha estructura a través de la praxis histórica de liberación.

Dicho todo lo anterior, y para culminar esta introducción, conviene precisar que nuestra investigación solo es una aproximación a la problemática de la universalidad del discurso de derechos humanos y deja abierto el camino para seguir precisando esta propuesta de una universalidad situada de derechos humanos.

CAPÍTULO PRIMERO

HORIZONTE HEGEMÓNICO DE DERECHOS HUMANOS: RACIONALIDAD MODERNO-OCCIDENTAL DEL DISCURSO

1.1. Individualismo en derechos humanos

1.1.1. Surgimiento como derechos subjetivos

Hablar de derechos humanos, desde una lectura tradicional, involucra colocarse dentro del horizonte teórico europeo moderno de los siglos XVI-XVIII a través del cual se consolida el proceso de individuación, autodeterminación, autonomía y conquista de la libertad en su significado negativo de libertad de. Sin embargo, para comprender el sentido de esta comprensión tradicional reconocedora de este proceso de individuación, resulta fundamental conocer el proceso teórico de la innovación del sentido de ‘derecho’, propiciada por los teólogos escolásticos de los siglos XIII-XIV y la Escuela de Salamanca (neo-escolástica) del siglo XVI. Estos fueron quienes con sus reflexiones comenzaron a restarle primacía al Derecho en su acepción de derecho objetivo u obligación, ligada esencialmente al mundo antiguo y medieval, para reconfigurar el ‘derecho’ en un nuevo sentido moderno de derecho subjetivo (*potestas* o *facultas*).

Hacer una reconstrucción del surgimiento de la idea de derecho subjetivo conlleva a realizar un recorrido histórico de cómo esta idea, junto con el posterior surgimiento del racionalismo, terminaron por reformular la teoría del Derecho Natural clásico para dar paso al derecho natural racionalista de los contractualistas del siglo XVIII, junto con la consagración de la teoría moral kantiana. Para esta concepción tradicional tanto el proceso de individuación a través de derechos subjetivos como el nuevo esquema de racionalidad –a través del cual se identifica un *yo* que posee derechos– se encuentran en la base histórico-genealógica de la teoría moderna de los derechos. Ambos factores tienen que ver con un rompimiento del equilibrio instituido para las formas de vida, las relaciones políticas y las regulaciones socioeconómicas del orden cristiano-feudal.

El viraje del derecho (objetivo) al subjetivo consistió en romper y abrir el significado que ostentaba el término latino derecho (*ius*), en tanto manera correcta de resolver un litigio o procedimientos judiciales por medio de los cuales se llegaba a determinar lo justo o, en otros términos, el conjunto del sistema legal y la decisión judicial conforme a la normatividad vigente. Hasta la edad media todo derecho era objetivo, solo hacía referencia a una relación con algo o alguien; si bien los seres humanos contaban con un espacio social dentro del cual podían buscar la felicidad o bienaventuranza, esto tenía que realizarse cultivando virtudes que armonizaran con las

normas del derecho natural clásico o teológico.¹ Se entendían los derechos como ‘lo debido en justicia’ en función de lo que se debía a cada quien, es decir, los derechos se definían teniendo en cuenta las obligaciones.² Son dos las fuentes donde se puede encontrar los esbozos de este: la primera sería el derecho canónico y la segunda sería las controversias sobre la pobreza franciscana.³

Dentro del derecho canónico, un remoto antecedente de la idea de derecho subjetivo se encuentra en el texto *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla (556-636), en donde se hace la diferenciación entre *fas* y *ius*. Mientras que *fas* significaba lo lícito, lo autorizado por Dios al hombre, una facultad anterior al derecho que posee todo ser humano y que tiene que ver con la dignidad que implica ser libre y racional; *ius*, por su parte, significaba lo legal en el sentido de estar mandado por las leyes, es decir, los preceptos que pactaban los hombres. Además de esta fuente isidoriana se encuentra, ya de manera específica, el Código de Derecho Canónico (siglo XII) cuya validez y legitimidad no dependía de los pactos entre los hombres (derecho común constituido por los usos y costumbres), sino que su autoridad en toda Europa era remitida a la voluntad divina conocida por el Papa y el concilio de obispos. Esta atribución de conocer la voluntad divina, propia del Papa, era comprendida como *potestad* o *potestas*, es decir, aquella *facultad* adecuada para ejercer alguna operación en determinado supuesto, un poder ejercido libremente. El dominio que supuestamente poseía el Papa sobre el orbe fue conocido con el nombre de *plena potestad*. Lo característico de estas potestades es que eran primarias y originales en tanto que no derivaban de ninguna otra fuente que no fuese la concesión divina y, por tanto, no se fundaban en derecho

¹ “La vida personal, económica y social se hallaba dominada por reglas y obligaciones a las que prácticamente no escapaba esfera alguna de actividad [...]. Pero dentro de los límites de su esfera social el individuo disfrutaba realmente de mucha libertad para poder expresar su yo en el trabajo y en su vida emocional. Aunque no existía un individualismo en el sentido moderno de elección ilimitada entre muchos modos de vida posibles (libertad de elección que en gran parte es abstracta), existía un grado considerable de *individualismo concreto dentro de la vida real*”. Fromm, E. *El miedo a la libertad*, trad. Gino Germani, Editorial Paidós, España, 1987, pp. 58-59.

² “Lo importante no era tanto las pretensiones subjetivas de cada uno de los que entraban en un trato jurídico cuanto las cosas y las relaciones con ellas que eran objeto del mencionado negocio. La justicia era un acto virtuoso que buscaba dar a cada quien lo suyo, [...]. Lo importante, pues, era la determinación y el otorgamiento de los objetos que son de cada quien [...]. *Ius* es precisamente eso: lo que es de cada quien. No es lo que yo pretendo que sea mío, sino lo que de hecho es mío por algún título jurídico que lo ampara, sea éste el trabajo, una donación o un contrato, entre otras formas de adquisición de la propiedad”, Rodríguez Moreno, A. *Origen, evolución y positivación de los derechos humanos*. CNDH-México, México D.F., 2011, p.14.

³ En torno a estas discusiones de los primeros pensadores que podrían haber especulado sobre la idea de derecho subjetivo, se podría colocar a Tomas de Aquino que si bien no se halla presente la expresión ‘derecho a ...’, hay otras cercanas como el *título jurídico* que llamó *dignidad* o *causa* entendiendo por esta *aquella propiedad de la persona por la cual algo le es debido*. Sin embargo, esta concepción de ‘derecho subjetivo’ sería más pasiva que activa, adoptando un sentido de obligación, como derechos que son dados o permiten algo por otro, más que como derechos para hacer algo por uno mismo. Cfr. Beuchot, M. *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995, p. 28; Rosillo Martínez, A. *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-México, 2011, pp. 52-53; Rodríguez Moreno, A. *Op. cit.* pp. 12ss.

alguno, sino que fundaban el Derecho. Ahora bien, tanto aquel *fas*, lo lícito autorizado por Dios al hombre, al igual que esta *potestas*, tenían su sustento fuera del Derecho o de cualquier relación jurídica puesto que era anterior a este, menos aún se sustentaba en el ser humano o individuo, sino que era una autorización o atribución concedida por la divinidad.

La segunda fuente originaria del derecho subjetivo se encuentra en las controversias sobre la pobreza franciscana. Para la orden fundada por San Francisco de Asís en 1209, la pobreza, practicada voluntaria y radicalmente, era vista como un ideal salvífico. Vivir de la caridad de los demás era asumido como un modo de vida. El pobre voluntario se oponía al dominio (*dominium*) o potestad (*potestas*) sobre las cosas y de esto se desprendía la orden de abandono pleno de cualquier propiedad. Él era un siervo que había renunciado a todo poder (*potens*) económico, político, cultural y social. En vista de que el franciscano no poseía nada, no se relacionaba de manera alguna con el derecho, es decir, al renunciar al dominio de las cosas perdía, a la vez, cualquier status jurídico. Ahora bien, para la época, el *dominium* o dominio definía en gran medida el derecho objetivo y significaba la relación de poder que el Derecho protegía, conservaba, a través de las leyes; era, propiamente hablando, un poder legal. Con esto, la relación del franciscano con las cosas quedaba sumida en el vacío o, mejor dicho, sin respaldo jurídico, sin regulación; y esto no podía suceder en un mundo en el que todas las relaciones o vínculos del hombre con sus semejantes y con las cosas estaba determinada por el Derecho.

El problema para los franciscanos, en términos jurídicos, era explicarse ¿cómo se podía afirmar que no tenían dominio sobre nada si usaban ropa y consumían comida?, ¿acaso el dominio que tenían sobre sus bienes básicos era ilegal?⁴ El dilema planteado a la práctica de la pobreza franciscana se configuraba debido a que se partía del hecho de que cuando se actuaba se hacía o con derecho o sin él. En caso se incurriese en este último supuesto se estaría actuando ilegalmente. Agregado a este punto de partida, se asumía dogmáticamente que el consumo material de algo, por ejemplo, la comida, implica necesariamente la propiedad. Entonces, cuál era la situación jurídica

⁴ “La bula de Nicolás III llamada *Exiit qui seminat* (1279) establecía que los franciscanos no tenían sobre los bienes más que un simple uso (*simples usus facti*), pero no el *jus utendi*, el *usus fructus*, o la *possessio*, que eran retenidos por la Iglesia junto con la *propietas*. Por su parte, en 1329, Juan XXII a través de la bula *Quia vir reprobus* ataca la concepción de propiedad colectiva de los franciscanos, señalando que todas las relaciones del hombre con las cosas eran un ejemplo del *dominium* de Dios sobre la tierra, que a su vez era el mismo *dominium* del hombre sobre las posesiones. Así, no tenía sentido diferenciar entre el uso y la propiedad, pues ésta era aquella que tenía que ver con toda relación del hombre con el mundo material. En este sentido, el papado sostenía que el uso de los bienes no sería justo sin un *ius utendi*, pues el mismo Cristo y sus apóstoles tuvieron un derecho de propiedad sobre las cosas de su uso; es decir, para Juan XXII la distinción entre usar meramente las cosas temporales y tener el derecho de usarlas era irreal”, Rosillo Martínez, A. *Op. cit.*, pp. 54-55.

sobre la que se sostenía la vida de pobreza franciscana, una vida que, irremediamente, implicaba detentar bienes. La salida que hallaron a este cuestionamiento fue realizar una diferenciación entre el *uso* y el *dominio* de las cosas. Usar no significa dominar o poseer una propiedad. El pobre voluntario no tiene la intención del propietario, en este sentido, ni ve ni utiliza la cosa como éste lo hace. No obstante, a pesar de esta diferenciación, la pregunta sería cuál es el status de esa *autorización o poder o uso*, es decir, esa relación que el franciscano mantenía con las cosas seguía quedando sin regulación jurídica. Los franciscanos asumían que ese *uso* particular no tenía nada que ver con el Derecho, sino que era la manera como ellos se relacionaban con las cosas. De esta manera, el *uso* al igual que la noción del *fas* isidoriano y la *potestad* eclesiástica papal, tenían en común el hecho de ser concesiones que no se derivaban del Derecho por ser anteriores a él.

Ahora bien, todas estas discusiones franciscanas estaban inmersas en un marco teórico configurado por la mentalidad jurídico-romanista para la cual no existía propiedad sin título jurídico que lo amparara. En consecuencia, era necesario considerar el dominio en términos distintos a como era tratado por el esquema romano. Este trabajo reflexivo lo emprendió Guillermo de Ockham (1280-1349), filósofo nominalista y voluntarista de la Baja Edad Media, quien a decir de Michel Villey consagró la idea de derecho subjetivo.⁵ Por una parte, su voluntarismo consideraba que las cosas no eran malas o buenas en sí mismas, sino que dependían de la voluntad de Dios, es decir, que el orden ético descansaba sobre la voluntad de Dios. Este posicionamiento teórico lo conducía a aseverar que la ley divina era producto de la voluntad divina y no era la misma razón divina. Por otra parte, su nominalismo se centraba en el sujeto particular (seres vivos individuales) u objetos concretos de quienes se buscaba expresar sus facultades o cualidades propiamente individuales. Los nominalistas afirmaban que los conceptos universales no existían porque no había esencias, esto es, géneros o especies anteriores a las cosas o que algo de esto sea conocido por el camino de la abstracción; por este motivo sólo podía designar a las cosas con nombres particulares. El nominalismo ockhamniano, negador de la realidad de los universales, señala que estos no son más que nombres para designar grupos de representaciones o suma de individuos, simples signos de la comunidad de las cosas, se trata de conceptos subjetivos sin ninguna ligazón con la realidad. Este nominalismo, con su negación de lo general y su afirmación

⁵ Filósofo que además de nominalista y voluntarista, propugna cierto empirismo en el sentido de que para éste la fuente de todo conocimiento radica en la función sensible, en las sensaciones de los sentidos externos, las sensaciones son la única fuente de conocimiento que puede señalarnos lo que existe y lo que no existe, Rosillo Martínez, A. *Op. cit.*, p. 53.

de que lo único real es una suma de individuos, rompió con los cimientos universalistas del medievo, lo que condujo a forjar un nuevo individualismo en todos los sectores de la cultura.⁶

En su *Opus nonaginta dierum* Ockham llevó a cabo una distinción entre la propiedad civil, que tiene su fundamento en el Derecho, y el dominio primero o primera potestad otorgada originariamente a Adán y Eva por Dios para dominar el mundo. Es decir, distinto al dominio jurídico existe un modo radical, primario, directo y no mediado de propiedad que permite usar voluntariamente todas las cosas mundanas. Para este razonamiento, esta especie de dominio se constituía como una libertad originaria, connatural a todo hombre. El apoyo para que esta especulación no se construyera sobre el vacío era que en esta época se acostumbraba a realizar una diferenciación entre *licencia*, a la que se le negaba el carácter de derecho, y el *derecho* propiamente dicho. No obstante, hecha esta distinción tajante, Ockham propuso la idea de que tomado ‘comunísimamente’ el derecho por toda potestad lícita, es decir, el derecho definido en sentido general como potestad lícita, entonces, la licencia podría llamarse derecho. En otros términos, entendiendo que la característica propia del Derecho es la potestad lícita, y siendo que la licencia no es una potestad ilícita, entonces vendría a constituirse como derecho. Debido a todo ese razonamiento, la licencia pasa a constituirse en un derecho subjetivo, facultad, libertad o potestad que se puede defender, esto sin variar su sentido de autorización, permiso, capacidad o el derecho de usar las cosas materiales o temporales.⁷

Esta argumentación a favor de la licencia le sirvió a Ockham para afirmar que junto al dominio jurídico existe un dominio primario, que es legítimo a pesar de estar fuera del Derecho, y que permite ejercer una especie de poder de propiedad sobre las cosas. Lo particular de este poder o dominio es que pertenece al derecho divino o *ius poli*, y su legitimidad no viene dada por una concesión terrena, ya sea política o jurídica. Los hombres son poseedores de facultades para actuar lícitamente y las leyes humanas no pueden negar estas, porque entonces se trataría de una ley inicua. El ser humano posee una libertad radical que lo faculta para actuar lícitamente sin el necesario amparo del Derecho. Ninguna autoridad humana tiene el poder para quebrantar ese espacio de acción que se funda en la libertad radical. Ockham termina identificando dominio y libertad, contempla al hombre como un individuo pleno en sí mismo y dotado de soberanía. La libertad, entonces, es un dominio propio que dota de autonomía e independencia a cada individuo.

⁶ Verdross, A. *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, UNAM, México, 1983, p. 159.

⁷ Rosillo Martínez, A. *Op. cit.*, p. 55. Cfr. Beuchot, M. *Op.cit.*, p. 30.

“El *fas* (lo lícito), el *usus* (el uso) y la *prima potestas parentum* (la primera potestad de nuestros padres Adan y Eva) dejan entrever una visión de la libertad individualista que servirá de andén para las futuras construcciones teóricas de los pensadores de la llamada Escuela Racionalista de Derecho Natural”.⁸ Afirma Alejandro Rosillo,

Se da un giro en la concepción técnica del derecho: *de designar un bien que nos corresponde según la justicia pasa a significar el poder que se tiene sobre un bien*. Es decir, se pasa de la concepción objetiva del derecho a la subjetivista, pues era *potestas* el nombre que se le daba al derecho subjetivo, que era una cualidad del sujeto consistente en el dominio (*dominium*) que ejerce sobre las cosas. Es decir, la potestad genera el dominio sobre algo, y eso es poseído por el individuo.⁹

En estos lejanos albores de la modernidad el término *ius* empieza a ser utilizado para designar la facultad del sujeto para ejercer dominio o reclamar un dominio, es decir, como un derecho subjetivo. Precisamente, para la comprensión tradicional, en este giro hacia la individualidad radica la inteligibilidad de derechos humanos, no es posible hablar de estos sin la reformulación del Derecho en términos de derecho subjetivo; es decir, “solo fue posible hablar de derechos humanos una vez que se consideró que el hombre, por el simple hecho de serlo tiene una serie de prerrogativas naturales o derechos subjetivos que deben ser reconocidos, respetados y protegidos por el poder soberano”.¹⁰

El proceso de individuación irá radicalizándose hasta el grado de romper con el orden cristiano-feudal, con el modo de vida socio-económico-político. Uno de los caminos, que ayudó a la gestación estos derechos subjetivos, fue ocasionado debido a la lucha por el poder entre la aristocracia terrateniente militar conservadora y el hombre mercantilista de la ciudad –el *burg*–¹¹.

⁸ Rodríguez Moreno, A. *Op.cit.* pp. 12ss.

⁹ Rosillo Martínez, A. *Op. cit.* p. 56-57.

¹⁰ Rodríguez Moreno, A. *Op.cit.*, p.11.

¹¹ “Dentro de la complejidad que muestra la evolución de la burguesía rompiendo con las cadenas de la feudalidad, los servicios personales y la prestación del vasallaje, la impronta fundamental trasciende en la experiencia de un *nuevo hombre*; nuevo, en tanto concebido como individuo. [...]. El burgués es el mercader, enfrentando la economía agraria natural a través de los negocios, el comercio, la banca, el seguro. Y finalmente constituirá el sostén de la propia aristocracia terrateniente y militar por las necesidades de dinero y el requerimiento de los poderes territoriales ante el desarrollo de la economía monetaria. De ahí en más se irá gestando un nuevo y radical *ethos* social: una sociedad concreta en la que el sistema de relaciones entre individuos presupone una absoluta libertad e igualdad”, Zannoni, E. A. *Crisis de la razón jurídica. (Tres ensayos)*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1980, pp. 23-24. Este equilibrio instituido del cual se habla estaba moldeado primordialmente por la iglesia medieval que “insistía sobre la importancia de la dignidad humana, el libre albedrío y el hecho de la utilidad de los esfuerzos humanos para obtener

La importancia creciente atribuida a la individualidad explica el énfasis en los derechos – centrados en el individuo–, en contraste con la costumbre medieval de considerar las libertades y los derechos como un patrimonio del feudo, ciudad o aldea, atribuidos al individuo sólo en tanto que estuviese enraizado en estas comunidades. Para el mundo social de la época medieval, el hombre se hallaba arraigado en un todo estructurado en donde la vida poseía un rol estamental, es decir, una persona se identificaba con su papel en la sociedad, era campesino, artesano, caballero y no un individuo a quien se le había ocurrido tener esta o aquella ocupación, en pocas palabras, el orden social era concebido como un orden natural.¹² Desde la lectura del proceso de individuación se puede llevar a cabo marcada distinción entre lo medieval, vista como la ausencia de libertad individual y, lo moderno, en tanto conquista de esa libertad. En este sentido, para la concepción tradicional, el paradigma de derechos humanos viene a ser un producto de *la* modernidad –experimentada y pensada al modo individualista europeo–, su configuración específica es un producto de la modernidad. Tal como afirma Angelo Papacchini, su consolidación resultaría impensable fuera de algunos de los fenómenos que definen la modernidad en el plano ético-político “separación de niveles entre moral, derecho y religión; consolidación de un Estado no confesional y laico; derrumbe del ordenamiento social feudal por estamentos y surgimiento de una individualidad libre”.¹³

la salvación; también insistía sobre la semejanza entre Dios y el hombre y sobre el derecho de este último para confiar en el amor divino. Se consideraba que los hombres eran iguales y hermanos por el hecho mismo de su semejanza con Dios. En la última parte de la Edad Media, en conexión con los comienzos del capitalismo, comenzó a surgir un sentimiento de perplejidad e inseguridad; pero al mismo tiempo se reforzaron aquellas tendencias que exaltaban el papel de la voluntad y de las obras humanas. Podemos suponer que tanto la filosofía del Renacimiento como la doctrina católica predominante en la baja Edad Media reflejaban el espíritu prevaleciente en aquellos grupos sociales que debían a su posición económica el sentimiento de poder e independencia que los animaba. Por otra parte, la teología de Lutero expresó los sentimientos de la clase media que luchaba contra la autoridad de la Iglesia, y se mostraba resentida contra la nueva clase adinerada, al verse amenazada por el naciente capitalismo y subyugada por un sentimiento de impotencia e insignificancia individuales”, Fromm, E. *Op.cit.*, pp. 86-87.

¹² “Pero dentro de los límites de su espera social el individuo disfrutaba realmente de mucha libertad para poder expresar su yo en el trabajo y en su vida emocional. Aunque no existía un individualismo en el sentido moderno de elección ilimitada entre muchos modos de vida posibles (libertad de elección que en gran parte es abstracta), existía un grado considerable de *individualismo concreto dentro de la vida real*”. Fromm, E. *Op.cit.*, pp. 58-59.

¹³ Papacchini, A. *Los derechos humanos a través de la historia*, Revista Colombiana de Psicología, N° 7, Año MCMXCVIII, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., pp. 138-200. “Empezar el estudio de la genealogía de los derechos en el momento en el que se empieza a gestar el tránsito hacia lo moderno, es decir el Humanismo. Como aportes generales a la teoría de los derechos del hombre por parte del Humanismo y del Renacimiento podríamos destacar los siguientes: a) el lugar destacado que asume lo humano en las nuevas cosmovisiones, en contraste con la tendencia anterior a centrarlo todo en función de la divinidad; b) el surgimiento progresivo de una individualidad libre, desatada de los amarres de un orden social asumido como si fuese un orden natural; c) la acentuación de la autonomía de la razón y cierta actitud irreverente frente a la autoridad establecida y al peso de la tradición”. Así mismo, habría que tener en cuenta la afirmación de Erich Fromm de que “la historia europea y americana desde fines de la Edad Media no es más que el relato de la emergencia plena del individuo. Es un proceso

1.1.2. Formación de la racionalidad subjetiva y los derechos

En los epílogos del mundo medieval la diversidad de confesiones religiosas había generado sangrientas luchas por la supremacía en la posesión de la verdad absoluta.¹⁴ Era preciso buscar nuevos fundamentos sobre los que establecer el suelo común en el que pudieran encontrarse todos, lo mismo el católico que el luterano, o el reformado; lo mismo el cristiano que el pagano. La salida hacia ese suelo común –la universalidad– deberá propiciarlo un derecho natural que busque constituirse por normas que vinculen y sean exigibles a todos los hombres, dejando a un lado su condición de creyentes de distintas religiones, es decir, centrarse en el hombre en tanto que hombre.

que se inició en Italia con el Renacimiento [...]. Se desarrolló entonces un nuevo concepto de libertad, que halló sus más significativas expresiones ideológicas en nuevas doctrinas religiosas: las de la Reforma. Cualquier estudio de la libertad en la sociedad moderna debe iniciarse con aquel periodo en el cual fueron colocados los cimientos de la moderna cultura [...]. La Reforma constituye una de las raíces de la idea de libertad y autonomía humanas, tal como ellas se expresan en la democracia moderna”. *Op.cit.*, pp. 54-55. “No hay duda de que el catolicismo en general, y la Reforma protestante en particular, contribuyen a la emancipación política y jurídica del individuo; por otra parte, debe reconocerse que la doctrina de los derechos innatos, grabados por Dios en la conciencia humana, respondía al espíritu protestante. Estamos convencidos, sin embargo, de que la Reforma religiosa ejerció mayor influencia en el campo del derecho público que en el del privado; proclamando la libertad de conciencia y de culto, la Reforma preparó la formación de los derechos públicos subjetivos, es decir, de los derechos políticos del ciudadano. La doctrina de los derechos innatos en cuanto tendía a plantear los derechos privados subjetivos, o sea los derechos de la personalidad en cuanto tal y abstraída de las relaciones políticas, fue elaborada particularmente por los naturalistas al margen de toda preocupación o influencia”, Solari, G. *Filosofía del derecho privado I. La idea individual*, trad. Oberdan Caletti, Editorial Depalma, Buenos Aires, 1946, p. 13. Con esto se va forjando una nueva racionalidad desmitificadora y secularizadora, el individualismo aparejado al racionalismo mediante el cual la experimentación reemplaza al pensamiento especulativo o la revelación divina como fuente del conocimiento, la formulación matemática asumirá el carácter de medio descriptivo y, también, la deducción matemática será el indicador de nuevos fenómenos controlables por la experimentación. “El Renacimiento coincide con la ruptura de la imagen científico-natural del mundo. El orden cristiano-feudal se convulsiona al embate de los descubrimientos que demostraban que la imagen bíblica del mundo no coincidía en ningún aspecto con la realidad viviente. Cuando Nicolás Copérnico a fines del siglo XV y principios del XVI publica *De revolutionibus orbium coelestium* reemplazando la imagen geocéntrica del mundo por el universo heliocéntrico, cuando Johannes Kepler enuncia sus leyes sobre la órbita de los planetas, y, finalmente, cuando Galileo con su telescopio logra demostrar prácticamente la exactitud de la imagen heliocéntrica del mundo, el Santo Oficio –como custodio de la *moral* y de la *fe*– reacciona ante la herejía que destruía las convicciones religiosas convencionales”. Zannoni, E. A. *Op.cit.*, pp. 24-25.

¹⁴ “En una Europa dividida por las guerras religiosas que había provocado la Reforma de Lutero, apelar a la fe como motivo de unidad o de hermandad de todos los hombres se había vuelto imposible. Era necesario, por tanto, proponer un nuevo principio de unidad, y éste fue el derecho natural. Apelar a la hermandad de los hombres trae aparejado asimismo el respeto y protección mutuos, es decir, el principio de tolerancia y de solidaridad [...]. Una vez que el concepto monolítico de *fe* se había roto en mil pedazos debido a la Reforma luterana y la rápida proliferación de iglesias de distintos credos por toda Europa, ya no fue posible utilizarlo como fundamento de las doctrinas políticas, éticas o jurídicas que tuviesen pretensiones de ser sistemas de explicación con validez universal. Ya no se podía hablar, sin meterse en camisa de once varas, de ley eterna o derecho divino, pues cada confesión tenía una particularísima forma de concebir a Dios. Se hizo necesario, pues, la invención o descubrimiento de otro principio unitario que permitiera hablar del derecho natural que atañe a todos los hombres. En un primer momento, de la mano del incipiente racionalismo del siglo XVII, se pensó que lo común a todos los hombres era su naturaleza racional. A partir de entonces, el derecho natural se ha secularizado: ya no apela como primera instancia a la divinidad sino a la naturaleza humana”, Rodríguez Moreno, A. *Op.cit.*, pp.28 y 38. Cfr. Fuentes López, C. *El racionalismo jurídico*, UNAM, México, 2003, p. 157.

Con base en esta pretensión se van construyendo esa nueva actitud frente al mundo. La escuela del derecho natural muda, al igual que todos los demás saberes, hacia nuevos horizontes dentro de los cuales se logre planteamientos distintos. Como afirma Angelo Papacchini:

En los albores de la Modernidad se conserva el esquema iusnaturalista, pero con modificaciones sustanciales: a) queda relegado en la sombra el origen divino de la ley natural, que se justifica por su carácter intrínsecamente racional, más que por su origen trascendente; b) se invoca la ley natural para justificar derechos, antes que deberes y obligaciones, a tono con el papel siempre más importante que adquiere la subjetividad y la libertad individual; c) se afianza una interpretación de la ley natural centrada en la idea de una igualdad originaria entre todos los individuos, que contrasta con la concepción jerarquizada del orden natural tan característica de los autores de la edad media; d) el esfuerzo por sustentar sobre bases racionales el valor de la ley natural corre paralelo con la tendencia a valorar el orden político como el producto de una decisión libre y de un contrato entre individuos originariamente independientes, que crean este poder para proteger los derechos y libertades recibidos de la naturaleza [...] la norma natural es válida porque es racional, más que por su origen trascendente en una voluntad divina que la respalde.¹⁵

El proceso teórico de subjetivación-individualización y racionalización-abstracción en la moderna constitución de derechos humanos se reforzó con la consagración del *yo* cartesiano (*cogito-sum*) y la cosificación=objetualización de la naturaleza (*res extensa*)¹⁶. Con la separación

¹⁵ *Op.cit.*, pp. 138-200.

¹⁶ “El yo, que hace acto de presencia en todo representar, cobra igualmente un sentido nuevo. No es ya el hecho, en sí inocuo, de que toda conciencia es *cum-scientia*, de que en todo darse cuenta de algo hay implícito un co-darse cuenta de sí mismo –por tanto, que todo representar es co-representación del yo–. Se trata de algo más. Se trata de que ese yo, ahora y solo ahora, aparece como *sujeto*, como el fundamento, como lo que está debajo, hace posible y sostiene todo lo representable. Pues, efectivamente, ¿quién si no él hace que las representaciones sean lo que son, un estar delante, un presentar algo, que, sin su carácter de representado, sería literalmente inconcebible?, ¿quién si no él sienta las condiciones de verdad –de certeza– de toda representación, discrimina entre ellas y decide sobre su valor cognoscitivo? El yo, que sabe de sí mismo y de sus representaciones, se sabe también como aquél, cuya capacidad incondicionada de convertir para sí todo en objeto le concede un poder sin igual”, Rodríguez R. *Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 53. En este sentido, Martin Heidegger pregunta, en la metafísica de Descartes, ¿cómo es el hombre él mismo y como qué se sabe? Respondiéndose que “el hombre es el fundamento eminente que yace a la base de todo re-presentar del ente y de su verdad, el fundamento sobre el cual se pone y tiene que ponerse todo representar y lo en él representado si ha de tener un estar y una existencia consistente. El hombre es *subiectum* en ese sentido eminente. El nombre y el concepto «sujeto» pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre. Eso quiere decir: todo ente no humano se

sujeto-objeto, dogma en torno al cual gira todo pensar moderno. El *yo* (sujeto) en tanto que ser racional (occidental) distinto al *no-yo* (otro=objeto no racional) o cosa (=res extensa), se encumbra en la cima ordenadora de todo o, lo que es lo mismo, se coloca como el fundamento de todo, en aquello que otorga la calidad de ser o existencia a todos los demás entes. Ahora bien, las propiedades que permitan caracterizar el *ser* de este *yo=conciencia subjetiva=sujeto* –ser fundante de todo, la nueva *substancia* que toma el lugar de Dios¹⁷ y que objetualiza=cosifica todos los demás entes– tendrán que serle inherentes, inmanentes ya que solo de esa manera este *ser* se constituirá como punto de partida cierto y claro, solo así se poseerá certeza absoluta. Esta postura filosófica contribuye a que los derechos como inherentes continúen su camino irruptor en la teoría de derechos. Va ofreciendo argumentos teóricos para la doctrina de los derechos subjetivos, y al dogma de que los derechos solo pueden pertenecer a quien posea esa razón (occidental)=conciencia subjetiva. Lo otro, externo a ese *yo*, viene a ser una cosa o útil sobre la cual ese *yo* tiene un *poder* o facultad que cualquier agente externo no puede ni debe limitar, puesto que estaría imposibilitando su realización como *individuo* libre (libre albedrío).¹⁸ Al igual que en las especulaciones de los

convierte en objeto para este sujeto. A partir de este momento, *subiectum* no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral”. *Op.cit.*, p. 656.

¹⁷ “La pretensión del hombre a un fundamento de la verdad encontrado y asegurado por él mismo surge de la «liberación» en la que el hombre se desprende del primordial carácter vinculante que tenían la verdad revelada bíblico-cristiana y la doctrina de la Iglesia. Sin embargo, toda auténtica liberación no es solo romper las ataduras y eliminar los vínculos, sino que es, ante todo, una nueva determinación de la esencia de la libertad. Ser libre quiere decir ahora que, en lugar de la certeza de salvación que era criterio de medida para toda verdad, el hombre pone una certeza en virtud de la cual y en la cual alcanza certeza de sí como de aquel ente que de ese modo se coloca así mismo como su propia base [...]. La nueva libertad, vista metafísicamente, es la apertura de una multiplicidad de aquello que en el futuro pueda y quiera ser puesto a sabiendas por el hombre mismo como necesario y vinculante”. Heidegger, M. *Op.cit.*, p. 636. Para ofrecer una imagen contextual de esa idea que se tenía del hombre ocupando el lugar de Dios convendría citar un texto de Alfred Verdross, “este ideal [el de la personalidad libre, abierta al desenvolvimiento de todas las potencias espirituales del hombre] fue elevado en ocasiones a regiones fantásticas: así, por ejemplo, el miembro de la Academia de Florencia, Marsilius Ficinus, muerto en 1499, denominó al hombre un dios terrestre (*deus in terra*), capaz de elevarse a alturas espirituales inconmensurables; y Pico della Mirandola (1463-1494), en su discurso *De dignitate hominis*, caracterizó al hombre como *el hacedor de su propio ser*, apto para lograr insospechadas metamorfosis; podría el hombre devenir hasta un animal, pero también puede, por acto de su propia voluntad, elevarse hasta un ser divino”, *Op.cit.*, pp. 159-160. “El siglo XVIII, a diferencia de otros periodos cismáticos o heréticos, cuestionará hasta la raíz más profunda todas las verdades cristianas [...]. ¿Existía verdaderamente un Dios? ¿Dios se preocupa por cuidar el alma de los hombres? ¿El alma es inmortal? [...]. Se atacaba ferozmente al Dios de los cristianos”, Fuentes López, C. *Op.cit.*, p. 192.

¹⁸ Lo pensado por Descartes, los dogmas que se van desarrollando en su pensar, no se limita a especulaciones metafísicas o, mejor dicho, los temas fundantes de la teoría de los derechos no se hallan desenraizados de la metafísica moderna. Queda muy al margen que el propio Descartes se haya negado a proponer una moral o que en su obra solo se pueda establecer una diferencia entre una moral provisoria (tercera parte del *Discurso del método*) y una moral definitiva (sexta parte del *Discurso del método* y carta-prefacio a *Los principios de la filosofía*) o, incluso, que se encuentre atado a las meditaciones tradicionales griego-medievales de virtud, bien supremo, felicidad o la propia distinción entre alma y cuerpo o, más aun, que mantenga como centro teórico moral a Dios. Incluso esto último lo lleva a mantenerse dentro del espectro teórico voluntarista, tal como afirma Hans Welzel, “Descartes, mantiene, en

pensadores escolásticos de la baja Edad Media y el Renacimiento, también aquí se halla presente una importante contribución a la esencialización de derechos humanos como inherentes al individuo abstracto. Se está en pleno eclosión del despliegue histórico de la modernidad occidental que se consolidará en la concepción ilustrada de derechos humanos tematizándolos como atributos esenciales de un sujeto sin *locus* y sin *ethos*, es decir, desarraigados de su contexto histórico-cultural. En este sentido, no extraña que “la versión ilustrada de derechos humanos no haga referencia a la importancia que para otras culturas tiene el vínculo con la tierra. Los derechos humanos [serán concebidos como] derechos desterritorializados”.¹⁹

En los inicios de la modernidad europea se consideró que el mundo se lograba conocer de manera completa por medio de un pensamiento deductivo que avanza por axiomas, pero sin dejar de lado la observación empírica de la naturaleza (los fenómenos) al igual que las relaciones humanas en la sociedad. Este es el dualismo metódico de axioma y *observatio* o dimensión analítica y sintética del pensar cartesiano. Este método se propagó luego al estudio de la sociedad y del hombre, convirtiendo a ambos, en los objetos de un conocimiento racionalista exento de presuposiciones cuya finalidad era buscar la ley natural, cierta y evidente, que rige a la sociedad. El hombre dejará de ser considerado como un ser creado por alguna voluntad eterna al modo teológico y pasará a ser colocado como un ser en la naturaleza “todos los seres se rigen por leyes naturales cuya validez descansa en la misma naturaleza de las cosas”. La comprensión de la sociedad o mundo de lo humano será pasible de ser traducida en términos de leyes de la naturaleza, es decir, la pretensión de un conocimiento racional de la naturaleza en la forma básica de ley natural se extendió, conforme se consolida la modernidad europea, a la forma o modo de la convivencia

el problema del último fundamento de los axiomas teóricos y prácticos, el más extremo voluntarismo. La *potentia Dei absoluta* se convierte en él en la absoluta indiferencia de la voluntad divina. No hay nada bueno ni verdad «cuya idea estuviera en el entendimiento divino antes que la voluntad divina se hubiera decidido a hacer que fuera así» [...] somete incluso la ley de contradicción a la omnipotencia divina [...] es una creación contingente de Dios, y la voluntad divina podría establecer lo contrario [...]. Debajo, empero, de esta fundamentación suprema en la voluntad de Dios, es decir, para nosotros y nuestra facultad de conocer, aquellas proposiciones teóricas son verdades metafísicas eternas, ideas innatas, que nos hacen posible un auténtico conocimiento, es decir, representaciones claras y distintas”, *Derecho natural y justicia material. Preliminares para una filosofía del derecho*, pp. 116-117. Sin embargo, muy a pesar de todo esto, se puede afirmar, tal como lo hace Heidegger, que “el nuevo mundo de la nueva época tiene su fundamento histórico propio allí donde toda historia busca su fundamento esencial: en la metafísica, es decir en una nueva determinación de la verdad del ente en su totalidad y de la esencia de la verdad. Para la fundamentación de la metafísica de la época moderna la metafísica de Descartes es el comienzo decisivo. Su tarea fue la de *fundar el fundamento metafísico para la liberación del hombre hacia la nueva libertad en cuanto autolegislación segura de sí misma*. Descartes pensó por adelantado este fundamento en un sentido auténticamente filosófico, es decir desde necesidades esenciales, [...] adelantándose en el sentido de que lo pensado por él quedó como fundamento para lo que vino después”, *Op.cit.*, p.639.

¹⁹ Tubino, F. *La interculturalidad en cuestión*, Fondo Editorial PUCP, Lima-Perú, 2016, p.86.

humana –sociedad, Estado y Derecho– que, según esos cánones racionalistas, deberá reducirse a las leyes que ostenten el mismo grado de inmutabilidad que las leyes matemáticas. De esta manera, el Derecho natural pasó a ser reformulado bajo estos parámetros, manteniéndose en la línea del concepto racionalista de la ciencia para la cual la razón no se erige solo en un instrumento de conocimiento del derecho correcto, sino que también es su fuente. La razón humana es la que proporciona al hombre la ley natural que, por tanto, es de carácter racional; deja de tener validez la verdad dada de antemano, lo impuesto.²⁰

Con Descartes se apertura el camino filosófico de la modernidad europea en la que florece el derecho natural moderno ostentando una nota esencial subjetivista que rompe con el objetivismo antiguo y medieval, colocando como realidad primera y autóctona al sujeto pensante (*yo*) separado del objeto pensado (*cosa*). El ser humano dejó de insertarse en un orden ontológico universal que no había sido impuesto por él mismo. De esta manera, el nuevo derecho natural pasó a conformarse por medio de normas puestas por la autonomía de un sujeto pensante que tiene a la razón (*certeza*) como vía exclusiva para comprender el mundo; evidentemente, sin dejar de lado, la idea de un derecho objetivado a través de normas jurídicas. Dentro de este horizonte subjetivista se deja atrás la visión iusnaturalista medieval de la norma, es decir, Derecho natural objetivo en tanto dado o derivado de una realidad trascendente –justicia cósmica, instinto de naturaleza o voluntad de Dios– ajena al control del sujeto, y pasa a centrar la mirada en la facultades o poderes inherentes al sujeto, en los derechos naturales subjetivos o derechos innatos, lo que implica abrir espacio al correspondiente individualismo, tal como afirma Solari, “en cuanto filósofos, se unieron a los cartesianos [...] valiéndose de los principios que ellos ofrecían para reconstruir el derecho y el Estado sobre bases individuales. En cuanto juristas, su obra fue de revisión y adaptación del derecho romano a las exigencias racionales e individuales de la época”.²¹

Entendiéndose bien esta cuestión, los iusnaturalistas de la modernidad afirman la prioridad de los Derechos naturales subjetivos sobre el Derecho positivo objetivo que debe reconocerlos y garantizarlos. En correspondencia con este planteamiento de ideas, se comprende que el orden jurídico-político se funda a través de un *contrato* celebrado por la libre voluntad de los sujetos antes que por la naturaleza o por una voluntad divina. La idea del contrato o pacto social, que funda la comunidad política de derechos, asume la forma explícita de un *acuerdo* entre *voluntades*

²⁰ Fuentes López, C. *Op.cit.*, pp. 140-141.

²¹ Solari, G. *Op.cit.*, p. 6.

individuales libres para la tutela de los intereses de 'todos' los individuos; en este sentido, los nuevos iusnaturalistas centran su atención en los derechos subjetivos innatos garantizados por ese acuerdo entre hombres libres.

A pesar de que Descartes inauguró a nivel filosófico el racionalismo de la modernidad, no fue él quien dio el paso hacia la consagración individualista de derechos. Con base a su sistema teórico no se propuso transformar el ámbito de la filosofía práctica, sino que quedó sumido en un voluntarismo moral. Pero el que haya transformado el *pensar ontológico* de la antigüedad en un *racionalismo gnoseológico subjetivo*, fue más que suficiente para que la filosofía moral virara hacia nuevos horizontes. En este sentido, el cartesianismo de las ideas claras y simples ofreció el marco de *racionalidad* necesario para un nuevo fundamento del Derecho que, ya desde su propio ámbito teórico, venía transformándose hacia la distinción entre derecho subjetivo y objetivo. La doctrina de la idea innata de lo justo y de los derechos innatos del hombre se conjuga con el modo de racionalidad desarrollada por el cartesianismo. La *lex aeterna* que para los Escolásticos era la expresión de lo divino y que podía leerse en el orden de las cosas existentes, para los cartesianos se halla esculpida en la íntima constitución del espíritu humano apareciendo como la idea innata de lo justo; y se constituía en el nuevo fundamento del derecho objetivo. Además, la exigencia racional (*ratio sufficientis*) substituía el mando o la voluntad de Dios o del príncipe (*impositio*) para llegar a ser el fundamento de la obediencia a la norma jurídica. La doctrina del derecho subjetivo que venía de ser tratada por las especulaciones de los ulteriores escolásticos se complementó con la teoría de los derechos innatos elaborada por los iusnaturalistas cartesianos para consagrarse finalmente como facultades subjetivas propias del individuo. Las doctrinas acerca de la naturaleza del derecho objetivo y subjetivo, elaboradas por los iusnaturalistas gracias a los aportes de la filosofía cartesiana, consagraban en su forma más rígida el individualismo jurídico.²²

1.1.3. Arribo de derechos innato-naturales

Así como la filosofía se había transformado, también el Derecho natural atravesó una radical reformulación impulsada por la Ilustración que irrumpió contra del escolasticismo en tanto modo de pensar del mundo medieval.²³ Sin embargo, confrontada no en el sentido de una contundente

²² Solari, G. *Op.cit.*, p. 13.

²³ Lo característico de la concepción del mundo medieval residía en su constante referencia al más allá, en una exclusiva preocupación por la salvación del hombre en un mundo fuera del terrenal. Una concepción esencialmente religiosa del mundo y de la vida, es decir, centrada e inclinada hacia lo divino (teocentrismo). El modo de pensar escolástico se caracterizaba por el criterio de autoridad, el verbalismo y la silogística. Se admitía que lo dicho por ciertas autoridades como la Biblia, la Iglesia o Aristóteles era verdad por el solo hecho de que tales autoridades así lo

separación absoluta ya sea en lo histórico o en el desenvolvimiento de las ideas, sino en el sentido de una mirada distinta para abordar los problemas sociales. Tal como afirma Guido Fasso, “se hace necesario reconocer que ésta [nueva escuela del derecho natural] no se contrapone en realidad como antítesis a la doctrina antigua y medieval, sino que es un desenvolvimiento de la misma que acentúa y desarrolla algunos aspectos poniéndolos en primer plano, hasta hacerlos aparecer, resaltándolos intensamente, como características de una nueva doctrina”.²⁴ Una mirada que tuvo en cuenta y profundizó los novedosos planteamientos teóricos de los últimos escolásticos, pero que fundamentalmente nutrida del humanismo renacentista, reivindicador de las enseñanzas contenidas en la sabiduría griego-romana, del surgimiento de la moderna ciencia de la naturaleza que reformulaba la idea de la naturaleza fundando, a su vez, el método físico-matemático²⁵ y de la filosofía moderna de la mano de Descartes y Locke. La práctica filosófica dominante de toda Europa en pleno siglo XVII era la escolástica, muy a pesar del Renacimiento y de la Reforma, incluso fue rebustecida por el renacimiento aristotélico en Italia y Alemania y sobre todo por la

sostenían. Con frecuencia en el mundo medieval las discusiones se reducían a discusiones de palabras o terminológicas en lugar de ir a las cosas mismas, con distinciones verbales se pretendía ofrecer respuestas a los problemas, pero en rigor no se decía nada, el conocimiento no se incrementaba en lo más mínimo ya que lo único que se hacía era introducir nuevas palabras o expresiones de idéntico significado. El pensar escolástico se valió principalmente del silogismo que no permitía ampliar el saber de manera alguna puesto que lo afirmado en la conclusión se hallaba contenido en la premisa de la que se partía. La conclusión no hacía más que explicitar o aclarar lo ya sabido. En este sentido, el conocimiento del mundo y del ser humano se limitaba puesto que el silogismo no permitía determinar la verdad del saber, su valor solo residía en presentar ordenadamente verdades ya conocidas. Esto en armonía con la concepción medieval de que las verdades ya estaban dadas, Carpio, P. Adolfo *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Editorial Glauco, Buenos Aires, 1992, pp. 164-165. Con respecto al Derecho, “los escolásticos establecen una distinción entre ley eterna y ley natural: aquella es la razón divina que gobierna el universo y que existe como idea en la mente de Dios; ésta, en cambio, es la participación, más o menos perfecta, de la razón humana en la ley eterna. La ley natural, como que refleja la voluntad y la razón divinas, es la ley ética por excelencia, es la suprema reguladora de la conducta humana en todas sus manifestaciones tanto morales como jurídicas y políticas”, Solari, G. *Op.cit.*, p. 9.

²⁴ Fasso, G. *Historia de la filosofía del derecho II: la edad moderna*, trad. José F. Lorca Navarrete, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982, p. 81.

²⁵ “La física moderna *renuncia* a los principios y pide solo su *ley* de fenómenos, determinada matemáticamente. El físico renuncia a saber las causas y se contenta con una ecuación que le permita medir el curso de los fenómenos [...]. Durante mucho tiempo se ha venido creyendo que lo característico de la nueva física es el experimento. A diferencia de la física escolástica, racional, la de Galileo sería experimental, empírica, y nacería de la observación de la naturaleza. Esto no es cierto, lo que diferencia a la física moderna es lo que se llama el *análisis de la naturaleza*. El punto de partida del físico es una *hipótesis*, es decir, una construcción *a priori*, de tipo matemático. Antes de experimentar, Galileo sabe lo que va a pasar; el experimento, simplemente, *comprueba a posteriori* ese saber apriorístico. El físico interroga a la naturaleza con un previo esquema o cuestionario, que es la hipótesis matemática, la construcción mental; *mente concipio*, concibo con la mente, decía Galileo. Y con los instrumentos, con el experimento, el físico pone en cuestión a la naturaleza y la obliga a responder, a confirmar o desmentir la hipótesis. «La física es, pues –escribe Ortega–, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*». La física es ciencia, y, por tanto, construcción apriorística; pero no es ciencia ideal, como la matemática, sino de realidad; y por eso requiere confirmación experimental”. Marías, J. *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1971, pp. 195-196.

escuela de los escolásticos españoles; mientras que solo a finales del siglo XVII el racionalismo y el empirismo logran imponerse luego de una encarnizada polémica. Todos los grandes pensadores que construyeron la filosofía moderna, Descartes, Leibniz, Bacon, Hobbes, Locke, Grocio y Pufendorf recibieron una fuerte influencia escolástica que les ayudó a plantear con un nuevo enfoque teórico para la problemática por la que atravesaba el conocimiento del mundo y del ser humano.²⁶

Más aún, se podría afirmar que el mismo el fundador de la moderna doctrina del derecho natural, Hugo Grocio, “no hace sino repetir literalmente la doctrina clásica y escolástica; incluso aquellas palabras suyas que fueron siempre consideradas revolucionariamente racionalistas por parecer impías, habían sido pronunciadas en forma casi idéntica por los teólogos medievales, quienes en última instancia sólo trataron de la teoría de las leyes de Santo Tomás, cuya afirmación subjetivista del Derecho natural, que sitúa la fuente de este Derecho en la naturaleza humana racional, reproduce *ad letteram* un aforismo del estoico Marco Aurelio [sus ideas de que todos los hombres somos parientes entre sí y que la misma naturaleza del hombre es racional y social]”²⁷. En este sentido, en occidente se da una cierta continuidad y unidad de pensamiento, con lo cual no se podría realizar una tajante separación en el despliegue de las ideas. Bien podría hallarse similitudes o raíces de los planteamientos del derecho natural moderno en las diversas variantes del derecho natural clásico greco-latinas o cristiano. Lo que bien podría resaltarse de todas estas es su vocación de validez universal e intemporal y la prevalencia de la razón – asumida con diversos matices– como vehículo para proponer esta validez. Sin embargo, más allá de sutiles semejanzas o distancias en la formación de la escuela del derecho natural, “será su enfoque y pretensión

²⁶ Welzel, H. *Op.cit.*, pp. 135-136. Cfr. Fasso, G. *Op.cit.*, p. 79ss. La interpretación que realiza Martin Heidegger no dista de este juicio que sobre la historia de la filosofía se formula tanto Hans Welzel como Guido Fasso; al respecto de la filosofía de Descartes y de la filosofía moderna en general, Heidegger afirma que “Descartes, en quien se realizó el giro hacia el sujeto [...] interpretó el ser del sujeto tomando como hilo conductor el concepto de ser, junto con las categorías que le pertenecen, que fue desarrollado por la filosofía antigua y medieval. Los conceptos ontológicos fundamentales de Descartes están extraídos directamente de Suarez, Duns Escoto y Tomas de Aquino. [...], hoy se señala con razón que la filosofía moderna desde Descartes continúa todavía ocupándose de la problemática metafísica antigua y, por ello, pese a su novedad, permanece todavía dentro de la tradición. Pero esta corrección [...] no alcanza aún lo decisivo para la comprensión filosófica de la filosofía moderna. Lo decisivo consiste en que no solo los viejos problemas metafísicos continuaron siendo tratados junto a los nuevos problemas, sino que precisamente los nuevos problemas planteados fueron planteados y tratados sobre el fundamento de los antiguos: que, por tanto, considerado fundamentalmente en términos ontológicos, no existió el giro filosófico de la filosofía moderna. Por el contrario, gracias a este giro, gracias a este comienzo crítico supuestamente nuevo de la filosofía en Descartes, se aceptó la ontología tradicional. [...]; es decir, llegó a ser un modo de pensamiento que intentó, con la ayuda de los conceptos ontológicos tradicionales, alcanzar un conocimiento óntico positivo de Dios, del alma y de la naturaleza”. *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1927)*, trad. Juan José García Norro, Editorial Trotta, 2000, p. 161.

²⁷ Fasso, G. *Op.cit.*, p. 81.

exclusivista del método matemático lo que lo caractericen junto con el individualismo, tomado como modelo de toda construcción política”.²⁸ Finalmente, son estas dos notas esenciales: la razón monológica que fragua principios universales abstractos y el individualismo sustento de la libertad e igualdad moderna.

El racionalismo de la modernidad, nutrido por la ciencia de la naturaleza y el método cartesiano, fue el impulso motor de la nueva teoría del Derecho natural. Las bases para la construcción del derecho natural racionalista –y de los inicios teóricos del paradigma de derechos humanos–, a la vez que se hallan contenidas en ese despliegue teórico del derecho subjetivo, también se hallan contenidas en el arquetipo de racionalidad (Descartes, Kant), en las categorías morales (Locke, Rousseau) y en los acontecimientos modeladores de la modernidad europea (revoluciones). El concepto de *ratio* experimentó una transformación desligándose de toda influencia griega-medieval, pasó a convertirse en *clara et distincta perceptio*, es decir, en el conocimiento claro y distinto de las cosas. Un nuevo paradigma en el que su iniciador, Descartes, veía el fundamento de toda certeza²⁹. Para este nuevo modelo de saber los fenómenos tienen que

²⁸ Fuentes López, C. *Op.cit.* p. 136. “Un fenómeno fundamental del siglo XVII fue precisamente el gran desarrollo del capitalismo, fomentado por la tolerancia y la libertad de empresa, que contribuirá al desarrollo de la burguesía como clase social que pronto aspirará a jugar un papel preponderante en la organización política. [...] La burguesía de va convirtiéndose paulatinamente en una clase que, debido en gran medida a la riqueza que detenta, aspira al poder. Parte de sus miembros se dedican profesionalmente a las tareas administrativas del Estado, cobrando fuerza creciente y conciencia [asumiendo la creencia], de que el Estado [supuestamente] se sostiene, en buena medida, gracias a sus contribuciones”, (p. 158).

²⁹ El cambio de paradigma entre *lo medieval* y *lo moderno* se funda, en parte, en aquello que buscará la razón que, a su vez, termina configurando el sentido y contenido de esta misma razón. La pregunta fundamental que guía el horizonte filosófico en la antigüedad y la Edad Media se formulaba en términos metafísicos de ¿qué existe? = ¿qué es el ente?, es decir, la pregunta por el *ser*, se cuestionaba al *ente* o a las cosas como un todo-unitario o se interpelaba por el ente, supremo y primero, originador de todo lo existente. Esto implicaba la consideración de que las cosas podían conocer y con respecto a las cuales el ser humano mantenía una relación cognoscitiva. La modernidad reemplazó esta problematización ontológica griego-medieval por el problema del conocimiento. Con el pensamiento moderno simbolizado por Descartes se adopta la postura teórica de que antes de acometer la pregunta por el *ser*, habría que asegurarse de no incurrir en error. Lo primero que hay que resolver es cómo no equivocarse en el conocimiento, para lo cual se requiere una investigación previa de pensar minuciosamente un método que permita evitar el error. De manera que la característica del pensamiento moderno es que antes de plantearse el problema metafísico se plantea el problema del conocimiento, el problema de los caracteres que haya de tener un pensamiento para ser verdadero, lo que se conoce como teoría del conocimiento, García Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1943, pp. 129-136. En este mismo sentido, afirma Martin Heidegger que “la tradicional pregunta conductora de la metafísica –¿qué es el ente?– se transforma, en el comienzo de la metafísica moderna, en pregunta por el método, por el camino en el cual, desde el hombre mismo y para él, se busca algo incondicionalmente cierto y seguro y se delimita a la esencia de la verdad. La pregunta, «¿qué es el ente?» se transforma en pregunta por *el fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, por el fundamento incondicional e inquebrantable de la verdad. Esta transformación es el comienzo de un nuevo pensar por el que la época se vuelve una época nueva y la edad que le sigue se vuelve edad moderna”. *Nietzsche*, p. 635. Pero habría que tener en cuenta que método “ya no es simplemente la secuencia de algún modo ordenada de los diferentes pasos en los que se mueve el examen, la demostración, la exposición y la correlación de los conocimientos y fragmentos doctrinales en el modo

ser descompuestos en sus diversas partes y, luego, ser reconstruidos, basándose en el conocimiento de la conexión que existente entre ellas. El método analítico y sintético propugnado por Galileo y Descartes llegó a ser asumido por la nueva teoría del Derechos natural. Si Galileo descomponía el fenómeno de la caída de los cuerpos en sus elementos componentes – logrando que ese fenómeno se hiciera cognoscible y calculable– para luego pasar a reconstruirlo sobre la base del conocimiento de las relaciones entre estos mismos elementos; de igual manera, había que descomponer al Estado en sus elementos constitutivos, para pasar luego a reconstruirlo sobre la base del conocimiento de las relaciones racionales que se daban entre esos elementos. Fue una característica del iusnaturalismo del siglo XVII hacer de su ideal de conocimiento el mismo que el de la ciencia de la naturaleza. Así como en la física de Galileo y Newton se concebía un universo gobernado por leyes racionales que bien podían ser formuladas matemáticamente, es decir, la reducción de la naturaleza a una objetividad mensurable; también, sobre este mismo modelo, los teóricos iusnaturalistas de la época se empeñarán en reconstruir un sistema de normas deducibles con rigurosa exactitud y, claro, constitutivas de un orden racional análogo al de la naturaleza física, tal como lo descubría y describía la ciencia.³⁰

de una «*summa*» escolástica, la cual tiene una construcción regulada y siempre recurrente. «Método» es ahora el nombre del pro-ceder segurador y conquistador frente al ente para ponerlo en seguro como objeto para el sujeto”, (p.657). Para abrir paso a este nuevo paradigma moderno del pensar filosófico, Descartes se preocupa por arribar a certezas claras y evidentes para construir cualquier saber sobre el mundo. Así, afirma que “en lugar de un gran número de preceptos que encierra la lógica, creí que me bastarían los cuatro siguientes [...]. Fue el primero no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que *lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu*, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su solución. El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente. Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada [...]. Consideré, en general, lo que se requiere en una proposición para que sea verdadera y cierta, pues ya que acababa de hallar una que sabía que lo era [«yo pienso, luego soy» tan firme y segura que podía sostenerse como el primer principio de la filosofía], pensé que debía saber también en qué consiste esa certeza. Y habiendo notado que en la proposición «yo pienso, luego soy» no hay nada que me asegure que digo verdad, sino que veo muy claramente que para pensar es preciso ser, juzgué que podía admitir esta regla general: que *las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas*, y que solo hay alguna dificultad en notar cuáles son las que concebimos distintamente”. *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Editorial Espasa Calpe, 2006, pp. 53 y 66. Luego, afirma, como regla III del conocimiento, que “acerca de los objetos propuestos se ha de buscar, no lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza, pues la ciencia no se adquiere de otra manera.” *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 72.

³⁰ Fasso, G. *Op.cit.*, p. 83.

Ahora bien, para que la idea de derechos humanos llegase a ser planteada como correspondientes a los seres humanos en tanto seres humanos, como inherentes e inalienables o prerrogativas morales, requirió pasar primero por un tratamiento como derechos naturales inmanentes a la naturaleza humana –la subjetividad y la libertad individual–, emanados de cierta ley natural identificada gracias a la acción de la recta razón y anteriores al contrato social y al Estado –la idea de libertad e igualdad originaria entre todos los individuos–. Es decir, prerrogativas inherentes explicitadas por la razón. Junto a la aplicación del método matemático racionalista, en la configuración del nuevo derecho natural, actúa la ideología del individualismo para la cual la legitimidad del Estado moderno se origina o tiene su fuente en la suma de individuos que, siendo iguales, pactan libremente, es decir, por el consenso de individuos. El iusnaturalismo de la modernidad hablaba de *naturaleza*; y este concepto, que se erigía en la maestra, fuente e identidad primordial de la razón, se constituyó en el punto de apoyo del camino para la construcción del nuevo mundo ilustrado. Habiendo sido destruido y puesto en duda o rechazado al antiguo orden medieval, se confiaba a la razón la misión de crear todo nuevamente; se pasaba a hablar de religión natural, moral natural, política natural y, por su puesto, de derecho natural. Muy a pesar de que el concepto de naturaleza fuese heterogéneo y ambiguo, más aún, confuso; esto no impidió que se tornara en la fuente inagotable de leyes que la razón extraía.

Esta nueva doctrina iusnaturalista coloca como punto de partida un estado de naturaleza presocial en donde individualidades aisladas que se encuentran libres e iguales entre sí buscan salir de ese estado de naturaleza conviviendo en la creación de la comunidad política o fundación de la sociedad civil. La comunidad política nace en franca contraposición a un estado de naturaleza y sobre la base de una supuesta libertad e igualdad de los contratantes que consagran el consenso como principio legitimador. Ahora bien, en vista de que este paso a la comunidad política no se produce por alguna inexorable fuerza externa a la voluntad de los individuos será concebida como un ente cultural, autoimpuesto y, por tanto, sometido al control de los mismos individuos.

En este sentido, tal como la concepción racionalista abordaba la cuestión de los derechos, se presentaban dos categorías como fundamentales: la de naturaleza humana y la razón. Además de recurrir a la supuesta “*ficción*” de un cierto estado de naturaleza para delimitar el sentido de la ley natural y para fundar la idea del contrato social como fuente del estado-nación. Este tratamiento teórico fue realizado por la Escuela Racionalista del Derecho Natural de los siglos XVII-XVIII que tuvo como su teórico inicial al jurista holandés Hugo Grocio (1583-1645). Una doctrina del derecho

natural racionalista que suponía la existencia de normas generales, abstractas y eternas reguladoras de la vida del hombre en sociedad, y sobre las cuales descansaba todo el sistema de derecho positivo válido y obligatorio. Estas normas de derecho natural llegaban a ser formuladas y conceptuadas por la sola razón, lo que les otorgaba una precisión y validez universal semejante a las leyes de la naturaleza; esto vendría ser así debido a que ambos tipos de saberes compartirían el método matemático, único capaz de proporcionar la claridad y evidencia que exige la verdad racional.

La concepción del estado de naturaleza fue el complemento necesario de la doctrina de la ley natural y de los derechos innatos. El pensar iusnaturalista moderno tiene como ideas centrales: al individuo, al estado de naturaleza y el pacto o contrato social. El estado natural se convirtió en el punto de partida para todas las doctrinas jurídicas que se produjeron en los siglos XVII y XVIII. A la consideración del individuo y de sus derechos naturales en un supuesto estado de naturaleza, se hacía necesario agregar la cuestión de la relación del individuo con los otros individuos para afrontar el problema del origen de la sociedad y legitimidad del Estado, sin obviar el problema implícito de las relaciones entre individuo y Estado. Ese fue el propósito de la doctrina del contrato social originario; a la vez que abría el camino para resolver el problema político-social de la época, también respondía a las tendencias racionalistas y a los fines del individualismo jurídico. Era consecuencia lógica del supuesto individualista recurrir al contrato para explicar el origen de la sociedad y del Estado; solamente el individuo, en cuanto ser dotado de razón, puede limitar su natural libertad, puede renunciar eventualmente a sus naturales derechos, confiando en otros el deber de regularlos; establecer las bases de la convivencia civil con los designios que solo la razón podía forjar, supuestamente al margen de toda consideración contingente. El origen contractual de la sociedad y del Estado implicaba la determinación de cláusulas destinadas a conciliar la libertad originaria, es decir, los derechos del hombre en estado de naturaleza, con las exigencias racionales de una sociedad política³¹.

Conforme a esto, para entender la reformulación del derecho natural en sentido moderno, conviene saber a qué se hace referencia en la modernidad europea con ‘estado de naturaleza’ y su relación con los derechos naturales. Pártase del hecho de que ya en el derecho natural clásico –incluso ya en el pensamiento iusfilosófico griego– se hacía la distinción entre ley natural objetiva (nacida en la voluntad divina u orden natural) y ley del hombre o positiva, y no es una diferenciación que la modernidad haya introducido en la teoría de derechos. Lo que sí hace la

³¹Solari, G. *Op.cit.*, pp. 15ss.

doctrina del derecho natural moderno es implementar o integrar una categoría más, la del derecho subjetivo (secularizado) que no sustituyó la categoría de ley natural o derecho natural. “Lo que los iusnaturalistas de estos siglos afirman es la prioridad de los Derechos naturales subjetivos, no ya sobre el Derecho natural objetivo [...], sino sobre el Derecho *positivo* objetivo [...], se muestran interesados preferentemente por los derechos subjetivos innatos, prestando menos atención al Derecho natural como norma objetiva”³².

Primero, colocó al ‘estado de naturaleza’ como principio, o estado originario de cosas, en su sentido histórico de anterior o primigenio del que partió el desarrollo histórico de la sociedad. Segundo, este ‘estado de naturaleza’ no solo fue entendido como un dato fáctico o supuesto histórico, sino como un criterio normativo en el sentido de que es en este estado originario donde se hallan las normas o principios de justicia desde los cuales se deben extraer las normas de convivencia. Es decir, adoptó un sentido de hecho histórico prístino y un otro sentido de principio normativo regulador. Fue de esta manera como se fue determinando el concepto de ‘estado de naturaleza’, aún a pesar de que con esto se incurriera en el error metodológico, tal como advierte Giorgio del Vecchio, al afirmar de que “las dos nociones de lo *primitivo* y lo *ejemplar*, se fusionaron por ella [la escuela del derecho natural] en una sola, en la noción mal definida de lo *natural*; lo que por un lado aparecía o se reputaba como habiendo existido en un primer tiempo, por otro lado se proclamaba como ley modelo para todos los tiempos”.³³ El concepto de naturaleza cuenta con un doble sentido, como idea reguladora y como realidad efectiva de la condición humana, si no se tiene en cuenta esta doble significación, “no se puede comprender profundamente

³² “En efecto, el iusnaturalismo medieval puso el acento sobre las *obligaciones* impuestas por la ley natural, mucho más que sobre los derechos por ella conferidos (lo que, sobre todo en el aspecto político, es de suma importancia), pero en el plano lógico no existe diferencia entre la teoría medieval y la moderna de la ley natural, ley que – como toda ley– instaure relaciones jurídicas; es decir, impone y atribuye correlativamente derechos y obligaciones. La diferencia entre ambas teorías es exclusivamente de naturaleza política”. Fasso. G. *Op.cit.*, p. 80.

³³ “Si un *prius* en el tiempo se convierte en un principio en sentido lógico, un dato en una ley o en un tipo, una relación de coordinación entre objetos de experiencia en otra de jerarquía o subordinación ideal, si, en fin, se confunde el concepto físico de la naturaleza con el metafísico o normativo, se comete un paralogismo, que un lenguaje impropio y anfibológico podrá quizá en parte ocultar pero no salvar”. Del Vecchio, G. *El concepto de naturaleza y el principio del derecho*, trad. Mariano Castaño, REUS, Madrid, 1916, pp. 71,72. Para Alfred Verdross “la denominación de ‘derecho natural’ dejó de usarse conforme su sentido primitivo, esto es, como un orden natural de normas éticas, utilizándosele más bien para significar la fuerza de los instintos, la cual, como todas las fuerzas externas de la naturaleza, requiere de un gran poder para quedar dominada. Como resultado de estas ideas y en la medida en que el hombre devino naturaleza, perdió su cualidad de persona ética, transformándose en un eslabón de la cadena de un simple mecanismo; de esta manera, el derecho perdió su propia legalidad (frente a la legalidad de la naturaleza externa), que ya había sido reconocido por Hesíodo, y se disolvió en una mecánica de las fuerzas sociales”. *Op.cit.*, pp. 160-161.

la ambigüedad de la teoría lockeana del estado de naturaleza que [...] es positiva y negativa a la vez”.³⁴

Del estado de naturaleza se inferían los derechos innatos e inalienables y demás normas para la convivencia; a la vez que lo reputado como existente en tiempos remotos (en tanto regido por leyes naturales) se proclamaba como ley y modelo para todos los tiempos y, finalmente, todo lo que se consideraba normativamente conveniente para al momento que vivían (derecho de propiedad) se suponía realizado (vigente-validado) en ese estado de naturaleza. Sin embargo, lo que se afirmaba y buscaba no era un retorno al supuesto estado de naturaleza, sino mantener la vigencia de las leyes de la naturaleza (derechos naturales) que regían, era un prolongar el bien del estado de naturaleza.

A partir de este estado de naturaleza se fundaba el contrato social en el que participaban ‘todos’ los individuos libres e iguales.³⁵ Del estado de naturaleza habrían salido los hombres, decidiendo fundar una sociedad o comunidad civil, mediante un pacto de unión (*pacto unionis*) a nivel *horizontal* entre todas las individualidades; este iba acompañado o seguido de otro pacto de sujeción, a un nivel *vertical*, con el que se someten o sujetan a una autoridad, dándose una organización política (*pactum subiectionis*). En su sentido de ser un acuerdo vinculante mediante el cual los individuos otorgaban poderes determinados y limitados a un soberano, pero sin perder el reconocimiento de los propios inherentes derechos naturales de los individuos. Los iusnaturalistas modernos se preocupaban principalmente de demostrar la derivación lógica del derecho, la sociedad y el Estado desde el individuo. Esta es la función que se confió dentro del sistema científico racional de la teoría del derecho y del Estado. Habría que tener como punto de inicio en toda esta especulación que en este estado de naturaleza no existe derecho o ley positiva alguna, y que por tanto los individuos se rigen por leyes naturales. Una vez inmersos en la sociedad civil o comunidad política, se ira constituyendo ese derecho positivo de acuerdo a las leyes descubiertas y formuladas según el recto accionar de la razón que otorgará preeminencia los

³⁴ Bobbio, N. *Locke y el Derecho natural*, trad. Rachele Facchi, Tirant Humanidades, Valencia, 2017, p. 139.

³⁵ “Tampoco el contractualismo jurídico y político es, como sabemos, una novedad en esta época. Lo encontramos en la Antigüedad en algunos sofistas y en Epicuro (y parece aceptarlo, aunque solo sea en una rápida alusión, el mismo Platón); lo vimos implícito en la ficción romana de la *lex regia de imperio*, en la concepción germánica del derecho, reencontrándolo después en Manegold de Lautenbach en el siglo XI, y, en el XVI, en Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, para en el inicio de la Edad Moderna, con intención democrática, reaparecer con mayor frecuencia desde Nicolás Cusano a los monarcómanos y la Escolástica de la Contrarreforma”. Fasso. G. *Op.cit.* p. 85.

derechos naturales subjetivos que se muestran como auténticos derechos que deberán ser protegidos por el Estado.

1.1.4. Consolidación: John Locke

El filósofo inglés John Locke, influenciado por las tendencias filosóficas cartesianas y hobbesianas (en su juventud), intentó por mucho tiempo construir una ética rigurosamente demostrativa tan igual como la matemática había logrado construirse. Se preguntaba por la certeza racional de conocimientos indubitables en el ámbito de la moral. Finalmente, no logró esta tarea filosófica pero sí logró colocar el derecho natural racionalista del individuo-abstracto sobre bases dogmáticas. Fue su doctrina del estado de naturaleza, del contrato social y de derechos naturales de individuos la que logró perennizarse. John Locke consiguió consolidar esas ideas como base de la doctrina jurídico-política de la modernidad; pero a partir de lo que era Europa en su época, sus ideas eran producto de análisis histórico-contextuales. Ese *yo* cartesiano de la modernidad europea –pensado en tanto *individuo*– finalmente adquirió los matices más propios a los intereses ideológicos de la burguesía. Como afirma Norberto Bobbio, “él será el teórico de la clase más moderna de la sociedad inglesa, la clase mercantil que pedirá no una seguridad cualquiera, sino una seguridad ventajosa para su libre iniciativa económica”.³⁶ Esto se explica por su involucramiento político con los liberales *whigs*, uno de los partidos políticos de aquel entonces en Inglaterra (el otro era los conservadores *tories*), y sus funciones como responsable en la administración de los intereses de Lord Shaftesbury en las colonias de Norteamérica.³⁷ Su pensar se sitúa en la coyuntura de varios acontecimientos, “la restauración del gobierno constitucional en Inglaterra, la consolidación del régimen liberal burgués de gobierno representativo basado en el respeto por los derechos a la vida, la libertad y la propiedad, la colonización de América y los inicios del tráfico de esclavos africanos”.³⁸

³⁶ *Op.cit.*, pp. 66.

³⁷ Aparte de los fuertes intereses económicos, “el programa político del partido whig se basaba en la defensa de los derechos del parlamento, en la subordinación del poder ejecutivo al poder legislativo, en una mayor defensa de los derechos de libertad religiosa frente al estado y a la iglesia oficial; y éstas son las líneas programáticas que constituyen el núcleo de la teoría política de Locke”, Bobbio, *Op.cit.*, pp. 66 y 160ss. Locke estuvo fuertemente implicado en términos políticos en la colonización de América, tenía un profundo conocimiento e interés en el contacto europeo con los pueblos aborígenes. En su biblioteca existían libros sobre la exploración y colonización europea, fue secretario de los Lores Proprietarios de Carolina (1668-1671), secretario del Consejo de Comercio y Plantaciones (1673-1674) y miembro de la Junta de Comercio (1696-1700), Benhabib, S. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vasallo, Katz, Argentina, 2006, p. 90, n. 11. Guerrero Guerrero, A. L. *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2014, pp. 200ss.

³⁸ Benhabib, S. *Op.cit.*, p. 86.

Locke construyó su teoría pensando en los parámetros que configuraban el estatus o modo de vida europeo. Su teoría se impregnó (histórico-contextualmente) de un fuerte componente normativo de derechos naturales innatos que tenían que dirigir la existencia y convivencia. Acorde con la tradición iusnaturalista, los derechos de libertad, igualdad y propiedad se presentan como los derechos naturales propios del estado de naturaleza y que tienen que ser reconocidos y protegidos en la sociedad civil. Ahora bien, al sentido normativo de hipótesis lógica abstracta –no el histórico genealógico– del estado de naturaleza Locke lo llena de concreitud, es decir, el tener siempre en mientes la realidad inglesa, hace que ese estado de naturaleza sea modelado y sustancializado en favor de la perspectiva económica conveniente a la naciente burguesía inglesa. Tal como dice Bobbio, el estado de naturaleza abstracto de los iusnaturalistas por obra de Locke se llena de contenido concreto, “se vuelve la esfera de las relaciones económicas entre individuos y representa muy bien el descubrimiento de un plano *económico* de las relaciones humanas diferente al plano *político*, o si se quiere, la individuación del momento económico como momento precedente y determinante de lo político”, es decir, tanto en ese estado de naturaleza que los hombres dejaron atrás como en la posterior sociedad civil, las leyes naturales vienen a ser leyes de la libre competencia económica.³⁹ Esta es la dimensión *particular-concreta* que ya, con mayor evidencia, empieza a adquirir sentido universal en tanto derechos naturales e innatos. Y esto es mucho más palmario porque está presente el fenómeno de la colonización, ese contacto con el *otro* en términos de imposición o asimilación a un mismo horizonte de vida, la linealidad progresiva de la historia dirigida solo por la visión unívoca del pensamiento occidental individualista.

John Locke introduce un relato evolucionista de la historia que va desde el estado de naturaleza –en su sentido histórico genealógico– hasta la sociedad civil, y esto lo hace conforme a parámetros civilizatorios como la propiedad individual, el trabajo y, asociada a estos, el uso de la moneda, que han sido colocados por el mismo, aduciendo que son derechos naturales extraídos mediante un supuesto juicio recto de la razón. Para construir dicho relato evolucionista colocó a las colonias de América en el estado de naturaleza, y afirmó que “las promesas y tratos para llevar a cabo un trueque, etc., [...] entre un suizo y un indio en los bosques de América, les obliga recíprocamente, aunque se hallen en perfecto estado de naturaleza, pues la verdad y el mantenimiento de las promesas incumbe a los hombres como hombres, y no como miembros de la

³⁹ Bobbio, N. *Op.cit.*, p. 170.

sociedad”; luego, en otra parte del mismo texto dice “así, en los comienzos, todo el mundo era América”, entendiéndose que por comienzo hace referencia al estado de naturaleza.⁴⁰ En tal sentido, a los indios de las colonias los colocaba como atrasados en el proceso civilizatorio europeo, sumidos en un ‘estado de naturaleza’ sin la dicha de haber alcanzado el nivel de civilización del que disfrutaba la sociedad europea. Propugnaba la idea de que los imperios coloniales al haber alcanzado un cierto nivel de civilización, les correspondía no solo el derecho sino el deber moral de civilizar a los incivilizados. Agregado a esto, los despojaba de todo derecho y, sobre todo, del derecho de propiedad que era el que más le interesaba al ‘régimen liberal burgués’. Con esto va ganando terreno, en su configuración, la idea de progreso, la historia como un avanzar hacia la conformación de sociedades civilizadas al modo europeo, que vendría a ser el criterio para juzgarlas. Aquí se encuentra presente “verdaderamente la tendencia a considerar la historia como un desenvolvimiento y un perfeccionamiento progresivo”.⁴¹

Los habitantes de las sociedades americanas colonizadas que supuestamente viven en un ‘estado de naturaleza’ podrán ser iguales entre ellos, pero de ninguna manera son iguales a los hombres civilizados de Europa, sino que se encuentran atrás, atrasados en el progreso. Locke define la comunidad política de tal forma que las sociedades amerindias no puede calificarse de forma legítima como tales, más bien, estas vendrían a ser como “una forma histórica menos desarrollada de organización política europea, situada en los últimos estadios del “estado de naturaleza”; por ende, no está a la par de las formaciones políticas europeas”.⁴² Pero la cuestión no termina aquí, en esta concepción lineal de un progresivo proceso histórico civilizatorio, colocando a los amerindios sumidos en un primigenio estado de naturaleza. La pregunta sería respecto de quién se es primigenio, antes de cuál otra sociedad (o estado) se está. La respuesta es de la sociedad civil europea. Con esto, se evidencia el modo como se produce el encuentro con el otro y como se considera a la diversidad de los distintos mundos de vida. *Lo otro* es colocado en la línea histórica perteneciente a la europea (dentro de su horizonte histórico) como si esa sociedad fuera el antecedente de la sociedad europea, es decir, lo que se hace es asimilarlo como un mundo europeo pero atrasado, no se lo reconoce como un diverso-diferente-distinto, sino que es un yo europeo que, por vivir en estado primitivo, aún no tiene conciencia reflexiva de ser un yo, tal como afirmará posteriormente Hegel. De esta manera, lo otro diverso no existe, al contrario, todo es un homogéneo

⁴⁰ Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. José Carner, FCE, México, 1941, pp. 10 [14], 80 [49].

⁴¹ Del Vecchio, G. *Op.cit.*, p. 75, n.1.

⁴² Benhabib, S. *Op.cit.*, p. 89.

idéntico, se oculta y se niega lo otro, se los coloca al inicio del proceso de adquisición de la identidad europea moderna individualista. A este respecto afirma Seyla Benhabib

Los amerindios se convierten en europeos; su otredad es enterrada en los estadios primeros de nuestro [europeo] propio pasado. Pero como nosotros somos como ellos, o, más bien, *éramos* como ellos, el orden de gobierno y propiedad que les imponemos no es algo ajeno a ellos, sino simplemente una versión mejorada y superior de los que a ellos les falta. Así, la colonización se convierte en un acto de aceleración del proceso de desarrollo hacia el gobierno consensuado y el régimen de propiedad privada.⁴³

Pero, en qué consiste ese esquema moral con el que Locke se propone leer el mundo de lo humano, con base a cuál narrativa unívoca de derechos naturales llega a desconocer lo diverso de lo humano. Cómo demuestra la evidencia de son esos supuestos derechos naturales que busca universalizar (imponer). A pesar de que ninguna de las muchas definiciones y argumentaciones contenidas en su obra calza con algún desarrollo demostrativo matemático de la ética y la política, y que tampoco esa ley de la naturaleza que le sirve de pivote en la construcción de su teoría se conoce matemáticamente ni se llega a demostrar con certeza racional; a pesar de esto, afirma que esta ley natural “es cosa cierta que tal ley existe, y que se muestra tan inteligible y clara a la criatura racional” y luego agrega que de esta ley de la naturaleza son copia las leyes positivas, solo justas en cuanto estén fundadas en la ley de la naturaleza según la cual deberán ser reguladas e interpretadas.⁴⁴ Estas leyes de la naturaleza o derechos naturales gobiernan el estado de naturaleza y obliga a todos los seres humanos, que llegan a conocerla por medio de la razón que, a su vez, viene a ser la misma ley de la naturaleza (o derechos naturales).⁴⁵ La razón, más que facultad cognoscitiva, es equiparada a la ley natural.

Para John Locke todos los hombres se hallan en un estado de naturaleza en el que disfrutan de perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieran a bien sin depender de la voluntad de otro hombre, libertad es hallarse libre de opresión y violencia ajenas, se trata de disponer y ordenar libremente, como le plazca, su persona, acciones, posesiones y todos sus bienes; así mismo, también disfrutan de igualdad –todos los hombres son iguales por

⁴³ *Ibidem*, pp. 91-92.

⁴⁴ Locke, J. *Op.cit.*, p.8 [12].

⁴⁵ *Ibidem*, p.4 [6].

naturaleza— por la cual a nadie compete (poder) más que a otro, iguales cada una entre todas las demás, sin subordinación y sujeción, participan sin distinción de todas las ventajas de la naturaleza, es decir, derecho igual que cada uno tiene a su natural libertad, sin sujetarse a la voluntad o autoridad de otro hombre alguno.⁴⁶ Cuando en su texto se habla de bienes, se muestra evidente que para J. Locke, ya en el estado de naturaleza, existen relaciones de propiedad; en todos los párrafos referentes a la propiedad desarrolla como, en este estado de naturaleza, el hombre adquiere la propiedad mediante el trabajo junto a la acumulación o conservación mediante la moneda, toda la compleja dimensión de este derecho a la propiedad en beneficio de la propia preservación evidenciada por la razón natural (ley natural). Si bien la tierra es común para todos, fue dada en común, lo fue para que los hombres dotados de razón hicieran uso según la mayor ventaja de su vida y conveniencia, todo para el sustento y satisfacción de su ser.⁴⁷

Ahora bien, la forma inmediata de efectivizar el uso de la propiedad viene a ser el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos, sobre el producto de estas recae la propiedad del individuo. El fundamento para la obtención de la propiedad (derecho de propiedad) se encuentra en el trabajo que se lleva a cabo para adueñarse de una cosa o para transformarla y valorizarla económicamente. La primera y básica propiedad del individuo es su propia fuerza de trabajo, cualquier individuo la puede ofrecer (o ser obligado a ofrecerla) para obtener ganancia (para él y/o para aquel a quien se vio obligado a ofrecerla). Aquí se establece una relación ya no solo entre el individuo que propiamente por el mismo genera su riqueza, sino que puede generarla, en favor propio, a través de otro individuo; para Locke el hombre libre puede colocarse en situación de siervo de otro vendiéndole, por un tiempo, su servicio a cambio de lo que reciba. Tal como afirma Bobbio, cuando Locke habla de trabajo entiende también el trabajo alienado, “así cualquier límite a la propiedad que derive de las fuerzas personales está superado: quien tiene más siervos tiene más propiedad. Y, como el trabajo de los siervos se puede adquirir con dinero y, como [...] la posesión del dinero no tiene límites, se puede también añadir que: quien tiene más dinero tiene más siervos”⁴⁸. Claro que en esta relación de propietario-siervo, aun siendo el caso que este último sea hombre libre (aunque lo probable es que fuese esclavo), no interesa la situación condicionante que lo obliga a someterse a la servidumbre; lo que le interesa al planteamiento de Locke es la igualdad ante la ley mas no la igualdad de las condiciones socioeconómicas a las que se hallan sometidas las personas.

⁴⁶ *Ibidem*, p.3 [4, 54,57].

⁴⁷ *Ibidem*, p.16 [24ss].

⁴⁸ Bobbio, N. *Op.cit.*, pp. 166-167.

En este sentido, Helio Gallardo afirma que un individuo libre, propietario, tanto de su trabajo como de su vida, puede consentir en vender (enajenar) su trabajo a otro hombre libre que puede comprarlo, pero “esta práctica es asimétrica porque el individuo sirviente necesita del salario para sobrevivir, mientras que el individuo propietario (capital) no necesita del servicio de *ese* individuo específico [...] mediante el salario el empleador asegura su propiedad y libertad, el trabajador asalariado compromete ambas”.⁴⁹ Esta es la lectura moral o de derechos que John Locke propone al mundo (el yo europeo y los otros colonizados en proceso de serlo); es esta dinámica de derechos lo que según él deben garantizarse, derechos que finalmente encuentran su realización en función de la propiedad y la generación y acumulación de ganancia; es una lógica de derechos que se mueven entre lo abstracto universal (estado de naturaleza-ley de la naturaleza-libertad-igualdad-propiedad) y lo concreto particular (propiedad) de los intereses propios de la burguesía inglesa; del sujeto abstracto al sujeto concreto, y viceversa. Con esto se puede concluir que el *todos* de «*todos los hombres en el estado de naturaleza eran iguales y libres*» no hace referencia a todos los seres humanos sino únicamente a los *propietarios*.

Ahora bien, el paso hacia una sociedad civil mediante el contrato social en nada afecta la vigencia y validez de esas leyes naturales, al contrario, la finalidad de esta comunidad política y del Estado es la preservación de tales derechos naturales, lo que se vino a dar sería una especie de perfeccionamiento del estado natural. No se corrige situación alguna. En la sociedad civil lo que hacen las leyes del Estado no es más que preservar y ensanchar la libertad; ni abolir ni restringir, sino ofrecer una protección a la dirección que dan a la vida (económica) los hombres libres e inteligentes en busca de la realización de su propio interés. El Estado no tiene permitido invadir la esfera o espacio que configura la libertad del individuo. Aquí se encuentra un punto esencial, lo que construyen o constituyen todos esos derechos naturales viene a ser un espacio de acción individual intocable por parte del Estado. Es decir, si bien son derechos inherentes o naturales, lo que hacen estos es tejer un ámbito dentro del cual se realizan, no sirve de nada que sean derechos poseídos si no son puestos en acción por los mismos individuos. En este sentido, en la modernidad el discurso de derechos “se ha convertido en un discurso de legitimación de determinadas relaciones sociales de producción y acceso a los bienes y de un determinado orden social y

⁴⁹ *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, UASLP, México, 2008, p. 132.

político”.⁵⁰ El Estado solo protege, valida y consagra ese modo de accionar individualista centrado en la propiedad personal.

Con base en esto, claramente Locke puede llegar a interpretar que la forma amerindia del uso de la tierra no constituye un tipo de propiedad legítima y, en consecuencia, la retrotrae a un estadio más temprano al del desarrollo europeo, propia de un cierto estado de naturaleza. Esto lo hace debido a que ese modo de vida relacional con la tierra no se subsume dentro del modo individualista de exclusivo rédito económico en donde la manera de vivir “es constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación”.⁵¹ En este sentido Helio Gallardo afirma que “el Estado no se ocupa tanto de los individuos *sino de las relaciones o lógicas que se siguen de los caracteres individuales naturales*. La eficacia del Estado se mide por su capacidad para reproducir las lógicas (acciones e instituciones) que se siguen de esos caracteres naturales y para evitar su interrupción o debilitamiento”.⁵² Lo que debe proteger el Estado no es tanto a los individuos sino sobre todo “*esta lógica de la acumulación, o sea la generación de capital*” a través del trabajo y de la individuación o apropiación de la tierra. Franz Hinkelammert afirma que con esto fue posible como parte de un proceso de inversión ideológica en el marco de derechos humanos a través del cual la propiedad viene a ser el sujeto de los derechos y no la persona, el derecho humano en cuanto dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades “es sustituido por la dignificación de la propiedad [...] sustituye los derechos humanos mismos por derechos de un sistema social para el cual los seres humanos no son más que soportes [...] pueden solamente reclamar derechos emanados de la propia lógica del sistema social [burgués]”.⁵³

Fueron estas categorías de estado de naturaleza, contrato social, sociedad civil (Estado), ley o derechos naturales, libertad, igualdad y sobre todo propiedad, las que vinieron a reforzar el paradigma tradicional individualista de derechos. Con esto se consolidó, concretamente, las bases

⁵⁰ “Los derechos humanos formulados en el siglo XVII son derechos de colectivos y no tienen nada de específicamente humano. Son derechos del propietario, que valen tanto para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para personas “naturales” que son reducidas a propietarios. Los cambios estructurales realizados por la estrategia de globalización neoliberal han borrado al sujeto vivo del ámbito de los derechos humanos, pues ha sido sustituido por la empresa. Los derechos humanos se sustituyen por los derechos de la empresa, los derechos de la propiedad privada, aunque se continúe con el mismo discurso”, Rosillo Martínez, A. *La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert*, en Leal, Jackson da Silva et al. (coord.), *Direitos humanos na América Latina*, Multideia, Curitiba, 2016, pp. 13-38.

⁵¹ Hinkelammert, F. J. *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*, en Herrera Flores, J. (Ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 79-113.

⁵² *Op.cit.*, p. 123.

⁵³ *Op.cit.*, pp. 79-113.

para un posterior tránsito de derechos naturales a derechos humanos. Y se consolidó en favor del proceso de individuación que se fue fraguando gracias al giro del derecho hacia el *derecho subjetivo*, la conquista del *yo* junto a la objetualización=cosificación del otro, el triunfo de la *razón-certeza*, el *estado de naturaleza* en donde lo primordial es el derecho de propiedad privada como pivote interpretativo del derecho y en donde supuestamente viven *individuos libres e iguales* que convienen la creación del Estado para la protección de derechos naturales de orientación individualista. Sobre estas bases teóricas se positivarán las conquistas de derechos humanos en las diversas declaraciones. Fueron los doctrinarios del derecho natural moderno quienes influirán en los códigos y las constituciones modernas, materializarán la ideología individualista en su pleno sentido de derechos sobre las bases de las premisas gnoseológicas de la época. Pero antes de analizar cómo terminaron positivadas estas categorías morales primordiales para el desarrollo del derecho natural moderno europeo, es necesario retenerse en el análisis de su transformación de la razón-certeza a la razón monológica universal.

1.2. Universalismo de derechos humanos

1.2.1. Delimitación del sentido

El filósofo alemán M. Heidegger afirma que “todo cuestionamiento es posible solo en cuanto que aquello que se ha hecho problema ha comenzado ya a hablar y a decir de sí mismo”⁵⁴. En el caso concreto del discurso individualista de derechos humanos, un modo de hablar y decir de sí mismo es su desmoronamiento como discurso elaborado a partir de una lectura reduccionista de la realidad humana al remitirla a una individualidad abstracta que forja una universalidad mediante una razón monológica. De esta manera, con este discurso, se valida un minimalismo ético-normativo antropocentrado configurador de una relación unívoca del ser humano en el mundo, una relación de utilidad que objetualiza y cosifica tanto a la naturaleza como al ser humano. Es decir, tal como está configurado y constituido el paradigma de derechos humanos, su *ser* o, si se quiere, su *deber ser* como discurso universal, válido y legítimo, no logra responder a la vida socio-histórica en el mundo que se muestra diversa y no encorsetada en los dogmas de la modernidad europea. En este sentido, queda claro que cuando se cree haber alcanzado lo universal, la de la totalización o completitud, dejando ser duda o siquiera sospecha de que algo le falta, esta forma de lo universal

⁵⁴ *De camino al habla*. Tr. Yves Zimmermann. Ediciones Serbal, España, 1990, pp. 164-165.

no puede quedar más que invalidada.⁵⁵ Es esta noción de universalidad puramente abstracta en su fundamento –históricamente antecedida por un despliegue particular concreto de la moral europea– la que se desmorona frente a la realidad. Y este es, precisamente, el problema nuclear, que esta universalidad se coloca frente a la realidad mostrándose distante, es decir, que arriba imponiéndose sobre la realidad moldeandola a la cosmovisión –en tanto particular concreto universalizado– que irremediablemente encarna. Un discurso universal que no surge ni se nutre de la realidad dentro de la cual intenta prevalecer.

Sucede que, cuando se habla de derechos humanos, la postura hegemónica liberal que es “el producto genuino de la adhesión, por una parte, a la universalidad de la razón [universalidad-abstracta] y, por otra, al individualismo como valores fundamentales de la modernidad”⁵⁶; asume que todos los contenidos y sentidos construidos con base en esa perspectiva son en sí mismos universales, validos por sí mismo y por ser tales, son posibles de ser extendidos a todos los posibles mundos de la vida. Esta es una universalidad en sentido fuerte de la que habla François Jullien,

Lo universal tiene también un sentido fuerte, el de la universalidad estricta o rigurosa –de la que en Europa hemos hecho una exigencia para el pensamiento: nosotros pretendemos, antes de toda confirmación por la experiencia, e incluso obviándola, que tal cosa *debe* ser así–. No solo se piensa que tal cosa ha sido siempre así, sino que además no puede ser de otra manera. Este «universal» ya no es únicamente de generalidad, también lo es de necesidad: universal no de hecho sino de derecho (*a priori*); no comparativo sino absoluto; no tanto extensivo sino con valor de imperativo.⁵⁷

⁵⁵ “un universal caduco [...] ese universal panorámico ignora lo que le falta a su totalidad. Porque se considera dado, definitivamente advenido, y no se preocupa por lo que puede faltarle: porque reposa en su positividad y no se propone progresar. No es generador sino algo satisfecho”, Jullien F. *La identidad cultural no existe*. Trad. Pablo Cuartas, Editorial Taurus, Barcelona, 2017, pp. 38-39.

⁵⁶ Camps, V. *La fragilidad de una ética liberal*. Ediciones UAB, España, 2018, p. 25. En su prólogo a este mismo libro, afirma que “es una ética liberal porque se funda en el valor casi absoluto de la libertad o autonomía del sujeto, porque es un producto del liberalismo moderno, más que nada del liberalismo económico, y es un resultado asimismo de la secularización del pensamiento, que ha dejado a la ética sola frente a sí misma, liberada de todas las intromisiones religiosas e iusnaturalistas que la conformaron durante siglos”.

⁵⁷ “sobre este universal en sentido fuerte y riguroso los griegos fundaron la posibilidad de la ciencia; a partir de él, la Europa clásica, trasladándolo de las matemáticas a la física (Newton), concibió las «leyes universales de la naturaleza» con el éxito que ya conocemos”, *Op.cit.*, pp. 19-20.

A decir de esta postura, si lo que se pretende construir es una sociedad racional, justa y equitativa no habría otro camino que basarse en esa *universalidad* que obliga a reconocer categorías morales indubitables que se logra consagrar mediante *la razón* que todo *individuo* tiene por naturaleza; esto, en desmedro de la caótica y contingente experiencia de las particularidades concretas de *lo diverso* o, lo que viene a ser lo mismo, negación y exclusión de otras formas de racionalidad encarnadas en otros mundos de la vida.

Dentro de este panorama, para este universalismo moderno, no se podría hablar de paradigma de derechos humanos si no se habla de que son para todos los *seres humanos* de todas las sociedades, pero formulados con base a los esquemas racionales de occidente que identifica al *ser humano como individuo*; un individuo desarraigado de cualquier mundo con su particularidad o especificidad, es decir, un *individuo abstracto*. De esta manera, para ese pensamiento moderno, si se busca consagrar la *universalidad* del discurso de derechos humanos, no habría otro camino que configurarlo y constituirlo dentro de ese *universalismo* riguroso posibilitado a través de cierta supuesta abstracción-formal que lo presentaría como necesario, imperativo o absoluto y que, en este sentido, habría dejado de lado o trascendido cualquier mediación cultural. En este sentido, como asevera Mylai Burgos Matamoros, derechos humanos concebidos como “universales abstractos (para todos), ubicando a las personas como individuos abstractos (iguales formalmente) [igualdad formal ante la ley en desmedro de la desigualdad material]”.⁵⁸

Esta universalidad de derechos humanos “supone la *igualdad* de todos los seres humanos en cuanto a la titularidad de tales derechos, es un rasgo esencial de la idea de derechos humanos” y, teniendo en cuenta esto, “despojada del rasgo de universalidad, la noción de derechos humanos se desvirtúa, pierde su sentido y significado propios, su poder emancipador y protector”.⁵⁹ De esta

⁵⁸ “[...] con libertades económicas para acceder a las propiedades, a la libertad civil, a la realización plena de la subsistencia cotidiana [...] era la necesidad del capital y su ejercicio político. Se requería aparentar una supuesta relación autonómica entre la voluntad/libertad individual y la realización socioeconómica, bajo la condición de que todos podíamos acceder al gran derecho pedestal del sistema, la propiedad, y, a su vez, participar políticamente bajo la falacia de que todos podíamos intercambiar algo: unos, propiedades; otros, fuerza laboral [...]. Es lo que denomino patrimonialización de los derechos fundamentales, la preponderancia realmente excluyente y elitista de un derecho de propiedad para los pocos dueños del capital y la política”. *Apuntes críticos a la razón liberal dominante de los derechos humanos*. El Cotidiano, Revista de la realidad mexicana actual. Año 30, No. 194, nov-dic, 2015, pp.41-55.

⁵⁹ Fernández Ruiz-Gálvez, M. E. *Derechos humanos: Del universalismo abstracto a la universalidad concreta*. Revista Persona y Derecho, Universidad de Navarra, vol. 41, España, 1999, pp. 57-88. En esta misma línea argumentativa la autora afirma que “la noción de derechos humanos en cuanto concepto cultural e histórico, en cuanto ideal regulativo ético y jurídico prepositivo, lleva aparejada desde sus orígenes una vocación de universalidad, una vocación de ser derechos adscritos a todos los seres humanos, cuya titularidad corresponde a todos los seres humanos. Desde el punto de vista histórico de la formación doctrinal de los derechos humanos, esta *conexión entre la idea de igualdad y la noción misma de derechos humanos* aparece con toda claridad”, [cursivas nuestras]. Ahora bien, el problema no es

manera, dejando de lado por ahora todas las implicaciones de esta aseveración que se irán analizando en el desarrollo de la tesis (la conexión derechos humanos, universalidad y emancipación), el ser de derechos humanos se muestra en su universalidad, “unos derechos humanos que por definición, se pretenden universales y perennes”.⁶⁰ Se trata de algo consustancial que, incluso va más allá de cualquier comprensión positivista de considerarlos universales por el hecho de haber sido reconocidos por consenso internacional a través de declaraciones, acuerdos, convenios y constituciones. A la *universalidad* se la piensa como un aspecto esencial constitutivo de la idea en sí misma de derechos humanos.⁶¹ En este mismo sentido, Bernard Williams asevera que “la perspectiva del universalismo liberal sostiene que si ciertos derechos humanos existen, siempre han existido, [...]. Más aún, la teoría liberal típicamente supone que el universalismo simplemente se sigue de adoptar la propia perspectiva acerca de los derechos humanos seriamente”.⁶²

Pero, el cuestionamiento a esta *universalidad abstracta* gira en torno a saber cómo se constituye este universalismo moderno. Cómo ese modo moderno occidental de plantearlo ha configurado el paradigma de derechos humanos. Cómo se ha establecido esa conexión derechos humanos-universalidad. Qué sentidos de derechos humanos obliga a reconocer ese universalismo, es decir, qué se ha universalizado. Será acaso que este discurso de derechos humanos está condenado a delimitarse en términos exclusivos de ese universalismo abstracto monológico. Será

la vocación de universalidad ni tampoco esa dimensión de igualdad, sino que el hecho de que ambos se construyen desde un pensar abstracto de derechos humanos. Todo queda planteado en términos de ficciones abstracto-formales. En este sentido, afirma Joaquín Herrera Flores que “ya desde los debates de la Asamblea Revolucionaria en la Francia posterior a 1789 se viene hablando de la necesidad de un mínimo de homogeneidad ciudadana como base para la construcción de un Estado democrático. Los ciudadanos deben compartir una serie de rasgos comunes [...] que hacen posible hablar de igualdad ante la ley y presentarla como su de un “hecho” se tratara: todos somos iguales ante la ley [...] tomar partido “únicamente” por este aspecto jurídico-cultural que superpone la identidad a la diferencia, ha conducido a la preponderancia de las teorías formales o procedimentales de la justicia”. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, en *La globalización y los derechos humanos. IV jornadas internacionales de Derechos humanos (Sevilla, 2003)*, TALASA Ediciones, Madrid, 2004, pp. 278-313.

⁶⁰ Etxeberria, X. *Ser y existencia de los derechos humanos*. Revista PENSAMIENTO, vol. 68 (2012), núm. 257, pp. 389-412. Agrega que, “los derechos humanos se definen por dos características enormemente ambiciosas, pero sin las que dejan de tener sentido como tales: la de valer para todos los humanos (universalidad) y en todos los tiempos (perennidad)”.

⁶¹ Dávila, J. A. *La universalidad de los derechos humanos y su fundamentación absoluta. Una visión crítica*. Analecta Política, Vol. 3, N° 4, pp. 33-55, enero-junio, 2013. Además, habría que pensar más detenidamente esta perspectiva de la positivación de derechos, “la identificación de los derechos con los derechos legales no tiene sustento histórico. En efecto, no hace justicia al uso de la noción de derechos en la tradición europea (también continental) de los derechos naturales [Peces-Barba, 1983, 228-230. Introducción a la filosofía del derecho]. En realidad, solo muy tardíamente, con las revoluciones americana y francesa, los derechos se convirtieron en herramientas del diseño institucional [Waldron, 2000, The role of rights in practical Reasoning: “Rights” versus “Needs”], Spector H. *La filosofía de los derechos humanos*. ISONOMÍA, N° 15, octubre, 2001, pp. 6-53.

⁶² Williams, B. *Los derechos humanos y el relativismo*, en *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*, trad. Adolfo García de la Sierra, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, p. 97.

acaso que dicho universalismo abstracto no está condicionado al lugar de dónde surge (occidente) y, además, por quienes lo enuncian (varones, blancos y propietarios) y, por consiguiente, acaso el discurso de derechos humanos no rebasaría ese ámbito de abstracción constituyéndose, en realidad, por cierta particularidad-concreta.

Y se puede seguir preguntando a pesar de que pareciera que se da vueltas en un mismo asunto. Acaso, la idea de derechos humanos no requiere ser comprendida y asumida más allá de esa conexión puramente abstracta individuo-universalidad. Será que «la idea de que solo es moralmente obligatorio lo universalizable, lo que debe valer para todos desde un punto de vista racional» sustentado en el imperativo categórico kantiano resulta un despropósito para un discurso como el de derechos humanos, que terminaría cerrándose a otras exigencias provenientes de la diversidad. Acaso, existen o se dan unos criterios ético normativos últimos, y si sí, en qué sentido. Así mismo, sabiendo que el paradigma derechos humanos es una creación del pensamiento moderno occidental condicionando, hasta cierto punto, cualquier problematización que se haga de este en vista de que arrastra toda una tradición que le ha dado contenido y sentido, será posible resignificar sus contenidos y sentidos para hacerlo posible en un mundo diverso. Cómo los pensamos, sin caer en una preconcepción diseñada por la tradición liberal individualista. No será que esto último es irremediable y de lo que se trataría es de darle vuelta (*transvalorar*) a esas preconcepciones impugnando el fundamento de individuo-abstracto y universalidad monológica, pero cómo transvalorarlos.

Después de todo, vale preguntarse qué contenido ostentan esas preconcepciones abstractas-formales, teniendo en cuenta que, tal como lo afirma A. Kaufmann, con fórmulas vacías no se puede argumentar, “quien argumente con derechos humanos les da a estos un contenido específico, pero no necesariamente el contenido que otros les da”.⁶³ Entonces, acaso no es la concreta y particular tradición liberal-individualista la que ha determinado esa asociación derechos humanos-universalidad. Sin embargo, no pudiera suceder que el paradigma de derechos humanos contara

⁶³ *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, trad. Luis Villar Borda, editorial Temis, Colombia, 1998, pp. 85-86. Como afirma Catherine A. MacKinnon “las más sublimes abstracciones legales, no importa cuán desprovistas aparezcan de especificidad, nacen de la vida social: en medio del intercambio de los grupos particulares, en la presunta comodidad de las clases decisorias, a través del trauma de las atrocidades específicas, a expensas de los silenciados y excluidos, como una victoria pírrica o comprometida de los débiles. El derecho no crece por compulsión silogística; es impulsado por la lógica social de la dominación y la oposición a la dominación, forjado en la interacción entre el cambio y la resistencia al cambio”, *Crímenes de guerra, crímenes de paz*, en Stephen Shute y Susan Hurley (Ed.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, trad. Hernando Valencia Villa, Editorial Trotta, España, 2001, pp. 87-115.

con cierta potencialidad distinta a la condicionada por esa concepción tradicional moderna individualista.

1.2.2. Arraigo en la subjetividad (conciencia)

El siglo XVIII fue la época ilustrada del derecho natural, al desarrollo consolidado del racionalismo de corte cartesiano-kantiano y la consagración del individualismo lockeano sobrevino el triunfo de las declaraciones de los derechos del hombre en Norteamérica y en Francia, para luego seguir implantándose dichas ideas iusnaturalistas en las codificaciones prusiana, austríaca y francesa con la pretensión de crear un derecho válido para todos los pueblos y todos los tiempos; fue un dominio absoluto en la teoría jurídica y moral de la época. Al momento de la positivación en declaraciones, las propuestas eran formuladas por teóricos clericales que seguían los postulados de la doctrina del derecho natural clásico que consagraba el origen divino de la ley natural en contraposición a las propuestas formuladas por quienes se decantaban por un iusnaturalismo de corte racional elaborado por teóricos del siglo XVII y filósofos como Locke, Rousseau o Voltaire.

Cuando se trata de problematizar la cuestión de la universalidad moral que influenció en la teoría de derechos humanos, habría que decir que fue el filósofo Immanuel Kant (1724-1804) quien finalmente ofreció los instrumentos conceptuales para comprender el sentido universalista del paradigma, y con esto, también fue quien dio las pinceladas finales al derecho natural. Ya algunos años antes de la revolución francesa y las primeras codificaciones prusianas, Kant diseñó un Estado de Derecho, esbozó sus principios filosóficos y sobre la base de su filosofía política, se entusiasmó con los movimientos independentistas americanos y con la revolución francesa, Kant en el siglo XVIII vino a ser el más destacado teórico de una política de la libertad.⁶⁴ Es decir, si bien sus reflexiones se nutrieron, primero, de lo pensado por los teóricos de las revoluciones y, segundo, de la experiencia coetánea de las revoluciones. En todo caso, a pesar de no haber sido la fuente nutricia sino la reflexión paralela y posterior, se puede afirmar junto con Zannoni que sin duda alguna, debido a I. Kant, el racionalismo halló la justificación puramente racional del obrar humano, la idea liberal individualista encuentra una forma jurídica universal; que la libertad puede y debe ser

⁶⁴ Höffe, O. *Immanuel Kant*, trad. DIOR KL., Editorial Herder, Barcelona, 1986, p.195. Se suscribe la opinión de Charles Taylor de que “en una obra filosófica tan poderosa y rica en detalle como la filosofía crítica de Kant, el seguir un solo tema ha de considerarse forzosamente como una sobresimplificación, pero no resulta una tergiversación excesiva decir que la definición de esta subjetividad moral radicalmente libre fue una de las principales motivaciones de la filosofía kantiana.” *Hegel y la sociedad moderna*, trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 18.

representada como independiente de las determinaciones físicas, fuera del alcance de la realidad fenoménica.⁶⁵

Ahora bien, con respecto a uno de sus aportes a la teoría de derechos humanos afianzó en el debate el elemento esencial de la universalidad, pero la universalidad abstracta-monológica a través del imperativo categórico o ley de la moralidad incondicional. En su primera formulación Kant la enuncia como *ley fundamental de la razón pura práctica* o, simplemente, *ley práctica*, “actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de un legislación universal”.⁶⁶ Para una segunda formulación asume por anticipado que si ha de haber un principio práctico supremo o un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana –pensada como la facultad (propia de seres racionales) de determinarse a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes– habrá de ser tal que, por la representación de lo que es necesariamente fin para todos por ser un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda servir, en consecuencia, como ley práctica universal. Entonces, teniendo como fundamento *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*, el principio se formula en el sentido de “obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio”.⁶⁷

Ahora bien, si la realización propia de la voluntad es la moralidad que, a su vez, se realiza a través de los imperativos; la pregunta es cómo se dan estos, en qué se fundamentan. La respuesta kantiana es la autonomía de la voluntad (autolegislación del querer o libertad práctica). El imperativo categórico es posible porque descansa en la autonomía de la voluntad, el hombre se da a sí mismo su ley moral, y lo que llamamos nuestro deber no es más que la expresión de lo que nuestra voluntad conoce como objeto debido de la acción.⁶⁸ Para que logre realizarse esta *moralidad de la voluntad* se deberán cumplirse los imperativos categóricos en sus dos formas.

⁶⁵ Zannoni, E. A. *Op.cit.*, pp. 28.

⁶⁶ Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, FCE (UAM-UNAM), México, 2011, p. 35. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant afirma que solo hay un imperativo categórico que dice «obra solo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal», y que como imperativo universal del deber que es, también podría formularse «obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza», trad. Manuel García Morente, Austral, México, 2017, p. 95.

⁶⁷ Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 107.

⁶⁸ García Morente, M. *La filosofía de Kant. (Una introducción a la filosofía)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 158. Como afirma Charles Taylor, para Kant “vida moral es equivalente a libertad, en este sentido radical de autodeterminación por la voluntad moral. A esto se llama “autonomía”. Toda desviación de ella, toda determinación de la voluntad por alguna consideración externa, alguna inclinación, aun de la más gozosa benevolencia; alguna autoridad, así sea tan elevada como el propio Dios, es condenada como heteronomía. El sujeto moral debe actuar no

Para introducir este elemento teórico a favor de la universalidad moral, Kant se vio obligado a realizar una reformulación de la concepción que la doctrina racional del derecho natural había construido de la ley natural como fundamento del Derecho. Para que la moral alcanzara tal estatus de universalidad, fue necesario extirpar el naturalismo albergado en los planteamiento del racionalismo iusfilosófico, impugnar el sincretismo con el que la escuela racional del derecho natural entremezclaba la naturaleza en su inmediatez fenoménica (la naturaleza propiamente dicha) y la naturaleza en cuanto mediación esencial del hombre (la razón).⁶⁹ En este sentido, se distanció de las propuestas teóricas del derecho natural racional de intentar extraer normas morales de cierta naturaleza humana.

Kant asumió la distinción clara entre verdad teórica encontrada en el reino del ser factico de la naturaleza, de lo que *es*, y verdad práctica del reino del *deber ser*. Los valores morales tienen su justificación y fundamento en sí mismos, y no hay que buscarla fuera de su propio terreno de la razón práctica, del hombre en tanto ser moral. Un ámbito práctico en el que solo es posible la objetividad por intermedio del sujeto, es decir, el origen de la moral radica en la autonomía (libertad), en la autoposición de la voluntad.⁷⁰ En razón de esto, a la ética kantiana se la llama *ética subjetiva* o, si se prefiere, *metafísica de la subjetividad*, un tipo de metafísica que se esforzará en ofrecer un fundamento racional a la libertad del hombre entendida como autodeterminación cierta de sí mismo; esto no es otra cosa que reducir el *ser* –toda la realidad en su plenitud– al proyecto que, desde sí y para sí, formula el sujeto, la ética, a partir de esto, se fundamentó en la razón pura que se otorgaba a sí misma su propia ley moral.⁷¹ Con este razonamiento Kant le dio un giro a la doctrina del derecho natural, deja atrás los problemas ético materiales de las normas teleológicas tendientes a señalar el camino para la realización de la felicidad o, en otros términos, desdeñó, para fines de fundamentación moral, la dimensión histórico-contextual, a cambio de concentrarse en el principio subjetivo de la moralidad.

Kant colocó a la libertad más allá de lo fenoménico (empírico), identificando y liberando el ámbito propiamente moral de lo contingente empírico que acarreaba lo natural e histórico. Adoptó como punto partida la idea de que lo moral, en tanto prescripciones normativas, tiene una existencia

sólo justamente, sino por el motivo justo, y el motivo justo sólo puede ser su respeto a la propia ley moral, esa ley moral que se da a sí mismo como voluntad racional”, *Op.cit.*, p. 21.

⁶⁹ Bourgeois, B. *Filosofía y derechos del hombre. Desde Kant hasta Marx*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003, p. 40.

⁷⁰ Höffe, O. *Op.cit.*, p.159.

⁷¹ Zannoni, E. A. *Op.cit.*, pp. 28ss.

real distinta a la realidad de los fenómenos de la naturaleza que se rigen por la ley de causalidad. Esto quiere decir que el punto de apoyo para identificar o determinar lo moral, no se ubica en el terreno de la experiencia o realidad física, a riesgo de caer en la falacia naturalista advertida por el filósofo inglés David Hume; sino que, siguiendo las huellas del racionalismo moderno, aunque extrayéndole su convicción naturalista, había que buscarlo en lo puramente subjetivo de la conciencia. Con base en esto, se puede aseverar que, del conocimiento de la naturaleza humana alcanzado por la experiencia no puede inferirse alguna clase de ley moral que ostente necesidad absoluta. El fundamento de obligatoriedad de las leyes morales “no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, sino exclusivamente *a priori* en los conceptos de la razón pura”.⁷² En este mismo sentido, asevera que “toda la filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura y, aplicada al hombre, no toma prestado nada del conocimiento relativo al mismo (antropología), sino que le otorga en cuanto ser racional leyes *a priori*”.⁷³

La consecuencia de colocar el elemento universal del fenómeno moral en la autonomía (subjetividad) fue la separación tajante entre lo bueno y lo justo o, en otros términos, se transitó desde la ética de la virtud o felicidad de raigambre aristotélica, dogmáticamente mantenida en la época medieval, hacia la ética de la justicia o libertad. Con esto, sale a flote la diferencia de cómo entiende la ética kantiana el fenómeno moral y cómo lo entiende la ética aristotélica. Ese imperativo categórico, esa forma pura de moralidad, no hace referencia alguna a contenidos morales y, por tanto, no se constituye como punto de partida del cual pueda derivarse normas morales con contenido o sustanciales. La esencia de la moralidad no se realiza en la materialidad de la acción, sino en aquello que condiciona la acción para darle el carácter de la acción moral, es decir, el acto no es moral o inmoral porque se ajuste o no se ajuste al precepto, antes bien, será por la forma que revista en la conciencia el cumplimiento del precepto.⁷⁴ Lo moral o inmoral no es el acto o la acción concreta que realiza el individuo, sino la voluntad que se determina; la moralidad está en la voluntad del sujeto, una voluntad que es entendida como no determinada por el arbitrio o por

⁷² Kant, I. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 71.

⁷³ *Idem*. En este mismo sentido, Kant afirma que “solo en la medida en que puede *considerarse* [las leyes morales] como fundadas *a priori* y necesarias, valen como leyes; incluso los conceptos y juicios sobre nosotros mismo y nuestro hacer y omitir, carecen de significado moral cuando contienen lo que solamente puede aprenderse de la experiencia, y si nos dejamos inducir a convertir en principio moral algo extraído de esta última fuente, corremos el peligro de caer en los errores más groseros y perniciosos”, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, Madrid, 2008, p. 19.

⁷⁴ García Morente, M. *La filosofía de Kant (una introducción a la filosofía)*, p. 153.

principios de determinación sensible que exijan la necesidad de actuar en tal o cual sentido, sino que la voluntad sólo aparece determinada por la presentación racional del imperativo categórico.

Kant propició este cambio reemplazando la pregunta de *qué* por el *cómo*, tal como dice Hans Welzel, “Kant desconoce la significación propia que reviste el problema ético-material, es decir, el «qué» de la acción, frente al problema moral subjetivo, es decir, el «cómo» de la acción”.⁷⁵ Lo importante filosóficamente hablando ya no es conocer algo (qué), sino determinar las condiciones que hacen posible dicho conocer (cómo). En este sentido, la ética tiene la tarea de determinar las condiciones que hacen posible las normas morales y no prescribirlas puesto que estas ya se hallan impresas en la conciencia colectiva. La ética es la indagación de las condiciones del conocimiento de lo que *debe ser*, hallar las condiciones de certeza y validez de *lo moral*. Manuel García Morente explica este punto de la filosofía moral kantiana afirmando que “la ética no será, no podrá ser una indagación y enumeración de las leyes morales, sino una investigación metódica de lo que sea en general una ley moral, de las condiciones propias de la certeza y objetividad morales. La ética será una reflexión acerca de la moral, de las morales, para aislar y descubrir los caracteres universales y perennes de todo ideal moral”.⁷⁶

Ahora bien, este ideal moral o ley moral se presenta ante la *conciencia* o, para decirlo en términos cartesianos, ante el *yo* como *imperativo categórico* que, por muy abstracto que se presente, “es la forma suprema de toda obligatoriedad, el grado perfecto de la racionalidad práctica”⁷⁷. La forma propia de la respuesta a ese *cómo*, que inquiere por las condiciones, viene a ser este imperativo categórico que se presenta o realiza en la conciencia subjetiva en la forma del *querer*, y no en la del *conocer* que es como se realiza la conciencia en su relación con el mundo de las cosas naturales. La respuesta que, para Kant, da el conocimiento a la interrogante por el cómo de la moral viene a ser el imperativo categórico, en tanto forma pura de la moralidad. Esta *ley moral* del *imperativo categórico* (deber moral) es propiamente pensada y realizada por la *voluntad* que, a su vez, es la razón referida al obrar, por esto se le puede denominar razón práctica (racionalidad del obrar).

Dentro de todo este andamiaje conceptual, cuando Kant se avoca al Derecho lo separa de la ética entendiéndolo como la realización histórico-contextual de esta última. Una realización que no acaecerá en su plenitud, sino deformada; hallándose en este punto la diferencia entre ambos.

⁷⁵ *Op.cit.*, p. 216.

⁷⁶ *La filosofía de Kant. (Una introducción a la filosofía)*, p. 143.

⁷⁷ Höffe, O. *Op.cit.*, p.174.

Mientras que el lugar de la ética es la buena voluntad en tanto valor íntimo del sujeto, el del Derecho es valor extrínseco del acto; el derecho hace referencia a los actos reales. La característica puntual del derecho es su referencia a lo concreto y real de la experiencia sin tener en cuenta esa interioridad de la buena voluntad (buena en sí misma, lo bueno incondicional). Para el Derecho lo fundamental es el cumplimiento externo de la norma o ley, viene a ser una obligación externa, para lo cual se halla respaldado por la coacción. El Derecho se refiere a la libertad externa mientras que la ética a la libertad interna o moral desligada de los propios impulsos, necesidades y pasiones. Afirma Kant que “la legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es *ética*. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma de deber, es *jurídica*”.⁷⁸ Los deberes nacidos de la legislación jurídica solo pueden ser externos puesto que no exigen que la idea de este deber, que es interior, se constituya, por sí misma, en fundamento para el cumplimiento por parte del agente y, puesto que la legislación jurídica necesita un móvil adecuado para cumplir la ley, solo puede ligarla a móviles externos. Por su parte, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero sin necesariamente excluir las externas, sino que afecta –como legislación ética que es– a todo lo que es deber en general; es decir, la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea de deber) y no se determina en lo que propiamente es debido a alguna legislación externa. La legislación ética no puede ser externa y esto a pesar de que pudiera admitirse como (otros) móviles en su legislación deberes que se desprenden de otra legislación, es decir, de una legislación externa, *en tanto que deberes*.⁷⁹

Con base a esta distinción, Kant presenta otra distinción entre *legalidad*, en tanto coincidencia o no con la ley o norma jurídica, y *moralidad*, en tanto que lo fundamental es la

⁷⁸ *Metafísica de las costumbres*, p. 24.

⁷⁹ *Idem.*, Hans Welzel lo expresa en los siguientes términos; el Derecho y la moralidad se distinguen, más bien, solo porque en el cumplimiento de sus imperativos el Derecho tiene que contentarse con legalidad, mientras que la ética tiene que exigir, no solo el cumplimiento externo, sino también moralidad, es decir, un obrar por razón de la obligación. Se distinguen no tanto por sus diversas obligaciones, cuanto por la diversidad del motivo que una u otra legislación une a la ley. La obligación se inserta en la ética porque la legislación es interna y no puede tener ningún legislador externo. “El Derecho y la moral no se distinguen, pues, según Kant, por el objeto de la obligación, como si la moral no tuviera como objeto más que el comportamiento interno, ni tampoco por la forma de obligar, como si el Derecho solo impusiera una «obligación coactiva», sino porque la moral «hace de la obligación, a la vez, el motivo del obrar», mientras que el Derecho «permite también otro motivo que la misma idea de la obligación»”. *Op.cit.*, p. 213. En este mismo sentido, Otfried Höffe interpreta que “la moralidad de una persona no consiste en la mera conformidad con el deber que Kant llama «legalidad». En efecto, la mera conformidad con el deber (rectitud ética) depende de las motivaciones por las que se cumple el deber; es pues algo incondicionalmente bueno. El criterio (metaético) de la moralidad, la bondad incondicional, solo se realiza cuando se hace lo que es justo solo por ser moralmente correcto, y por tanto cuando se quiere el deber mismo y se cumple éste como tal”. *Oo.cit.*, p.168.

realización interna del deber. Afirma que “a la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama la *legalidad* (conformidad con la ley), pero a aquella en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la *moralidad* (eticidad) de la misma”.⁸⁰ En este sentido, la nota característica del derecho será la coacción (*coactum*, de *cogeré* u obligar por la fuerza), y lo definirá como la posibilidad de coordinación entre las acciones de las personas que entran en relación con la libertad de las demás personas, la coincidencia estrictamente general con la libertad externa de todos los demás.

Con esta estricta distinción entre moralidad y derecho, se va abriendo paso el ocaso del derecho natural que debió renunciar a su pretensión de constituirse como Derecho, puesto que la consecuencia irremediable, a esa primordialidad de lo externo, es la negación del carácter jurídico al derecho natural y la predilección por la positividad del derecho. “La positividad, es decir, la determinación y la imposición real, constituye un momento esencial del Derecho [...] solo el orden que posee fuerza conformadora de la realidad es Derecho”.⁸¹ Con esto, Kant puso fin a la teoría jurídica moralizante de la época, rechaza toda moralización del Derecho, “la razón en la convivencia racional, como derecho ético o como legitimidad política, no coincide en sus contenidos ni en sus resortes con la razón del sujeto en su obrar, es decir con la moralidad personal”.⁸² Esto no significa que para Kant el Derecho se reduzca a lo coactivo; sino que para él, al lado de este elemento constitutivo, se hallaba la cuestión de los derechos del hombre considerados como competencia del ser humano como tal, en virtud de su humanidad, independientemente de las circunstancias personales y de las condiciones históricas.

Afirma Bourgeois, “como teoría de los derechos del hombre, la teoría kantiana del derecho ha podido aparecer como la fundamentación filosófica de la empresa que los proclamó al mundo entero y los declaró como principios de todo derecho, la empresa de la Revolución francesa”.⁸³ La teoría kantiana racionalizó y jerarquizó el contenido otorgándoles una configuración enraizada a los cánones de su racionalismo que permitió superar los puntos cardinales que fundaban los derechos antes de Kant; la cuestión de la inherencia de derechos sin naturalismos, la cuestión del contrato social, la idea de Estado y, por supuesto, la posición privilegiada que se le otorga a la

⁸⁰ *Metafísica de las costumbres*, p. 24. En términos de O. Höffe, Kant establece en el ámbito práctico “una neta distinción metodológica entre una voluntad dependiente de motivaciones sensibles y una voluntad independiente de ellas, es decir entre la razón empíricamente condicionada y la razón práctica pura”. *Op.cit.*, p.164.

⁸¹ Welzel, H. *Op.cit.*, p. 211.

⁸² Höffe, O. *Op.cit.*, p.201.

⁸³ Bourgeois, B. *Op.cit.*, p. 42.

libertad o autonomía. Pero entendiendo que solo cuando la libertad es compatible con todas las demás libertades es derecho humano, y el único.

1.2.3. Lo que protege el Estado moderno y el universalismo

Partiendo del hecho de que la teoría kantiana conceptuaba el Derecho como la realización de la libertad exterior o armonía de las libertades externas entre todos, se comprende que esta teoría del derecho “es esencialmente una teoría de los derechos del hombre, la práctica de los derechos del hombre no puede ser sino una práctica en y por el derecho mismo”.⁸⁴ Esto quiere decir que la potestad de producir legislación jurídica se concentra en el Estado, se presupone la sumisión a la voluntad del Estado universalmente legisladora ya que solo así se conformaría este como un estado de derecho, una comunidad en la que triunfe el Derecho. Negar esto sería como negar al derecho mismo como tal o, en otro sentido, imposibilitaría la convivencia en tanto que se imposibilitaría la armonía de libertades externas. Ahora bien, la positividad del Derecho lo lleva a Kant a consagrar la idea de Estado considerando que este viene a ser el ideal de una legislación universal, es decir, la forma misma concreta en que puede realizarse el ideal de la autonomía. El Estado es la idea de la voluntad pura, y los ciudadanos particulares son los hombres concretos que, autónomos y libres, se someten al ideal de la voluntad pura concretada en el Estado. Considera a la seguridad jurídica como fundamento racional del Estado. De aquí que el estado disponga de una fuerza coactiva libremente consentida por todos y, también, en esa concretización de la voluntad pura en el Estado se da la fundamentación ética de la coacción. Kant desarrolla su teoría del Estado partiendo del derecho privado; lo que lo conduce en cierta forma a reflejar los intereses de la burguesía

⁸⁴ Esto va de la mano con las consideraciones o debates que se presentaba en torno al derecho de resistencia, insubordinación o revolución. Comentando esto, Bourgeois dice que “la resistencia activa al derecho *existente* no solo no puede ser aprobada por éste (una legislación se contradiría al poner en ella su negación absoluta, es decir, por una vía no legislativa), sino que esta resistencia es para Kant contraria al mismo derecho *en sí*”, *Ibidem*, p. 43. Por su parte, para Höffe no deja de causar asombro que su persistente espíritu de Kant de transformar el pensamiento radicalmente no sea trasladado al plano de la praxis, revolucionario en la teoría y conservador en la praxis. “Kant también habla del régimen injusto (legal, mas no conforme a derecho), del despotismo o tiranía. Ante la revolución francesa, la cuestión política más actual de la época era la del derecho a la resistencia activa, a la subversión y revolución contra un régimen manifiestamente injusto. Desde Bodin (1530-1596) hasta Mendelssohn, pasando por Joh. Althusius (1557-1638), Grotius, Locke y Pufendorf, la mayoría de los teóricos modernos del Estado dan una respuesta positiva. Las primeras declaraciones en favor de los derechos del hombre (Virginea, 1776, y revolución francesa, 1789) incluyen el derecho a la resistencia. También el crítico de la revolución francesa, Edmund Burke y el «muy cauto Achenwall» reconocen el derecho de resistencia en los casos extremos. En cambio Kant, «revolucionario» en el plano especulativo, se muestra acérrimo adversario de toda subversión en el plano político”, *Op.cit.*, pp. 214-215.

propietaria y atribuye una apariencia de realismo e incluso de racionalidad al incipiente capitalismo competitivo.⁸⁵

En la justificación de ese Estado, y continuando con su propósito de extraer cualquier resto de naturalismo del Derecho natural, Kant considera que el contrato social es una idea de la razón práctica pura a priori, independiente de toda experiencia. Significa simplemente la idea racional del Estado. No resulta posible derivar el contrato social de supuestos empíricos sobre la naturaleza o basarse en una supuesta historia de un estado primigenio en el que vivían los hombres. El contrato social no significa el origen del Estado en su forma actual, sino la norma y orientación de lo que éste debe ser. Acepta la hipótesis del estado de naturaleza, pero como idea de la razón, algo así como la construcción racional de una convivencia previa a la existencia de las relaciones en el Estado. La ausencia del mando estatal en el que reina la libertad absoluta pero salvaje, nadie está obligado a respetar los derechos de los demás, y tampoco está seguro de que lo demás respeten los suyos, todos los derechos (congénitos o adquiridos) carecen de seguridad y solo pueden ser defendidos con el uso de la fuerza. Siendo el derecho la forma de relación racional propia de los seres libres, y teniendo en cuenta que el estado de naturaleza prescinde del derecho como tal, es decir, como instancia con potestad coercitiva, su superación es una necesidad racional. A las voluntades particulares del estado de naturaleza se impone la voluntad general, como voluntad unánime del pueblo (contrato), la identidad de gobernadores y gobernados, no es sino la norma eterna, el criterio de justicia o principio racional de enjuiciamiento de toda constitución pública.

Según esta interpretación, el contrato social, entendido como principio racional, supone la exclusión de privilegios y viene a ser generador de derechos, aparece como principio y criterio de los derechos humanos que a pesar de tener un origen preestatal solo se garantizan a través del derecho público de un Estado. Siguiendo los ideales de la revolución francesa, Kant formula tres principios del Estado de derecho: libertad, igualdad y –dejando a un lado el ideal de fraternidad de la revolución– autonomía ciudadana. La exclusión de la fraternidad tiene la consecuencia negativa de que una buena parte de los ciudadanos no goza de iguales derechos en el Estado kantiano, infiere de la posición económica o del sexo, es decir de circunstancias de derecho privado o biológicas

⁸⁵ “La acusación, sin embargo, solo en parte está justificada. Aparte de que el derecho privado no incluye solo la propiedad real, sino además el matrimonio y la familia, el hecho de que Kant subraye los derechos de la libertad personal, comenzando por la integridad del cuerpo y de la vida, no se debe a que no les otorgue un lugar en el derecho natural en cuanto derecho racional. Contrariamente a los títulos de propiedad, el cuerpo y la vida no son derechos adquiridos sino congénitos”, Höffe, O. *Op.cit.*, p. 210.

una discriminación en el ámbito del derecho público: la ciudadanía meramente pasiva; además de desconocer el derecho de resistencia o de revolución.⁸⁶ El gran aporte del Estado no es la felicidad, sino el derecho, la comunidad racional de libertad externa, la coordinación de las libertades (en sentido negativo).

Todo ese andamiaje conceptual para construir la universalidad moral, obvia una cuestión de inicio, que la idea de derechos humanos no existe en sí y por sí misma, ni es creación del Estado. Muy por el contrario, es el resultado de una construcción histórica. Los derechos humanos han devenido como proceso histórico, y no por supuestamente contener una verdad absoluta de sí mismos. Han sido forjados dentro del horizonte de sentido del proceso europeo de individualización que fue desarrollado, en su dimensión teórica, por las especulaciones teológicas, filosóficas y jurídicas que van desde el surgimiento de la idea de derechos subjetivos del individuo abstracto hasta la consagración de la razón monológica universal-abstracta positivándose en las declaraciones de las revoluciones del siglo XVIII y, luego, en la Declaración de 1948, a la par del surgimiento y consolidación del Estado moderno. Este despliegue teórico individualista que no viene a ser más que la expresión concreta de los intereses sociales, políticos y económicos de la burguesía como clase social ascendente durante la modernidad europea. Se han construido históricamente y se han legitimado o validado a través de diferentes categorías como individuo, propiedad, dignidad, autonomía, libertad e igualdad.

La objeción que se hace al discurso de derechos humanos, fundado en el *individuo abstracto* y la razón monológica *universal-abstracta*, es que se ha impuesto, extendiendo y absolutizando categorías jurídico morales enraizadas en el horizonte individualista del pensamiento occidental moderno. La consecuencia de esto ha sido que el discurso se ha cerrado a otras categorías jurídico morales pertenecientes a otros distintos mundos de la vida con sus propios horizontes de racionalidad. En razón de esto, resulta necesario repensar esa *universalidad* para abrir espacio a *lo diverso*, “es necesario repensar la universalidad ética y jurídica y el reconocimiento de nuevos derechos, los cuales no garantizan por sí mismos ni la transformación del sistema de exclusión, ni la efectivización de los derechos humanos, pero resultan capaces de habilitar el espacio de la disputa política hacia la emancipación”.⁸⁷

⁸⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁸⁷ Álvarez, L. *Más allá del multiculturalismo: crítica de la universalidad (concreta) abstracta*, Revista Filosofía Unisinos, vol. 11(2), mai-ago, 2010, pp. 176-195.

Ahora bien, el problema aquí es la manera mediante la cual la lógica de correspondencia entre el *individuo-abstracto* y *universalidad monológica* ha condicionado cualquier pensar de derechos humanos. La tradición moderna occidental se vale de esta asociación para presentar a su concepción de derechos humanos como necesarios imperativos universales, válidos para ‘todo ser humano’ de cualquier lugar y en cualquier tiempo constituyéndose un discurso universal transhistórica. Eso que se pretende universalizar es válido para todo espacio y tiempo. Valido para los diversos mundos de vida. Irremediablemente, esto origina que devengan en algo impropio para otros espacios sociales. Cuando el discurso de derechos humanos se queda planteado en términos de un universal abstracto producido por la razón monológica del individuo abstracto origina su impropiedad para otros espacios sociales de vida, se presenta como impuesto ocultador de lo diferente. Concebido dentro de esos cánones se concibe que solo es legítimo y válido una única forma de hablar de ellos; siendo el Estado el único que da y quita derechos. Un solo discurso que niega y se cierra a otras posibilidades discursivas. Es la unilateralidad monológica y monótona del discurso de derechos humanos. En palabras de Joaquín Herrera Flores

Occidente se ha abrogado el derecho de, por un lado, ser el portador de las ideas universales de justicia y dignidad que se formulan en la modernidad, y, por otro, de obstaculizar cualquier proceso modernizador que los pueblos colonizados han intentado llevar a la práctica sin renunciar a sus principios y sus propuestas culturales. Occidente y sus valores [...] constituyen los ítems fundamentales de la modernidad. Cualquier intento de salir de las tradiciones desde otros valores y otros procedimientos distintos de los occidentales, es calificado inmediatamente de antimoderno, y, por ello mismo, susceptible de ser “intervenido” quirúrgicamente para extirpar el virus dañino que induce a los otros a no querer ser exactamente iguales a nosotros [los occidentales].⁸⁸

Romper esa petrificación del discurso vehiculizado por el Estado moderno implicará abrir el discurso de derechos humanos, hacia la legitimación y validación desde otros mundos de la vida, pero desgajándose del dominio ideológico del individualismo que forjó la matriz teórica del reconocimiento de derechos humanos. Tal como afirma Xabier Etxeberria.

⁸⁸ Herrera Flores, J. *Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos*. Revista Crítica de la Ciencias Sociales, N° 75, outubro, 2006, pp. 21-40, n.3.

La concepción del ser de los derechos humanos está muy marcada por la concepción liberal ilustrada del ser de los primeros derechos que se van definiendo con precisión: los civiles y políticos [...]. Es el sujeto libre e igual, pero, a la vez, como señala Locke, independientemente de los otros, separado, autosuficiente de cara al ejercicio de sus poderes, que se relaciona contractualmente con quienes lo desea. Es el famoso individualismo abstracto, que facilitará el reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos –ese es el aspecto positivo–, pero con importantes costos –al ignorarse todas nuestras autosuficiencias, interdependencias y diversidades que también forman parte de lo que somos–.⁸⁹

No solo es el hecho de que el discurso de derechos humanos devenga de una abstracción, es decir, no solo es una cuestión conceptual, sino que, además, proviene de un horizonte histórico configurado por la filosofía liberal individualista que ha servido de fuente teórica a la ideología capitalista. Es decir, esta versión abstracta en realidad es histórico-contextual; “el individualismo identifica ideológicamente a ese sujeto abstracto e inexistente con una determinada categoría de seres humanos (ahora sí concretos y realmente existentes). El varón, blanco, adulto, propietario o al menos profesional y ciudadano se convierte en el prototipo de lo humano”.⁹⁰ Visto de esta manera, ya aquí, en esta noción de derechos humanos se presenta una dimensión concreta, una forma de realización de la vida, pero, en este caso, al modo de la burguesía. El discurso modernoburgués de derechos humanos no es exclusivamente abstracto, sino que encarna un modelo de vida social que se ha trasplantado afectando a otros mundos de vida. Afirma Luciana Álvarez,

La universalidad abstracta elaborada en la modernidad, con una notable función normalizadora, no es más que una de las formas en que lo particular ha encarnado a lo universal, y por lo tanto se encuentra estructurado en función de él. Su contenido concreto ha sido trabajado abundantemente en torno a la críticas a la lógica racional de la identidad tendientes a denunciar las exclusiones –cuerpo, sentimientos, necesidades, deseos– sobre las que se formuló la razón práctica, pretendidamente, universal, abstracta y racional.⁹¹

⁸⁹ *Op.cit.*, pp. 389-412.

⁹⁰ Fernández Ruiz-Gálvez, M. E. pp. 57-88.

⁹¹ *Op.cit.*, pp. 176-195.

Esto quiere decir que si el análisis zanja el problema del discurso de derechos humanos señalando que el universalismo es un producto monológico abstracto-formal, estará dejando de lado el contenido que le ha dado validez y legitimidad desde la modernidad europea. Es decir, se deja fuera de análisis el hecho de que ese *universal-abstracto* es un *particular-concreto* que se ha impuesto.⁹² El paradigma de derechos humanos está cargado de contenido, y con esto no se hace referencia a que mediante una interpretación se le conceda contenido, sino que objetivamente lo tiene; ya sea con la artificiosa división en generaciones o a través de su indesligable interpretación sistemática desde los individualistas derechos civiles y políticos o la lectura de la propiedad individual como derecho natural. Cuando el *universalismo-abstracto* expande el paradigma de derechos humanos hacia otras culturas, al hacer esto, traslada la cultura occidental y sus modos de vida; “de manera recurrente se destaca la imposición de las formas de culturales occidentales a otras culturas. Lo cual es evidentemente cierto: las diferencias culturales se reducen aceleradamente en beneficio de la vigorosa expansión cultural de occidente y en detrimento de otras formas culturales menos poderosas”.⁹³

El discurso de derechos humanos ha sido vehículo positivo y negativo para esta expansión cultural. El individuo abstracto que anula todo tiempo y espacio está construido en favor de ese sujeto concreto del individualismo moderno occidental, de su modelo de vida y sus valores. Esto quiere decir que la crítica que se le haga a ese discurso *universal-abstracto* está dirigida tanto a ese modelo de vida concreto como a la presentación exclusivamente abstracta que se hace de este, a ese modelo de abstracción –contaminado de facticidad– que anula lo histórico-contextual del ser humano. La validez universal de derechos humanos se ha conseguido a costa de separar al ser humano de su entorno que, en gran medida, moldea su vida, es decir, a costa de eliminar de manera arbitraria determinados rasgos culturales y sociales esenciales.

Pero, a pesar de que el paradigma de derecho humanos ostenta esta concreitud, se obvia esto, para presentarlo como un *universal-abstracto* que tiene como eje al *individuo abstracto* –y no al

⁹² “Lo universal no solo se halla en contradicción consigo mismo cuando se establece, en el encuentro con otras culturas, que es producto de una historia singular de pensamiento, sino que, además, la historia singular de la que procede en Europa no tiene en sí misma, considerada en su extensión, el carácter de necesidad que lo universal implica en principio [...] el advenimiento de lo universal deriva de una historia híbrida, por no decir caótica: una historia hecha a partir de aspectos diversos, a veces incluso opuestos, en los que es difícil percibir lo que los articula”. Jullien, François *Op.cit.*, p. 29.

⁹³ De Garay, J. *Ética de las diferencias. La afirmación de las diferencias en un mundo global*, en Serrano Vicente (ed.) *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Biblioteca Nueva, 2004, Madrid, p. 65.

concreto varón europeo blanco propietario—. Esto se hace con el supuesto afán de reconocer derechos a todos partiendo de la igualdad (abstracta). Un individuo solo es igual a otro individuo, el otro no existe en tanto no sea igual a ese individuo. No hay un verdadero otro, un otro que sea distinto, sino cierta lógica de la identidad fundada en la pura abstracción. No existe el reconocimiento de la diferencia, de aquello que es distinto al uno. Desde el punto de vista histórico de su formación doctrinal, la conexión entre la idea de igualdad y la noción misma de derechos humanos aparece con toda claridad, es decir, su gestación doctrinal como concepto se inicia hasta que empieza a abrirse paso la idea de la igual dignidad de todos los seres humanos.⁹⁴ Pero, esta igualdad o dignidad se funda en el lenguaje abstracto y no funciona frente a la diversidad de mundos de vida.

Para el paradigma de la modernidad, que ha encapsulado la idea de derechos humanos, los mundos de vida no occidentales son considerados arcaicos, pre-modernos, instalados aún en un estado de naturaleza ahistórico, atrasados en la línea del progreso; mundos de la vida que tienen que ser civilizados y conducidos hacia el progreso. Para el discurso ilustrado, el no-yo no es un tú, no reconoce la alteridad, es un proyecto solipsista, el otro nunca es un «tú eres» si previamente no se ha desarraigado del horizonte de sentido que construye en su mundo de vida, si antes no se ha descarnado de su contextualidad histórica alienando su *ser-otro-distinto*. Como afirma Fidel Tubino, “la Modernidad no dialoga, monologa. En nombre de la Razón niega la otredad”.⁹⁵ Los principios de la revolución francesa defendían que todos los ‘hombres’ y todos los pueblos eran uno solo, que todos los ‘hombres’ son iguales, y por tanto no pueden admitirse referencias a las diferencias, ni de pueblos ni de individuos, dado que admitir estas atentaría contra la igualdad y resquebrajaría la idea de un estado unitario –estado nación– y, en tal sentido, se suprimieron las diferencias culturales para dar cabida a un Derecho homogéneo con vocación de universalidad.⁹⁶

Este *universalismo monológico del individuo abstracto* es el que ha modelado el pensar derechos humanos, tanto a nivel de su fundamentación como a nivel de su conceptualización. Ambas cuestiones, como problemas fundamentales del pensar, han quedado condicionadas al modelo metafísico de la filosofía moderna occidental. Sobre la base de esta se da respuesta a la

⁹⁴ “Esta concepción personalista del hombre de inspiración cristiana es decisiva para una adecuada fundamentación de los derechos humanos y de su universalidad”, Fernández Ruiz-Gálvez, M. E. *Op.cit.*, pp. 57-88.

⁹⁵ *Op.cit.*, p. 82.

⁹⁶ Trazegnies Granda, F. *Posmodernidad y pluralismo jurídico*. Revista de Derecho IURIS DICTIO, Lima-Perú, Vol. 3, N°5, 2002, pp.28-35.

pregunta por el fundamento de derechos humanos. Un modelo que busca lo intemporal y la uniformidad, debido a que asume (al igual que la ontología griega) una separación entre *ser* y *tiempo*, pero subordinándose el *tiempo* al *ser* (constitutivamente no-histórico); esto trae como consecuencia que las preguntas y las respuestas sobre la moral, la libertad, se plantearan al modo de la racionalidad del saber científico de los fenómenos naturales o de la idealidad geométrica matemática; esto último debido a que el “ser se subordina a la racionalidad de la no contradicción, de la identidad”.⁹⁷ Esa filosofía moderna que considera “la noción de que Uno es bueno; Varios (diversidad) es malo, ya que la verdad es una y solo el error es múltiple, mucho más antigua y está profundamente arraigada en la tradición platónica”.⁹⁸

La ilustración occidental tiene una visión monista que defiende la existencia de valores objetivos verdaderos y universales. Sobre estas ideas, a decir de Isaiah Berlin, se ha construido la falacia racionalista de la tradición occidental de una supuesta naturaleza humana que puede llegar a ser conocida por los expertos, que tener esa naturaleza específica significa intentar alcanzar ciertas metas determinadas (impuestas por Dios o por la naturaleza), que son las que nos hacen humanos y que, finalmente, esas metas, junto con sus intereses y valores correspondientes, forman un todo armonioso.⁹⁹ Pero no es solo una cuestión de falacias sino del substrato sobre el cual reposa toda la construcción de la filosofía moderna que configuró y constituyó el paradigma de derechos humanos. Una filosofía que direccionó la razón hacia la cosificación con la separación entre el sujeto y la exterioridad, la conciencia y su objeto, abriendo el camino para el triunfo del individualismo con su falaz individuo abstracto y su irracional universalismo monológico. La consagración de todo esto se consiguió con la positivación las categorías jurídico-morales en las declaraciones de derechos que produjeron las revoluciones del siglo XVIII y, además, la Declaración de 1948; y, por supuesto, con el ascenso del Estado moderno.

1.3. Positivación de derechos humanos

1.3.1. Consagración de un modo de vida relacional

Todo el despliegue teórico que la doctrina racional del derecho natural construyó en torno a derechos humanos, no se quedó en simples especulaciones, sino que logró plasmarse, a través de

⁹⁷ Arias Sandi, M. *La universalidad de la hermenéutica ¿pretensión o rasgo fundamental?*, Editorial Fontamara, México, 2010, p. 44.

⁹⁸ También hace referencia a la falacia jónica que parte del supuesto de que solo hay una respuesta verdadera, “el conflicto y la tragedia no se considerarían algo intrínseco a la vida humana sino solo el producto de los errores de los hombres”, Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*, Editorial Península, Barcelona, 1992, p. 208.

⁹⁹ *Idem.*

revoluciones, en diversas declaraciones de derechos que tenían como núcleo al individuo, más aún, de un modo de relacionarse en el mundo. En este sentido, tanto al iusnaturalismo en sus múltiples vertientes desarrolladas entre los siglos XVII-XVIII como las declaraciones revolucionarias de derechos contribuyeron con la destrucción del sistema de vida medieval a favor de la vida individualista. La modernidad europea fue la época de los derechos individuales, “así como la modernidad es la época del sujeto, así también los derechos humanos han hecho el mundo a imagen y semejanza del individuo”.¹⁰⁰ El proceso de individuación, el despliegue del yo-subjetividad como vórtice de derechos, la cosificación del otro y del entorno, la universalidad abstracta formal –con el abandono de la felicidad a cambio de una libertad abstracta que otorgaba supuesta certeza y seguridad en las relaciones sociales– y la racionalidad monológica, lograron impregnarse a través de relaciones estructurales que se configuraron social, política y económicamente en el mundo occidental europeo.

Cada uno de los postulados emancipatorios de las revoluciones hechos abstracción a través de dogmas teóricos de la escuela racional del derecho natural e ideologizados por el individualismo, que solo defendía cierta libertad económica como dimensión esencial del ser humano, influenciaron fuertemente en la Declaración francesa de derechos de 1789 y en los varios documentos norteamericanos como la Declaración de Virginia de 1776, la Declaración de Independencia de 1776 y la Carta de los Derechos (*Bill of Rights*) de 1791. Las declaraciones de derechos estaban pertrechadas de un carácter formal-abstracto, positivaron derechos derivados de una supuesta naturaleza humana validándolos universalistamente para todo hombre en general. Estas declaraciones se forjaron haciendo abstracción de exigencias y necesidades de individuos concretos, de condiciones socio-históricas y de reivindicaciones específicas, y aceptado como único componente válido el modo relacional individualista. El iusnaturalismo, para el que “resulta evidente que el carácter sagrado, inalienable e imprescriptible de los derechos se deriva de su estrecha vinculación con la ley natural, que los coloca de una vez en el plano de lo absoluto e imperecedero”¹⁰¹, fue la teoría sobre la que se apoyó el fenómeno de positivación de derechos en las declaraciones-constitucionalización y en las codificaciones. Con esto, se terminó por consolidar una única visión o concepción del mundo que vendrá a ser el criterio con el que se juzgará la vida

¹⁰⁰ Douzinas, C. *El fin de los derechos humanos*, trad. Ricardo Sanín Restrepo, Omar Guardiola-Rivera, Omar Alonso Medina, Legis Editores-Universidad de Antioquia, Colombia, 2008, p. 103.

¹⁰¹ Papacchini, A. *Op.cit.*, pp. 138-200.

—el modo de realizarse— de cada ser humano y de cada sociedad o mundo de vida. Una visión que venía a corresponder con los ideales de vida burgués y que se buscaba universalizar como lo bueno para todos. A este respecto se puede afirmar que:

Los derechos humanos reflejan esa filosofía [visión burguesa de la vida y del mundo] que expresa en el lenguaje de los hombres de las letras burguesas los principios de la burguesía del siglo XVIII. Los derechos humanos consagrados en la Declaración de los Derechos del Hombre en Francia en 1789 tienen una pretensión universal, lo mismo que los contenidos, años antes, en la Declaración de Independencia norteamericana. Ambos documentos expresan los valores y principios de la burguesía; sin embargo, se expresan con pretensión universal: ambas declaraciones de los derechos humanos se refieren a los derechos del hombre, de la humanidad, no de los franceses o de los norteamericanos.¹⁰²

El 4 de julio de julio de 1776, con la Declaración de la Independencia norteamericana, se proclama la separación de las trece colonias de la Corona inglesa. El texto de la Declaración de Independencia estuvo inspirado, en gran medida, por un lado, en las ideas filosóficas y morales del racionalismo, especialmente en las tesis revolucionarias de los pensadores franceses y el modelo iusnaturalista, y, por otro, en la tradición liberal británica, especialmente en el pensamiento de John Locke, quien incluso habría sido parte en la redacción de un texto constitucional de 1669 para Carolina del Norte. Con esto no se quiere decirse que las ideas racionalistas hayan sido más que suficientes para sustentar y legitimar los derechos que se propugnaban en las luchas independentistas o las revoluciones. Para que estas ideas se impregnaran de realidad o positividad

¹⁰² “Las raíces ideológicas y el soporte socioeconómico de la codificación y de las Constituciones son ciertamente comunes, a saber, la filosofía jurídico-política de la Ilustración y de la etapa ascendente y dominante de la clase burguesa. Si las Constituciones representan la organización del Estado liberal-burgués de Derecho, los Códigos pretendieron contener el resto de la organización jurídica de la sociedad burguesa”, Fuentes López, C. *Op.cit.*, p. 218. A este respecto, habría que tener en cuenta el cambio que acontece en el ámbito de la justificación de los derechos en las colonias norteamericanas, “Los colonos [ingleses] habían conservado sus libertades y derechos del otro lado del Océano, como ciudadanos ingleses de nacimiento. En una serie de Cartas otorgadas por los reyes ingleses, se había afirmado expresamente, que los colonos, y sus descendientes, gozarían de todos los derechos que corresponden a los ingleses en la madre patria. Antes ya de la Declaración de Derechos inglesa, la mayoría de las colonias votaron leyes en las cuales se resumían las antiguas libertades inglesas. Esos derechos experimentaron una profunda transformación en la segunda mitad del siglo XVIII. Los derechos y libertades heredados, así como la organización autónoma otorgada a los colonos en las Cartas por los reyes de Inglaterra, y por los gobernadores de las colonias, se modificaron profundamente, hasta el punto de no ser ya considerados como emanados de los hombres, sino de Dios y de la Naturaleza”, Jellinek, G. *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, trad. Adolfo Posada, UNAM, México, 2000, p. 130.

en las diversas declaraciones y los posteriores códigos tuvieron que estar insufladas por las fuerzas de la vida histórica.

En este sentido van las palabras de Georg Jellinek al afirmar que, incluso asumiéndose toda la influencia de las teorías del derecho natural, no puede deducirse sólo de ellas la idea de una Declaración de derechos, “era menester que concurrieran otras fuerzas para desenvolver los gérmenes legislativos existentes. Y estas fuerzas no podían ser otras que las fuerzas de la vida histórica”.¹⁰³ De igual manera, González Vicén asevera que “los filósofos no hicieron la revolución, ni siquiera enseñaron el camino del triunfo, pero precipitaron los acontecimientos al encauzar hábilmente el descontento y el malestar, dando expresión a un vago sentimentalismo, quitando la fe en la santidad de la causa que defendían los defensores del régimen tradicional, y despertando en los enemigos de éste la esperanza y el entusiasmo”.¹⁰⁴ Los filósofos tan solo expresaron ideas sobre posibles soluciones. Lo positivado en las declaraciones de derechos no dependía de que los legisladores o constituyentes siguieran o no fielmente o mantuvieran coherencia con laguna propuesta teórica, sino que el factor decisivo se hallaba en las relaciones de fuerza desplegadas en el espacio sociopolítico dentro del cual la burguesía llevaba la batuta. Fueron los intereses de esta clase social los que primaron, y modelaron las instituciones según las ideas que armonizaran con sus intereses.

La Constitución de Virginia realizada en 1776 que contiene, su vez, la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia, antecedente de la Declaración de independencia de las Trece Colonias y modelo para las el resto declaraciones entre las que se cuenta la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, afirma que «todos los seres humanos son por su naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes», el goce de la vida y de la libertad, con los medios para adquirir y poseer la propiedad y de buscar y obtener la felicidad y seguridad. Solo con esto texto se muestra que fue receptora de la influencia de la teoría racional del derecho natural o, dicho de manera general, de las ideas jurídico-políticas de los siglos XVII y XVIII insertadas en el horizonte teórico lockeano. Las categorías jurídico-morales de

¹⁰³ *Op.cit.*, p. 128. Aunque a este respecto, no se comparte la afirmación de Jellinek en el texto respuesta a la crítica que le hace Boutmy, “importa muy poco, para quien se ocupa con la organización jurídica y sus consecuencias, saber cuáles fueron, en cuanto al fondo mismo de la idea de libertad, las teorías americanas de los siglos XVII y XVIII y las de los filósofos franceses. El derecho reviste un carácter harto formal, harto «exteriorizado», para que esas especulaciones filosóficas puedan encarnar en una forma jurídica”, (p. 156).

¹⁰⁴ González Vicén, F. *La teoría de la revolución. Sistema e historia*, CSIC-Plaza Valdes, Madrid- México, 2010, p. 119.

universalidad, derechos inherentes, igualmente libres, el supuesto metafísico-naturalista de naturaleza, conjuntamente con la consagración de la propiedad y la seguridad. Igualmente, la Declaración de la independencia del 4 de julio de 1776, va en el mismo sentido de positivizar ideas iusnaturalistas como la de universalidad junto con la de los derechos inalienables o inherentes y abstractos, con clara recurrencia al dogma de la ley natural (las leyes de la naturaleza otorgan derechos). Se señala como verdades evidentes «que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad».

Por su parte, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de Francia, aprobada por la Asamblea Nacional los días 20 al 26 de agosto de 1789, ni en lo teórico ni en lo normativo-positivado se aleja de lo plasmado en Norteamérica con la Declaración de Independencia y las declaraciones constitucionales. Que la génesis de la dimensión jurídico-normativa de los ‘derechos del hombre’ se encontraba en los textos constitucionales de la colonias fue puesto en evidencia gracias a los análisis realizados por Georg Jellinek¹⁰⁵; hizo la aclaración de que en el texto de la Declaración de Independencia únicamente se formuló el Principio de Soberanía y el derecho a cambiar la forma de gobierno y que los otros derechos quedan implícitos en la enumeración de las violaciones de derechos. La otra dimensión, la teórica filosófica, es bastante aceptado que en la base o fundamento de las sendas declaraciones se halla, ahí como fondo subyacente, la doctrina del derecho natural en su versión racional moderna; muy a pesar de la bastante distancia que, a juicio de Jellinek¹⁰⁶, hay entre las ideas filosóficas y la legislación de derechos.

Se puede reducir a dos postulados las fuentes de las que se nutrió esta Declaración francesa; el antropocentrismo, es decir, la exaltación del hombre o, mejor dicho, del individuo abstracto, lo único sustantivo y esencial; y el racionalismo que abordaba la comprensión del mundo moral decantándose por una reducción a sus categorías formales. Libertad abstracta, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión, fueron absorbidos por el individualismo moderno. Habla de «derechos

¹⁰⁵ “Las nuevas Constituciones de los Estados particulares americanos eran entonces muy conocidas en Francia. En 1778 había aparecido en Suiza una traducción francesa dedicada a Franklin. Otra traducción, debida a la iniciativa del mismo Benjamín Franklin, se publicó en 1783”; luego, más adelante, afirma “la exigencia de toda una lista de derechos fundamentales especializados, dirigidos a una determinada conducta, derechos que el Estado debía reconocer expresamente, no se halla en parte alguna antes de la Revolución americana”, *Op.cit.*, pp. 91 y 128.

¹⁰⁶ “Los franceses, pues, bajo el influjo de América, han erigido, en reglas de derecho, los principios de libertad, y lo han hecho para toda Europa. Sin América, sin las Constituciones de sus diferentes Estados, quizá tendríamos una filosofía de la libertad, jamás una legislación tal de la libertad”, *Ibidem*, p. 146.

inalienables, sagrados y naturales del hombre», que «el fin de toda asociación política es preservar los derechos naturales e inalienables del hombre» y que estos derechos connaturales al hombre son «la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». En línea a esto, se consagra cierta relación en términos de libertad negativa entre el individuo –no interferencia a su espacio de interacción– que demanda el reconocimiento de ciertos derechos inherentes que les corresponde por naturaleza y el Estado que tiene la correspondiente obligación de proteger tales derechos. Señalan el espacio de interacción intersubjetiva individualista sobre el cual se le niega soberanía alguna al Estado. Se trata de fijar límites precisos al poder del Estado. El individuo goza de derechos dentro del Estado y, a su vez, contra este mismo; derechos que no se originan en ese Estado. Se funda una relación individuo-Estado como una de las características fundamentales de las declaraciones del siglo XVIII. Tal como afirma Angelo Papacchini, a pesar de que hablar de «Estado de derecho» en esta época podría resultar anacrónico, se entiende que para los autores de la Declaración les resulta claro que “no podrían existir auténticos derechos por fuera del imperio de la ley y de un poder estatal creado para garantizar su ejercicio. Incluso la función prioritaria del Estado es precisamente la de garantizar los derechos naturales originarios inherentes”.¹⁰⁷

Se ha consagrado una única forma en la que el individuo configura su convivencia, ese espacio de libertad que el Estado debe garantizar. Lo que se ha dado es la identificación del Estado con los intereses de la ideología dominante –además, claro está, del etnocentrismo occidental dominante– que no es otra cosa que la configuración del Estado-nación de la modernidad. Una libertad modelada en el sentido burgués moderno ilustrado, que se esencializa en la individualidad sin relación con el otro y sin vínculo con el entorno, a menos que consista en el provecho de particularísimos intereses. No importa el riesgo de la instrumentalización u objetualización de ese otro con quien se relaciona o de la cosificación de la naturaleza; ni el Estado ni la sociedad puede interferir porque ese es el espacio autónomo del individuo. El Estado es algo extraño o, mejor dicho, un artificial al cual se tiene irremediabilmente que recurrir. Lo colectivo está falsamente representado en el Estado, no existe una realización concreta de ser con los otros, como ser político, social y moral, dentro de ese ente artificial. No es posible, se invalida cualquier otra relación de vida que pudiera darse entre el ser humano y el ente colectivo que organiza o vehiculiza el interés común. Queda formado el dogma de enfrentamiento entre el ser humano-individuo y el ente Estado

¹⁰⁷ *Op.cit.*, pp. 138-200.

que detenta el poder coactivo para organizar la comunidad política. Este dogma otorgó el sentido a la postura positivista del Derecho.

Cuando se coloca al Estado como protagonista en la lucha contra el privilegio –e instrumento de mayor garantía de derechos y libertades–, no queda otro camino que su autoridad para fundamentar derechos humanos. Esto significa que solo mediante ley se puede establecer límites a los derechos y libertades de los individuos, concediéndosele a estos un amplio espacio abierto para actuar libremente, en comparación al sistema normativo feudal de la época predecesora. Lo, en cierto sentido, paradójico de la escuela del derecho natural en su versión moderna fue que abrió paso al positivismo o legalismo y la figura estadocéntrica de derechos. La positivación de los derechos naturales produjo el ascenso del Estado a través de la legislación; lo que generó, como consecuencia, el positivismo –parte de este son las codificaciones tanto en el derecho público como en el privado–, para el cual todo derecho válido es el creado por la voluntad del Estado. “El poder de la voluntad libre para tallar el mundo de acuerdo con sus preferencias fue opacado por la ilimitada competencia del Estado para esculpir a los individuos de acuerdo con los dictados de la *raison d’Etat* y la conveniencia política”.¹⁰⁸

La pregunta sería, para quiénes o para cuál ideología era conveniente la positivación o institucionalización de derechos humanos, es decir, si serían, esos dictados de la razón de Estado, realmente dictados por un Estado neutral. Bien podría coincidirse, hasta cierto punto, con la apreciación de G. Jellinek de que existe una distancia entre las ideas filosóficas subyacentes y las normas jurídicas o derechos; pero, con la absoluta primacía del Derecho estatal, se originó “un alejamiento más radical del principio moral y del derecho natural, los cuales se consideraban como abstracciones metafísicas y mitos”.¹⁰⁹ Con esto, llegó el ocaso de los derechos naturales, lo positivado los absorbió y petrificó. Pero, a favor de quién o de qué se profundizó esa distancia entre teoría y derechos positivados, los derechos naturales por las leyes. Entonces, viene a cuento plantear, qué sucede cuando dentro de este supuesto espacio abierto para el ejercicio libre de derechos– que las leyes defienden– no es tan libre ni tan abierto en vista de que para disfrutarlo se requiere asumir el dogma de la realización del modo de vida moderno-burgués-individualista. Es decir, que si se intenta ejercer derechos de modo distinto –porque mi mundo de vida lo dispone así– no podré, ya que el único modo de vida válido es el individualista. En consecuencia, ese mundo

¹⁰⁸ Douzinas, C. *Op.cit.*, p. 133.

¹⁰⁹ *Idem.*

de vida que posibilita un modo distinto de realizar derechos no podrá ser aceptado; la ley que está habilitada para reconocer derechos y libertades, en esta situación planteada, no solo limitará, sino que anulará y no serán reconocidos estos modos distintos de derechos –legitimados y validados por esos otros mundos de la vida–. Y, si luego, el Estado ha asumido el control hegemónico en la administración de los derechos, los criterios de ese control serán los cánones de la ideología individualista. Estas consideraciones están fuera del esquema planteado por el sentido individualista universal de derechos humanos.

El artículo cuarto de la Declaración francesa señala que “la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudica a otro; así, el ejercicio de los derechos naturales de cada hombre tiene como límites solo los que garantizan a los demás miembros de la sociedad el goce de los mismos derechos. Estos límites solo pueden ser determinados por la ley”. Este texto se garantiza la auto coordinación entre las libertades externas de individuos autónomos en la que no tiene injerencia válida el Estado, es decir, para que pudiera realizarse la libertad individual “la sociedad debía separarse del Estado y convertirse en un terreno moralmente neutral en el cual tuvieran lugar la libre actividad privada, el comercio e intercambio autónomos y las transacciones económicas libres”.¹¹⁰ Sin embargo, se presenta esta coordinación de no perjuicio al otro cuando el límite tiene como único criterio el goce de los mismos derechos; y esto solo puede suceder cuando los que ejercen esos derechos son individuos que pertenecen a un mismo mundo de la vida en donde los modos de relacionarse con los otros y con la naturaleza se halla ya determinados por anticipado. Dicho en otros términos, son seres humanos que interactúan con base a unas precomprensiones o unos preconceptos pertenecientes a un mismo horizonte de sentido que les sirve para construir su propia concepción del mundo y de la vida. En este caso, la subyacente precomprensión es el individualismo y, asimismo, la razón monológica formal abstracta que lo implica. En este sentido, dentro de este artículo cuarto –y en general en las declaraciones del siglo XVIII– lo decisivo es que dichos límites sólo pueden tener la razón justificante de garantizar el goce de las mismas libertades y derechos de otros individuos (concretos y abstractos), la ley no podrá hacerlo por motivos distintos como el bien común, la utilidad social colectiva o justicia social.¹¹¹ Más aún, no solo se habla de un límite para el desarrollo del espacio social de libertad individualista, sino de un

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 112.

¹¹¹ Fioravanti, M. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, trad. Manuel Martínez Neira, Editorial Trotta, 2007, p. 41.

límite para validar y legitimar aquel modo de vida que vendría a ser el indicado. En este sentido, señala Carlos Antonio Wolkmer que

el modelo de Estado-nación que tuvo vigencia en aquel periodo [de las revoluciones burguesas] era el liberal, cuyo mayor precepto era la intervención mínima en la economía capitalista y en las relaciones sociales determinadas por el mercado. En efecto, si por un lado los derechos humanos se presentaban como un núcleo que no podía ser alcanzado o interferido por el Leviatán (motivo por el cual son considerados como derechos negativos), por otro, esos derechos ahora positivados, llevan consigo un ideario individualista, abstracto y universalista. Además, mientras los derechos del hombre individual y egoísta se desarrollaron con el corazón de una cultura alimentada por el énfasis a la propiedad privada, la libertad individual y la seguridad, el Estado terminó por ser insuficiente, culminando en crisis económicas y en la falta de legitimación social.¹¹²

1.3.2. Piso cosmovisional de derechos: exclusividad

Resulta evidente que las declaraciones del siglo XVIII se fundamentaban en las ideas de individuo-abstracto y en la razón monológica formal-universal, para imponer un modo de vida relacional. Esta última forjada con base a la razón formal como elemento constitutivo fundamental; incluso a pesar de que mantengan cierto naturalismo en sus teorizaciones que posteriormente Kant procedió a subsanar. Solo a través de esa razón se podía extraer desde una supuesta naturaleza humana los derechos de individuos abstractos. Unos derechos que por su constitución eminentemente formal podían ser extendidos a todos los seres humanos; unos derechos no atados al contexto socio-cultural en el que vivía el ser humano con los otros en y con la naturaleza. Unos derechos que eran producto de un planteamiento que no tenía en cuenta la diversidad de mundos de vida. Era la proclama de la filosofía subjetivista del iluminismo que colocaba al sujeto abstracto como centro de la construcción del mundo. Como menciona H. C. F. Mansilla, “los ideales de la ilustración y el racionalismo afirmaron radicalmente la autonomía individual, liberando a cada persona de adscripciones heterogéneas, definitivas, atávicas e irracionales, colocando al individuo y a sus

¹¹² *Teoría crítica de derechos desde América Latina*, trad. Alejandro Rosillo Martínez, Editorial Akal, México, 2017, p. 155.

derechos innatos por encima del Estado, la tradición y los colectivos de todo tipo”.¹¹³ Esto era fácilmente conseguible, para la época moderna de las declaraciones, puesto que al hacerlo se pensaba como supuesto ya de suyo conocido sin el más mínimo resquicio de duda lo que era ser individuo o ser humano, hombre blanco propietario.

La vocación universalista de las declaraciones del siglo XVIII tan racionalmente sustentada, con todo su andamiaje conceptual, con sus humanistas categorías morales, con todo y su tradición iusnaturalista se mostraba, cuando se consideraba a ese «todos los hombres» o ese «por naturaleza», como excluyente. La individualidad ya se encontraba racialmente definida, a pesar de afirmarse que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, la esclavitud persistió y no se abolió inmediatamente; “en lugar del «man» figura en los Estados esclavistas el *freeman* [...]. Los derechos solamente declarados se atribuyen originariamente a todos los inhabitants, y, en los Estados esclavistas, a todos los blancos”.¹¹⁴ Habría que revisar como en Francia la misma Asamblea Nacional que había proclamado los derechos en 1789, solo dos años después, en 1790 decidió no extender, universalizar, la Declaración a las colonias de ultramar –y luego se afirma que la razón constitutiva de los derechos era formal universal que no considera el contextos socio-histórico, nada de esto, esa razón universal formal al modo iusnaturalista moderno es concreta–. Véase ahora el caso de lo sucedido en Norteamérica con la Constitución de Carolina del Norte, en la que colaboró el filósofo inglés John Locke, con la positivación del sufragio censitario (que implicaba que sólo los propietarios tienen derecho a voto) y se consagraba, no ya solo la propiedad privada de tierras o cosas, sino sobre esclavos negros (cosa que no es de asombrarse si se pasa lectura por los textos de principales teóricos como Aristóteles o Santo Tomas de Aquino).

Asímismo, léase la definición específica que, en 1798, a pocos años de la Declaración, ofrecía la *Enciclopedia Británica* de una parte de la humanidad, de su *ethos* y su lugar en el mundo. “Vicios de los más notorios parecen ser característicos de esta raza desafortunada: vagancia, traición, venganza, crueldad, imprudencia, hurto, mentira, profanación, libertinaje, indecencia, inmoderación, de ellos se dice que han acabado con los principios del derecho natural [...] Son ajenos a todo sentimiento de comparación y constituyen un terrible ejemplo de la corrupción del

¹¹³ *El sentido común crítico ante el debate entre universalismo y particularismo*, en Estudios 95, vol. VIII, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), 2010, pp. 99-128.

¹¹⁴ Jellinek, G. *Op.cit.*, p. 134. James, C.L.R. *Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la revolución de Haití*, trad. Ramón García, FCE, México, 2003. Aimé, C. *Toussaint Louverture. La revolución francesa y el problema colonial*, Instituto del Libro, La Habana, 1967. Buck-Morss, S. *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. Juan Manuel Espinosa, FCE, México, 2013.

hombre dejado a su suerte”.¹¹⁵ Una sentencia, no menos reprochable, emite el filósofo alemán Immanuel Kant, asumiendo –sin objeción de por medio– una diferencia del género humano entre negros y blancos –y parafraseando a David Hume–, niega cualidades o virtudes a los negros de África, afirma que por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial, que no se ha encontrado uno solo que haya desempeñado un papel importante en el arte, en la ciencia o en alguna otra valiosa cualidad, mientras que cosa contraria sucedería entre los blancos que con frecuencia, aun a pesar de pertenecer a los estratos más bajos, se levantan y por sus dotes superiores adquieren una reputación favorable en el mundo. La cuestión no termina en esta descripción, sino que luego de calificar a sus religiones de fetichistas, la define como “una especie de idolatría que cae hasta lo más profundo de la ridiculez posible en la naturaleza humana”.¹¹⁶

Ahora bien, caso similar acontecía con la otra parte de la humanidad que debería estar incluida en esa humanidad universal, en ese todos los seres humanos: las mujeres.¹¹⁷ La ideología patriarcal, que reinaba en la sociedad de la época, se sostenía en una tradición que se remontaba a la época griega y que se sostenía en una especie de pseudobiología (el semen como fuente esencial para la producción de vida) y en la religión (las mujeres como origen de todo pecado). Esta dominación de los hombres sobre las mujeres impuso una distribución de roles. Un defensor de esta repartición de roles fue el filósofo de la Ilustración, fuente teórica de la revolución francesa y de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Jean Jacques Rousseau. Para él, en la división natural de roles, que se remontaría a un estadio primitivo, la mujer cuida del hogar y de la descendencia y el hombre procura la subsistencia de la familia; la determinación de los comportamientos correctos y la subordinación a la que las mujeres están obligadas vienen dadas por naturaleza. Las mujeres han ser o estar para los hombres, la mujer está hecha especialmente para agradar al hombre, limitar sus cuidados al hogar y a la familia. Agradar a los hombres, tal es la manera de vivir que la naturaleza y la razón prescriben. Por la misma ley de la naturaleza, las mujeres, tanto por lo que se refiere a ellas como a sus hijos, están a merced del juicio de los hombres; no les basta con ser bellas, es preciso que agraden; no les basta con ser prudentes, es

¹¹⁵ Citado por De Lora, P. *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 47.

¹¹⁶ *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y sublime*, trad. Dulce María Granja Castro, UNAM, México, 2004, p. 59.

¹¹⁷ Brunet, G. *Una visión del universalismo ético y del concepto de derechos humanos. De la ilustración a los estudios de género*. Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral, Año XII, N° 22-23, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 2002, pp.261-279. Cfr. Duzinas, C. *Op.cit.*, p. 116.

preciso que sean tenidas por tales su honor no está solamente en su conducta sino en su reputación.¹¹⁸ La cuestión no es distinta para Immanuel Kant, para quien lo propio de la inteligencia de la mujer son los sentimientos delicados, las discusiones profundas sobre mecánica, los conocimientos abstractos y el aprendizaje del griego se encuentran fuera del alcance de su inteligencia; afirma que no deberá aprender más que lo necesario para captar el chiste en las sátiras que se mofan de las sutilezas superficiales de los hombres.¹¹⁹

Y no es que estos filósofos hayan participado directamente en la positivación de los derechos de las múltiples declaraciones, pero expresan al detalle el pensar de la época, aquella cosmovisión que fue suelo nutricio de los derechos. “El prejuicio, alimentado por un consciente o inconsciente determinismo biológico, se convierte durante la Ilustración en una actitud paternalista, condescendiente hacia las mujeres, cuya traducción más inmediata es que son relegadas a una condición de «minoría de edad» y a permanecer en una suerte de esclavitud doméstica y personal”.¹²⁰ Al igual que con el racismo, lo que aquí se niega y oculta no solo es a grandes grupos humanos, sino que también se oculta y niega otra forma de racionalidad, otros mundos de la vida. La mentada *universalidad monológica* y el *individuo abstracto* adquiere concreitud en el hombre blanco propietario; este hombre era el que representaba la razón y moral, la naturaleza humana, que se consagraba en las declaraciones. Este hombre era la medida del mundo, “el individuo político entonces debía ser tanto universal como masculino; lo cual significaba que la mujer no era un individuo, no solo porque ella no era idéntica al prototipo humano sino porque era el otro que confirmaba la (masculina) individualidad del individuo”.¹²¹ En palabras de Mary Astell, la hipocresía de una época en la que, al mismo tiempo que se predicaba la limitación del poder de los monarcas, se seguía admitiendo el poder sin límites de los maridos sobre sus mujeres. La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana en 1791 por Olympe de Gouge viene a ser una muestra suficiente para evidenciar el hecho de que el universalismo pregonado por la revolución francesa había sido insuficientemente.¹²²

¹¹⁸ *Emilio o de la educación*, trad. Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1990, p. 485ss.

¹¹⁹ *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y sublime*, p. 31.

¹²⁰ De Lora, P. *Op.cit.*, p.66.

¹²¹ Douzinas, C. *Op.cit.*, p. 119.

¹²² Sánchez Muñoz, C. *Genealogía de la vindicación*, en Beltran, E. y Maqueira (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 17-72. Cfr. Puleo V. y Alicia. H. (ed.) *La ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Madrid, 1993. Astell, M. *Escritos feministas*, trad. Luisa Pascual Garrido, MAIA Ediciones, Madrid, 2013. Wollstonecraft, M. *Vindicación de los derechos de la mujer*, trad. Marta Lois González, Ediciones Istmo, Madrid, 2005. Gazes Menache, D. *Obras feministas de François Poulain de la Barre (1647-1723)*, UNAM, México, 2007.

Todas estos clasismos muestran lo reducido y exclusivo que era ese «círculo de la moralidad» fundado por las declaraciones del XVIII, esa “comunidad formada por los seres humanos que mutuamente se reconocen como iguales”.¹²³ Esa racionalidad de la identidad ocultadora del otro, que asimila dentro de sí solo aquello que participa de esa identidad. Sin embargo, se cometería un error si solo se ve una exclusión que se solucionaría con incluir a los seres humanos marginados. Se trata de un problema se halla en el individuo-abstracto y la razón universal monológica utilizados para pensar esos derechos. Ahora bien, el problema no solamente es el conjunto de derechos reconocidos en sendas declaraciones, sino que se ubica en la matriz que los sostiene. Las dimensiones de la vida, la dignidad, la libertad, la igualdad se encuentran constituidos en su sentido pleno por el individualismo. Esto quiere decir que cualquier transformación o transvaloración propuesta, tendrá que darse en estas bases, en los fundamentos y no solamente en lo normativo. Sin embargo, este último no es un camino deleznable puesto que viene a ser una forma de contribuir en la lucha para lograr la emancipación del individuo y de los pueblos.

1.3.3. Un contenido discursivo inamovible

La comprensión de los derechos humanos en tanto y en cuanto derechos naturales llega a su fin con los genocidios de la segunda guerra mundial. Tras esto, se abrió camino la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948, con la que se comprende de modo contemporáneo el paradigma de derechos humanos en estricto sentido. Pero el cambio más que sustancial o de contenido, fue nominal; continuó arrastrando sus males congénitos del *universalismo abstracto* y el *individualismo*, manifestados en el patriarcalismo y el (neo) colonialismo; a esto se agregó la impugnación que provino desde la interculturalidad –o la multiculturalidad en su primera etapa teórica–, de la que se hablará más adelante en su versión declarativa de convenios o tratados y en el segundo capítulo en su versión teórica.

El cambio más que todo fue nominal, debido a que la nueva Declaración, dejando de lado ese proceso consensual de internacionalización, se mantuvo ligada en lo teórico e ideológico a las declaraciones del siglo XVIII, siguió muy de cerca los preceptos normativos de la Declaración francesa, en el contenido y en la forma, “los padres de la Declaración de las Naciones Unidas de 1948 siguieron el modelo establecido en la Declaración francesa de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, sin embargo sustituyeron el expresión «hombre» por uno más ambiguo

¹²³ De Lora. P. *Op.cit.*, p. 47.

«humanos»”.¹²⁴ Se hallan, pues, resabios iusnaturalistas imposibles de abandonar, persiste la misma creencia en derechos y valores humanos universales abstrayéndose los diferentes contextos histórico-culturales. Para esta nueva Declaración los múltiples rasgos del ser humano se nutren de una categoría que lo absorbe todo o, mejor dicho, en la que se concentra todo su ser, la dignidad abstracta. A tal grado comparten la misma tradición teórica iusnaturalista que, en palabras de Truyol y Serra, se puede hablar del eterno retorno del derecho natural; y esto muy a pesar de que esta declaración universal, a diferencia de sus modelos predecesoras, no mencione en absoluto a Dios o a la naturaleza humana como fuente originaria o fundamento de los derechos, sino que, en su lugar, haya colocado a esa dignidad del mismo ser humano. Y, para poner fin a las referencias, por lo menos en este punto, el que las declaraciones de derechos humanos, en su despliegue histórico, mantengan este enraizamiento en la tradición iusnaturalista le da sustento suficiente a Antonio Enrique Pérez Luño¹²⁵ para afirmar que la única ruta posible para fundamentar derechos humanos vendría a ser la iusnaturalista.

Pero, dejando de lado esa consideración, léase el texto y en sus considerandos se leerá el reconocimiento abstracto de una dignidad intrínseca, «derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana», de un respeto universal de los derechos y libertades del hombre y, finalmente, se afirma que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». No se requiere realizar un análisis muy prolijo y profundo, sino que con una lectura comparativa se aprecia que en estos considerandos se apela a la abstracta universalidad ya asumida en las declaraciones del siglo XVIII y, de igual manera, al individuo abstracto. En este mismo sentido de petrificación de los parámetros teórico normativos de las diversas declaraciones de derechos. Afirma David Sánchez Rubio que esa universalidad abstracta al haber surgido “en un contexto histórico determinado –el tránsito a la modernidad y dentro del desarrollo del capitalismo–, los esquemas teóricos y prácticos elaborados en ese momento y cimentados sobre el parámetro del estado-nación, se aplican y se mantienen con el transcurso del tiempo pese a que hayan cambiado las circunstancias y nuevos problemas hayan aparecido”.¹²⁶

El gran inconveniente de este paradigma de derechos humanos –su universalismo, su individualismo y su racionalismo– se halla contenido en su carga ideología de occidentalizar el

¹²⁴ Douzinas, C. *Op.cit.*, p. 104. Cfr. Rodríguez Moreno, A. *Op.cit.*, p. 66. Papacchini, A. *Op.cit.*, pp. 138-200.

¹²⁵ *La fundamentación de los derechos humanos*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), n° 35, septiembre-octubre, España, 1983, pp. 7-71.

¹²⁶ *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí-México, 2007, pp. 78-79.

mundo, la pretensión de instaurar en el mundo cierto modo de vida que tiene como centro exclusivo al individuo. Se instaura un proceso civilizatorio, a todas luces ilegítimo, bajo los cánones éticos y racionales que ha producido la reflexión histórica moral realizada en el modo de vida occidental. De esta manera, encorsetando el paradigma de derechos humanos bajo esos cánones, se produce el ocultamiento de los múltiples mundos de vida a través de la colonización y dominación. Los derechos humanos, sobre estos moldes, ya no emancipan, sino que enajenan, se presentan como una imposición que impide que se constituyan otras relaciones con los otros en/con la naturaleza que configuran otros mundos de vida.

El universalismo de derechos humanos se presenta como una impostura que otorga poder civilizador a la ideología (racionalidad) individualista del mundo. Sin embargo, al igual que el argumento de la misión evangelizadora aplicada durante la conquista, también ha fracasado esa misión civilizatoria a través de los derechos humanos y la democracia al modo eurocéntrico.¹²⁷ Se ha intentado (y logrado) homogeneizar una cultura y su moral, ocasionado la insubordinación política e ideológica de resistencia. Con el ánimo de pretender frenar estos fenómenos, en el plano internacional se ha insistido en la universalidad de los derechos humanos, pero al mismo tiempo se ha intentado alcanzar la inclusión asimilatoria—más que reconocimiento— de ‘otras’ tradiciones culturales.

En el ámbito de las declaraciones internacionales sobre derechos humanos, se intentó abrir un nuevo horizonte jurídico-normativo en la consagración de derechos a través de la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos proclamada en 1981. Si bien es cierto que no detenta el calificativo de universal al restringir su declaratoria a los pueblos del África, sin embargo, abre espacio a nuevas dimensiones de ciertos derechos que deberían ser humanos y universales. Esta declaración, conocida como la Carta de Banjul, con el agregado «de los pueblos» buscaba, en cierto modo, impugnar la idea eurocéntrica de concentrar una declaración de derechos en el individuo y, a la vez, reconocer los derechos comúnmente conocidos como de tercera generación o derechos de solidaridad como el derecho a un *medio ambiente* sano y el derecho a la *paz*. Esto no quiere decir que esta declaración haya hecho tabula rasa de lo ya reconocido en las declaraciones eurocéntricas; podría decirse que tal vez esto sea casi imposible, por la enorme tradición a la que se encuentra

¹²⁷ Wallerstein, I. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Trad. Josefina Anaya, Siglo XXI, México, 2007, p. 27 y 42.

enraizada esta idea de derechos humanos, tal como ya se ha revisado en el apartado primero de este capítulo.

Esta Carta de Banjul, en lo que se refiere a los derechos de los pueblos, se puede interpretar que el derecho a la identidad o el derecho a la diferencia ya no solo le corresponde al sujeto o individuo creado por la lógica del individualismo ilustrado de la modernidad europea, sino que, en su artículo dieciocho, se consagra que a una comunidad se le reconozca el derecho a una identidad que demanda la autodeterminación como un derecho «incuestionable e inalienable de los pueblos», lo que quiere decir que los pueblos «decidirán libremente su estatus político y procurarán su desarrollo económico y social según la política que ellos mismos hayan escogido». En este sentido, su artículo diecinueve prescribe que «nada justificará la dominación de un pueblo por otro», y, en consecuencia, su artículo veinte estipula que «los pueblos colonizados u oprimidos tendrán derecho a liberarse de las ataduras de la dominación recurriendo a cualquier medio reconocido por la comunidad internacional». Con estos derechos, se busca erradicar toda forma de colonialismo y neocolonialismo. Esto es llevar derechos humanos a otros escenarios y a otra comprensión como cuando en su preámbulo se afirma que «los derechos civiles y políticos no pueden ser disociados de los derechos económicos, sociales y culturales en su concepción y en su universalidad, y de que la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales constituye una garantía del disfrute de los derechos civiles y políticos». Es decir, cobra importancia comprender los derechos humanos en la complejidad de lo humano.

Pero este horizonte iniciado por la Carta de Banjul no ha sido seguido con la intensidad o radicalidad que requiere la realidad mundial. No se ha insistido, a nivel de consenso internacional, por este horizonte de consagración de derechos de nuevo cuño distintos a los creados por la tradición eurocéntrica; muy por el contrario, se persistió en la reafirmación de la universalidad al modo de las declaraciones tradicionales de occidente. En este sentido, la conferencia mundial de las Naciones Unidas sobre Derechos Humanos llevada a cabo en Viena en 1993, significó la insistencia en el carácter universal de los derechos humanos y, además, se hizo una referencia a los derechos de tercera generación, pero ya sin la trascendencia requerida. No pudo superar la proclamación contenida en la Carta de Banjul y termina envuelta en la literalidad de la universalidad y tan solo reconoce la necesidad de respetar el valor y la diversidad de las culturas e identidades. Tal como dice Rubio Carracedo, fue con la Convención de Viena que se “pone todo el énfasis en resaltar la universalidad de los derechos humanos, con solo algunas concesiones

puntuales y secundarias a la diferencialidad [...] se desperdició una buena oportunidad para avanzar en la dirección correcta”¹²⁸ de reconocer o incidir en la consagración del derecho a la identidad cultural de los pueblos.

La misma tendencia universalista a la hora de positivizar derechos humanos en documentos de alcance internacional fue continuada por la proclamación de Teherán de 1968 que reafirma la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos, “la declaración universal de los Derechos Humanos enuncia una concepción común a todos los pueblos de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana y la declara obligatoria para toda la comunidad internacional”.¹²⁹

Esta revisión somera de las declaraciones de derechos humanos posteriores a la de 1948, permite afirmar que en el de derechos humanos se refleja el conflicto entre conservar un universalismo abstracto individualista en desfavor de abrirse a la diversidad cultural (o de mundos de la vida) de particulares concretos. La confrontación se da entre un modo de vida moral, un modo de relacionarse, a la manera occidental y los otros múltiples modos morales de vida existentes en el mundo que aún perviven a pesar de la norme expansión de la cultura occidental impulsada por la globalización (del capital y la ideología del consumo) que se abrió camino a través de la colonización y el evidente uso de la violencia (que se legitimó mediante el derecho a la intervención). Así las cosas, lo que se busca no es un universalismo global que convoque a todas las sociedades del mundo en torno a una verdad común del bien. Este apetito por la unidad, por una supuesta universalidad de base, en tanto punto de partida, viene a ser, finalmente, una enunciación monocultural tal como lo es ese universalismo europeo, “un conjunto de doctrinas y perspectivas éticas que se desprenden de un contexto europeo y aspiran a ser- o ser presentadas como- valores universales globales, lo que muchos de sus defensores llaman derecho natural”.¹³⁰ Lo que haría falta, para pensar derechos humanos desde la diversidad, sería trasvasar los hegemónicos límites impuestos por el formalismo ahistórico de los derechos humanos, ir más allá de bien y del mal impuesto por la ideología europea de los derechos humanos. Esto, con el fin de crear un ética universal global o, en términos de I. Wallerstein, un universalismo universal.¹³¹

¹²⁸ Rubio Carracedo, J. *Globalización y diferencialidad en los derechos humanos*, en EPISTEME NS, vol. 22, n° 2, 2002, pp.57-83.

¹²⁹ Roca, M. J. *Diversidad cultural y universalidad de los derechos: Retos para la fundamentación de los derechos*, en Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional, n°. 9, Madrid, 2005, pp.357-377.

¹³⁰ Wallerstein, I. *Op. Cit.*, p. 45.

¹³¹ *Ibidem*, p.101.

La cuestión es saber a partir de cuáles perspectivas de la realidad se puede construir dicho universalismo universal, de perspectivas y de realidades, que permitan marcar cierta distancia de ese puro formalismo eurocéntrico que se ha direccionado a “justificar y legitimar un determinado modo de producción y, además, de concretas y específicas relaciones sociales capitalistas. [Un formalismo que] se encarga de dar conformidad normativa al orden socioeconómico instituido” y que, además, “camufla y no tiene en cuenta la irracionalidad de las premisas sobre las que se sostiene, las propias del mercado, a las cuales quiere delimitar desde su lógica y su coherencia”.¹³² Un universalismo de derechos humanos que en su universalización fijó de forma permanente “particulares órdenes de relaciones de producción y acceso de bienes para la producción y reproducción de la vida”, que ostentaban como centro nutricional fundamental las “relaciones capitalistas de producción y las leyes del libre mercado”.¹³³

Sin embargo, la idea no consiste en imposibilitar cualquier otra forma de discurso universal de derechos humanos, la idea no es negar que se pueda construir discursos que se distancien del *universalismo monológico* y de la consagración del *individuo abstracto*; sino de buscar la manera de construir una universalidad abierta al complemento de otras concepciones que expresen la materialidad de la vida, en donde sea el “sujeto vivo, intersubjetivo y práxico”¹³⁴ quien desplace al individuo abstracto del universalismo. Para lograr esto se puede asumir pensar derechos humanos desde otras narrativas de vida que presenten otro rostro de la situación en la que se encuentran los seres humanos y sus respectivos mundos de la vida. Aquellas narraciones que muestren otros modos en los que se realiza la convivencia sobre distintos paradigmas de vida y que se contraponen al individualismo insertado en el discurso hegemónico de derechos humanos. Es decir, una construcción universal de derechos humanos que escape a la ideología del individualismo del pensamiento eurocéntrico.

Ya se ha visto que la versión teórica de la escuela racional moderna del derecho natural de unos derechos inherentes o inmanentes al ser humano, la de los derechos naturales, resulta insuficiente y necesita ser destruida para reconstruir el discurso universal de derechos humanos desde la diversidad y de la dimensión histórico-contextual. Las libertades no pueden quedar refugiadas a la pura abstracción inicial, habría que redimensionar a este comprendiéndolos como

¹³² Sánchez Ribio, D. *Op.cit.*, p. 80.

¹³³ Rosillo Martínez, A. *La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert*, pp. 13-38.

¹³⁴ *Idem.*

un producto cultural resultado del proceso histórico, habría que colocar el paradigma de derechos humanos en el escenario de la historia y de la cultura en un contexto de luchas por el reconocimiento. Ahora bien, esto de ser histórico-contextuales no significa que se les tenga que dar contenido en tanto mero acto de interpretación o adecuación a la realidad. La cuestión va mucho más allá, si lo que se pretende es hablar de la universalidad de derechos humanos. Ese punto de inicio –de inherencia o inmanencia– necesita deconstruirse para abrir el discurso universal a nuevas comprensiones que le otorguen los diversos mundos de la vida.

CAPÍTULO SEGUNDO

DIVERSIDAD DE MUNDOS DE LA VIDA E INTERCULTURALIDAD

2.1. Diversidad de mundos de la vida

2.1.1. Constitución de los mundos de la vida

Cuando se habla de mundos de la vida no se busca rechazar de plano el discurso de derechos humanos para encerrarse en cierta diversidad cultural a partir de la cual se proclame un relativismo normativo como postura filosófica. Aun a pesar de que asumiendo esta postura teórica se haría frente a la afirmación del discurso de derechos humanos que se vale de una razón monológica-universal y un individuo-abstracto, y además de presentarse como un camino para evidenciar que una afirmación de derechos humanos, realizada en tal sentido, se coloca como una imposición a la diversidad de mundos de la vida y, con ello, la negación de la pluralidad de racionalidades. Sin embargo, encerrarse en este tipo de relativismo daría como consecuencia que el paradigma de derechos humanos no se sostuviese ni como válido ni como legítimo, y evidentemente se descartaría como paradigma para la convivencia.

La pregunta sería si, necesariamente, un discurso de derechos humanos y la diversidad de mundo de la vida (diversidad cultural), se presentan como irreconciliables. Acaso no se presentaría la posibilidad de ir más allá de una incompatibilidad insalvable entre la diversidad de mundos y el paradigma de derechos humanos. Cómo pensar esto de derechos humanos sin caer ni en la vacía formalidad de la razón monológica ni en la hermética particularidad concreta de cada mundo de la vida. Preguntado de otra manera, se podrá (re)construir un discurso de derechos humanos desde *lo diverso* sin caer ni en la lógica de extender-imponer un particular modo de la vida (cosmovisión-cultura) ni recurrir a la razón monológica universal. En respuesta a esta pregunta, tendría que enfocarse en la posibilidad de superar esa distancia práctico-teórica entre el paradigma de derechos humanos y la diversidad de mundos de la vida a través de comprender esto de la diversidad de mundos de la vida que involucra, a la vez, racionalidades propias (aunque no puras), sumergiéndose en el innegable contacto que acontece entre los diversos mundos de la vida (interculturalidad).

Con la diversidad de mundos de la vida, en referencia al ámbito de derechos humanos, se alude a que a esta diversidad le corresponde una abierta pluralidad sustantiva de *lo bueno y lo justo* constituida y condicionada por multiplicidad de racionalidades. Esto conduce a que se considere el fenómeno moral en su plenitud y su unidad, tal como se despliega en cada mundo de la vida, y no posicionarse dentro de un discurso moderno moral afiliado a la teoría de la ética kantiana que

segmenta el fenómeno moral entre, por un lado, normas puramente formales que dan cabida a categorías morales abstractas de libertad, autonomía, igualdad o dignidad (lo justo) y, por otro lado, los particularísimos proyectos de vida feliz (lo bueno), es decir, entre lo deontológico y lo teleológico. Asumir esta perspectiva kantiana conlleva a ocultar la cuestión de que cuando el paradigma de derechos humanos afecta a la diversidad de mundos de la vida esta afectación recae sobre el fenómeno moral en su plenitud (formal-sustantiva). Es decir, cuando la idea de derechos humanos se introduce en cada uno de los diversos mundos de la vida no solo modifica cierta formalidad abstracta que captura parcial e inofensivamente la vivencia del fenómeno moral tal como se da en cada uno de esos mundos de vida, sino que además modifica, transforma y rompe la plenitud del fenómeno moral. No solo afecta el fenómeno moral, sino que transmuta toda la dinámica experiencial de sus relaciones intersubjetivas. Parafraseando a J. Habermas¹³⁵, la racionalización individualista moderno burguesa, imbricada en el discurso de derechos humanos, aparece ante todo como una reestructuración del mundo de la vida, como un proceso que opera sobre la comunicación cotidiana a través de la diferenciación de sistemas de saber, afectando así tanto a las formas de reproducción cultural como a las formas de interacción social y de socialización, es decir, a la producción y reproducción de la vida material.

Ahora bien, qué es esto de los mundos de la vida que se ven afectados por el discurso moderno de derechos humanos. Se requiere saber qué son estos mundos de la vida para evidenciar la transmutación a la que se ven sometidos. Hablar de mundo de la vida es hablar de aquello que nutre el espacio social configurado a través del despliegue de la dinámica intersubjetiva y la relación con el entorno (divino y natural) que esta misma intersubjetividad incorpora como esencialmente fundante de dicho espacio. Al decir espacios sociales no se hace referencia a recipientes inertes en los que se despliega el entendimiento intersubjetivo ni tampoco se hace referencia a simples espacios geográficos, sino a la reproducción y reflejo material de cierto modo de vida que viene a constituirse en un contexto de orientación inmanente a la intersubjetividad. Mundo de la vida sería, entonces, el trasfondo vital de experiencias y vivencias prereflexivas (asumidas, dadas y aceptadas como ciertas) a partir del cual se otorga sentido a todo cuanto acontece en el espacio social. Es la capa profunda de certezas, realidades y evidencias con las cuales todo el mundo está de acuerdo y que no son ‘fácilmente’ sometidas a cuestionamiento

¹³⁵ *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Editorial Trotta, Madrid, 2010, p. 391.

alguno, y que se explicita a través de parámetros dentro de los cuales se establecen las relaciones intersubjetivas y con el entorno, ya sea que se lo considere como meramente natural o divino.

Los parámetros que externalizan el suelo firme del mundo de la vida se consolidan dentro de lo que se denomina cultura. Debido a esto cuando se habla de lo diverso social, o diversidad de sociedades, se hace referencia inmediata a la diversidad cultural. Aquí se presentaría un problema en caso se considere que la diversidad de mundos de la vida reposa en una comprensión de que la diversidad cultural está referida solo a costumbres, tradiciones y ritos asumidos como simples dimensiones artificiales de la vida.¹³⁶ Con esta interpretación se estaría haciendo a un lado el hecho de que a cada mundo de la vida le corresponde un horizonte de sentido o concepción del mundo al que se encuentran adheridos sus tradiciones, costumbres, valores, lenguaje, mitos, ritos, memoria, es decir, una narrativa sociohistórica expresiva de su respectivo modo de vida impregnado a su propia racionalidad. En este sentido, cultura es un “conjunto de los modos de ser propios de una sociedad o de una población dada [compuesta] de una gran variedad de elementos, enormemente heterogéneos, [...] la lengua, la religión, [...] los recursos técnicos o las formas específicas de organización social”.¹³⁷ Con la categoría cultura se trata de representar el ‘modo de ser propio’ enraizado a un mundo de la vida y que se va modelando según se produzca la dinámica tanto de esos elementos configuradores internos de cada mundo de la vida como por factores externos emanados de la globalidad en la que se hallan inscritos la totalidad de los diversos mundos de la vida.

Considerar a la cultura como un modo de ser propio calza con su sentido etimológico griego de *ethos* como hábito, costumbre, morada, refugio:

El *ethos* de las personas es como la guarida de los animales. Es aquel lugar donde nos sentimos bien, protegidos, acogidos. [...] es lo propio a diferencia de lo ajeno, lo familiar a diferencia de lo extraño. [...]. Es el mundo de nuestros afectos primarios, de

¹³⁶ Cuando es tomada en este sentido se incurre en error de la asimilación de la población indígena a la ideología dominante que advierte María Guadalupe Millán Dena, “la EBB [educación bilingüe-bilateral] recurre a la lengua materna como puente hacia el español. En lo que a la enseñanza de la cultura de los alumnos se refiere, sólo se retoman algunos elementos de la cultura material como alimentos, fiestas, danzas, pero no se profundiza en la cosmovisión ni en el aspecto epistemológico de los niños indígenas”, *La interculturalidad en la educación: ¿propuesta posible o utópica?*, en Nieto Sotelo, E. y Millán Dena, M. G. *Educación, interculturalidad y derechos humanos. Los retos del siglo XXI*. Editorial Dríada, México D. F., 2006, p. 57.

¹³⁷ Velazco, J. C. *El multiculturalismo, ¿Una nueva ideología? Alcance y límites de la lucha por las identidades culturales*, en José Alsina y María Calés (ed.) *Hacia una ideología para el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2000, pp. 150, n. 11

nuestros referentes existenciales básicos: es nuestro hábitat. Necesitamos construir nuestra morada ética para saber a dónde ir y para qué ir. [...]. La construcción de una morada es una tarea compleja porque las fronteras culturales son porosas, imprecisas, flexibles, cambiables. En los contactos culturales las identidades se reformulan, se hacen plurales, heterogéneas.¹³⁸

Esto quiere decir que la cultura –en tanto materialización de la vida a través del despliegue de la intersubjetividad y la relación con el mundo/naturaleza– está esencialmente referida a una morada que, en este caso, vendría a ser el mundo de la vida, la cultura no se constituye como pura artificialidad prescindible puesto que se halla impregnada al mundo de la vida. Cuando una se corroe trae como consecuencia la corrupción de la otra, claro que esta desintegración inicia con lo cultural puesto que es la exteriorización del mundo de la vida.

El sentido de cultura no podría quedar limitado a la creación y realización de valores, normas y bienes materiales por el ser humano, sino se remite dicha creación y realización a ese horizonte de sentido o fondo vital que es el mundo de la vida. Debido a esto, se puede coincidir con Bolívar Echeverría cuando afirma que al hablar de cultura se debe tener en cuenta a una realidad que va más allá de considerar la vida social como un conjunto de funciones dentro de las cuales estaría la función específicamente cultural, es decir, “una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan”.¹³⁹ No es que haya una separación de trascendencia entre el mundo de la vida y la cultura, no se trata de un fondo ideal metafísico y una concretización, “la cultura es una dimensión de la vida humana; por ello la acompaña en todos los momentos y todos los modos de su realización; no sólo en los de su existencia extraordinaria, en los que ella es absolutamente manifiesta, sino también en los de su existencia cotidiana, en los que ella se hace presente siguiéndola por los recodos de su complejidad”.¹⁴⁰

¹³⁸ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 290-291.

¹³⁹ Echeverría, B. *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010, p. 39.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 167. Incluso se podría coincidir con Jürgen Habermas cuando considera que el *mundo de la vida* es algo así como un *horizonte* dentro del cual se actúa comunicativamente u horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven «ya siempre» o el *lugar trascendental* en que hablante y oyente se salen al encuentro. *Op.cit.*, pp. 596, 604.

La cultura, en tanto modo de ser propio de cada sociedad, encarna pautas de pensamiento (racionalidades) y de conducta (modos de vida) que les permite vivir y organizarse según los repertorios de normas sustentadas y legitimadas en sus propios conjuntos de valores morales. En este sentido, podemos decir que cultura hace referencia a ese particular espacio social en el que, a través de sus tradiciones, costumbres, lenguajes, ritos, mitos y organización socio-política legitiman y validan normas o valores morales. Cada mundo de la vida a partir de la creación de valores morales propios y enraizados a su cosmovisión –sentido del mundo y de la vida– construyen sus respectivos criterios de justicia y de vida buena para regular y juzgar su convivencia interna.

Ahora bien, cuando se habla de mundo de la vida no se habla de un único o el mundo de la vida. Lo que problematiza el discurso moderno occidental de derechos humanos no es la idea del mundo de la vida. El problema es que cuando se va más allá (o más acá) de la racionalidad formal monológica universalista se cae en cuenta de que lo que origina la legitimidad y validez del discurso de derechos humanos es precisamente el hecho de que se encuentra avalado en un mundo de la vida (occidental) estructurado histórico contextualmente de acuerdo a una dinámica intersubjetiva o modo de vida relacional (socio-económico-político) individualista. No se tiene en cuenta la diversidad de mundos de la vida o si se lo hace no será más que para la aplicación de normas previamente establecidas. Esto es lo que no se refleja en el discurso occidental hegemónico de derechos humanos. Cuando coloca el pensar en la práctica de la producción de derechos avalados por otros modos de vida relacional, lo que objeta el discurso hegemónico de derechos humanos es la evidencia de lo diverso.

La pregunta es cómo interviene el discurso individualista occidental de derechos humanos en el hacerse de la identidad del espacio social (mundo de la vida) y su horizonte de sentido, qué ocasiona un discurso jurídico-moral sostenido por un individuo abstracto y una racionalidad formal al *introducirse* en las estructuras del mundo de la vida. La respuesta es que rompe con la intersubjetividad y con su proceso de entendimiento, lo fractura. Ocasiona esto debido a que traslada no solo normas jurídico-morales consideradas derechos fundamentales, sino que lleva consigo toda la racionalidad y el modo de vida que los sustenta. Se hace referencia a esa racionalidad moderna de la que se habló en el capítulo primero, y que ostenta un carácter autoritario erigiéndose como el único camino válido para configurar cualquier espacio social. El carácter monológico del discurso racional moderno significa que hay un *yo* que expresa la única voz (razón)

posible para pensar lo humano, lo natural-mundo y lo divino. Se autoinstaura como la única racionalidad posible y, como tal, se impone sobre cualquier otro espacio social que alberga su respectivo mundo de la vida y su propia racionalidad. El efecto inevitable es la violencia jurídico-moral que instaura relaciones asimétricas y, por supuesto, también acarrea un proceso de alienación identitaria en esos diversos mundos de la vida.

2.1.2. Otro mundo de la vida

Cuando se objeta que el discurso de derechos humanos, con su individuo-razón fundante, rompe con otras racionalidades se atiende el hecho de que a los diversos mundos de la vida les corresponde su propia racionalidad. Que las distintas sabidurías no se encuentran desconectadas de sus respectivos lugares que las crean o producen. Estas racionalidades o sabidurías que surgen y obedecen a las diversas realidades socio-históricas de cada mundo de la vida configuran el fenómeno moral como una complejidad de forma y sustancia. En este sentido, un *ethos* cargado de valores morales y normas se construye y despliega de manera distinta en el espacio social de las comunidades indígenas. Sus valores y normas morales se encuentran arraigados en relaciones intersubjetivas estructuradas en torno a tres vinculaciones: ser en-con el mundo-naturaleza, ser junto-con los otros y ser con lo divino. El *ethos* de los valores y normas morales se forja o configura con base a estas tres vinculaciones inescindibles. Desde la pertenencia a este mundo de la vida, *ethos* y/o cultura, se constituyen derechos teniendo como fundamento cierta racionalidad y modo de vida inmanente a esas vinculaciones.

La misma ser con-en el mundo, marca diferencia con el discurso moderno individualista de derechos humanos que consagra el adueñamiento o apropiación de la tierra como propiedad privada explicitándose, de esta manera, su fundamento en la racionalidad cartesiano-moderna de sujeto-objeto, *res cogitans-res extensa*. Esta distinción de la vinculación con el mundo (naturaleza) expresa como la diversidad irrumpe en desfavor de la perspectiva hegemónica occidental de derechos humanos. En el mundo indígena la vinculación con la naturaleza no se reduce a la propiedad individual, no es posible hacer la segmentación entre ser humano y tierra-naturaleza, ni uno ni otra se puede cosificar, la tierra no es una *res extensa* sino un habitat de interacción, no hay una relación de apropiación, “la tierra no se hipoteca ni se vende, pues quedarse sin tierra es quedarse sin sentido, sin ubicación existencial. La tierra no es externa al *ethos*, es su esencia

misma”.¹⁴¹ La naturaleza no es concebida como la despensa de recursos naturales o medios de vida pasibles de ser explotables, sino que “es el territorio en el que transcurre la vida y la historia. Es el ethos y el habitat. Nadie puede ser dueño de su *ethos*, de su habitat o de sus dioses. Para la mentalidad indígena, la tierra es por definición un bien inapropiable individualmente”.¹⁴² En este sentido, “en la concepción indígena de los derechos humanos, el derecho a la vida es indesligable del derecho a la tierra [...] los pueblos indígenas colocan siempre el derecho a la tierra como el derecho fundamental en torno al cual se articulan los otros derechos”.¹⁴³

La relación holística-empática-afectiva que los pueblos indígenas establecen con el mundo naturaleza es completamente distinta a cualquier tipo de objetualización moderno occidental. El territorio lo conforma la tierra en la que habitan, pero junto con los árboles, las plantas y los animales, así como los espíritus protectores (*ser con lo divino*). Los animales, las rocas y las plantas con parte de su familia. Su relación con la naturaleza es de hermandad y de cuidado, “desde las cosmovisiones indígenas el derecho a la identidad cultural está estrechamente ligado al derecho al territorio y a la lengua, la revalorización de la identidad étnica implica la defensa de los territorios ancestrales y de la educación bilingüe intercultural”.¹⁴⁴ Afirma Santiago Manuim, líder pacifista awajún:

Para nosotros todo está interrelacionado, nuestra vida depende de ellos y sus espíritus también nos protegen a nosotros. El indígena existe por su territorio, el día que se le quite su territorio lo estarás destinando a un suicidio muy grande, porque el indígena va a ser extranjero en su propio territorio. Van a ser mendigos dentro de su territorio, a eso los está destinando el gobierno. Para nosotros el territorio es sagrado porque es más que la tierra, más que aquello que se cultiva; aquí están los espíritus nuestros, nuestra religiosidad [...]. La selva, el bosque, el aire, los cerros, son nuestros hermanos, no podemos dañarlos porque dependemos de los ríos, de las quebradas, de los árboles, de las plantas. Hay una interrelación de dependencia y eso el occidental no lo entiende. Para el occidental el territorio, el bosque, es mercado. Tanto cuanto yo gane mucho mejor porque puedo explotar. Entonces yo le quito espacio a la gente que vive sin

¹⁴¹ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 86.

¹⁴² *Ibidem*, p. 108.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 186.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 264.

comprender la idiosincrasia de su vida, así yo la estoy eliminando. El territorio es sagrado por la convivencia que el pueblo tiene con su bosque, con sus cerros, ahí está nuestra religión. La Biblia nuestra está escrita ahí.¹⁴⁵

El ámbito de lo humano no está separado del ámbito de lo natural, y por tanto no se establece una relación de sometimiento de uno sobre el otro. Para el pensamiento indígena el ser humano es ontológicamente inseparable de la naturaleza, ambos constituyen parte de una unidad fundamental. Esto quiere decir que no hay una relación racional cosificante ni utilitaria-instrumental tal como lo hace la racionalidad occidental; la naturaleza no es puesta (ni ontológica ni gnoseológicamente) como un objeto frente a un sujeto. Con base a este pensamiento, no se hace imposible que la naturaleza sea considerada sujeto de derechos, lo que significa que los animales, los cerros y las plantas no son considerados como simples medios, sino dignos por sí mismos, y por esa razón titulares de derechos.¹⁴⁶ Tal como afirma Nina Pacari, la tierra “en el mundo de los pueblos indígenas no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero: hay una identidad de género, es mujer. Segundo, es lo más sagrado, es la generadora de la vida, sin ella caemos en la nada, simplemente somos la nada”.¹⁴⁷

Esta misma vinculación de ser *en-con* la naturaleza-mundo conlleva inescindiblemente la forma de vinculación intersubjetiva. La manera como acontece el encuentro entre los diferentes individuos, la relación que se da entre uno *con* otro, de cómo el ser humano se construye y resignifica *con* el *otro-nosotros*. Aquí se presenta la cuestión de la *identidad* (individual) como un proceso de *construcción sociocultural histórico-temporal*. Desde esta perspectiva, hablar de *identidad*, implica apartarse del camino teórico que la asocia a cierta entelequia o esencia (naturaleza humana) pasible de ser determinada e identificable racionalmente como algo permanente sin posibilidad de ser afectada, modificada o transformada por el tiempo-histórico-contextual en el que se despliega la vida intersubjetiva. Toda *identidad* en tanto social es eminentemente *relacional*, ese *yo* al que se asocia el problema de la *identidad* se construye en interacción con un *otro concreto* (otros *yo*) y con un *otro gaseoso* en tanto cuerpo social maleable. Toda esta relacionalidad acontece inmersa en un *contexto social abierto* a una constante construcción histórico-temporal. Pero esto no quiere decir que la *identidad* sea un sinsentido o que

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 301.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 134.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 135.

se diluya en esta relacionalidad, ni tampoco que quede completamente absorbida por el *otro-gaseoso-colectivo* al grado de nulificar la propia existencia del ser humano como individuo, y mucho menos quiere decir que se considere a la identidad como resguardada en una esencialidad del individuo-abstracto ahistórico y descontextualizado. La identidad “no es única ni inmutablemente singular: es relativa a los diferentes roles sociales y cambia en relación a las ‘realidades múltiples’ que le toca vivir (variando así en el espacio social e histórico-temporal)”.¹⁴⁸

En la cosmovisión comunitarista indígena el *yo* es una prolongación del *nosotros*:

En quechua, por ejemplo, hay dos «nosotros»: *ñuqayku* y *ñuqanchik*. El primero se refiere al «nosotros» que se afirma frente a los otros, que coloca a la diversidad afuera; es el «nosotros» excluyente de la alteridad. El segundo es el «nosotros» incluyente de la alteridad y, por lo mismo, de la diversidad. Por otro lado, «la primera persona del singular, *ñuqa*, tiene la misma raíz que la del plural» [...]. En realidad, la relación entre el *yo* y el *nosotros* es intrínseca. No se puede concebir uno sin el otro. Decir que no hay conciencia del *yo* sin conciencia del *nosotros* es decir que la identidad individual es una extensión de la identidad comunitaria.¹⁴⁹

La pertenencia al *nosotros* es constitutiva del *yo*, esto quiere decir que no existe ese dualismo perfectamente demarcado entre lo individual y lo social-colectivo. La pertenencia comunitaria es inescindible de la propia identidad, es así como “la lengua quechua distingue entre el *nosotros* excluyente (*ñuqayku*) del otro, es decir, el que significa *nosotros* frente a ustedes; y el *nosotros* incluyente del otro (*ñuqanchi*), es decir, el *nosotros* que los incluye a ustedes. Por eso la interculturalidad en el mundo andino se entiende como el tránsito del *ñuqayku* al *ñuqanchi*”.¹⁵⁰ De esta manera, la relación intersubjetiva está construida dentro de otros horizontes de sentido diferente al occidental, “en la concepción indígena de los derechos humanos, los derechos fundamentales son esencialmente derechos colectivos. Los derechos individuales no son percibidos como fundamentales”.¹⁵¹

¹⁴⁸ Parker, C. *Interculturalidad e integración en América Latina. Una problemática abierta*, en José Santos Herceg (comp.) *Integración e interculturalidad*, Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile (Colección Idea), Chile, 2007, pp. 53-91.

¹⁴⁹ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 248.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 134.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 193.

Considerando estas vinculaciones entrelazadas ellas mismas, naturaleza-mundo y los otros se explicita la constitución de la identidad del mundo de la vida indígena. Pero sería un error juzgar que este mundo de la vida se construye por sí mismo y para sí mismo, es decir, que se construye encerrado y herméticamente sin dinámica confrontacional tanto en lo interno como en lo externo a ese mundo de la vida. Resulta ser un error en la comprensión de lo que son estos espacios sociales (mundos de la vida) –con sus tradiciones y costumbres– cuando se afirma que serían algo así como un encorsetamiento inimpugnable al que estarían sometidas las personas. Un encorsetamiento heterónomo, arbitrario y desconocedor de la ‘autonomía del individuo’, es decir, premoderno. Se comete el error de esencializar lo cultural en tanto modo de ser propio que identifica a cada mundo de la vida. Se lo comprende como volcado hacia sí mismo, enraizado a cierta originalidad pura y hermética por parte de sus elementos estructurales que lo configuran. La *identidad* que su *modo de ser propio* le otorga se forjaría gracias a que permanece inmutable, distinguiéndose y distanciándose de las otras. En su cosmovisión actuarían elementos que serían únicos e irrepetibles, enraizados en una permanente persistencia en seguir siendo lo mismo. Pero, tal como dice Ramón Máiz “las culturas no son totalidades suturadas, fijas e inmutables [...] se ha abandonado el concepto deificado cultural del comunitarismo o del “esencialismo antiilustrado”, como una totalidad orgánica, esencialmente cristalizada en la historia, coherente en su interior y nítidamente diferenciada hacia el exterior”.¹⁵² Asimismo, siguiendo la afirmación de Josef Estermann, resulta necesario abandonar el enfoque esencialista y estático según el cual cada cultura particular se caracterizaría por una serie de elementos esenciales que no podrían cambiar en el tiempo¹⁵³, ya que, de lo contrario, se estaría realizando una interpretación insostenible de espacios sociales condenados a nunca transformar sus propios sentidos de *lo justo* y *lo bueno*, y no siendo posible la transformación histórica de sus *ethos*, lo cual evidentemente no sucede ya que “ninguna cultura humana es inmutable y estática, por más ancestral que fuera”.¹⁵⁴

Se agrava la malcomprensión si se asume que estas tradiciones y costumbres – y, en consecuencia, sus criterios de *lo justo* y de *lo bueno*– se encuentran fuera de los márgenes racionales y, en oposición a esta, sujetas a una irracionalidad que auspiciaría un imprescindible repetir relaciones sociales lo cual, a su vez, permitiría que con el tiempo, en aras de que no se

¹⁵² *Multiculturalismo y democracia*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, pp. 49-70.

¹⁵³ *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, Instituto Superior Ecuménico, Bolivia, 2010, p. 23

¹⁵⁴ *Idem*.

cambiaran las cosas, estas tradiciones y costumbres, se perennizaran presentándoseles como fundamentos necesarios y suficientes para elaborar criterios de *justicia* para el modo de vida. En esta misma línea, las personas se hallarían insertadas en ese modo de vida irracional, en una facticidad que difícilmente desearían cambiar y por tanto les resultaría ajena la idea de transformar sus situaciones de vida. A decir de esta perspectiva, las costumbres y las tradiciones –con sus criterios de justicia y buen vivir– se hallarían aprisionadas por algún modo de irracionalidad.

Sin embargo, al problematizar la diversidad de mundos de la vida se presenta el hecho de que a pesar que estas formas de vida o cosmovisiones vayan en sentido distinto y opuesto al modo de vida consagrado por el modelo de racionalidad de la cultura occidental hegemónica no conlleva a considerarlas como irracionales. A pesar de esto, tal como señala Jorge Viaña “vemos cómo las culturas «orientales e indígenas» que han construido otras teorías de la razón que no son las de la razón subjetiva de la macrocultura occidental, siempre tienden a ser sistemáticamente negadas y destruidas”¹⁵⁵ por esta misma racionalidad subjetiva-individualista-cosificante. La racionalidad que se despliega en las relaciones intersubjetivas comunitarias es distinta y opuesta a la que se realiza en la racionalidad de las relaciones intersubjetivas individualistas. La racionalidad implicada en la relación no objetualizante ni cosificante que muchas otras sociedades sostienen con la naturaleza, el mundo y su entorno dista mucho de la racionalidad embotada por la utilidad cosificante o mercantilizante de otras. La racionalidad que se forja debido a la relación abierta con la trascendencia de lo divino se muestra distinta a aquella racionalidad laica. No es la irracionalidad lo que prima en las sociedades distintas a las occidentales, sino otros modos de racionalidad que sostienen otras dinámicas sociales; y, en tal sentido, sus valores morales, sus criterios de lo justo y lo bueno se presentan como distintos.

Ahora bien, en tanto que cada mundo de la vida está volcado hacia los otros mundos de vida, es decir, inmersa en lo diverso, esa apertura o abrirse al otro hace que ese encuentro confrontacional sea difuso, de tal manera que no es uno a lado del otro como si fuesen dos entidades monolíticas dispuestas juntamente sino uno en tanto que con el otro. Afirma Claudia Zapata, en la historia reciente de las sociedades indígenas se ha visto que estas desbordan el concepto unívoco de indio e indígena, lo que la realidad denuncia es “una diversidad de sujetos indígenas, que habitan una

¹⁵⁵ Viaña, J. *Fundamentos para una interculturalidad crítica*, en Viaña, J., Tapia, L. y Walsh, K. *Construyendo interculturalidad crítica*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz-Bolivia, 2010, pp. 97-133.

pluralidad de espacios sociales y geográficos, por lo tanto, aquella imagen devenida en estereotipo que los circunscribe a la comunidad rural y al tipo de sociabilidad que se desarrolla en ella no alcanza a contener esa diversidad”.¹⁵⁶ En este sentido, esta misma autora, ha hecho hincapié en que tampoco resulta acertado incidir en el binarismo de lo indígena/no-indígena puesto que esta perspectiva resulta insuficiente para entender la trayectoria de las sociedades indígenas no permitiendo dar cuenta de los cambios, las rupturas y adaptaciones que dan muestra de su historicidad. Entonces, hay que entender *lo indígena* como una categoría relacional –y fundamentalmente política– que permite explicitar la relación de poder entre un sector hegemónico y otros subordinados donde la diferencia cultural es pasible de ser utilizada para justificar el predominio y condenar a la subordinación; “indio e indígena son categorías inestables, en permanente redefinición [...] entender a los indígenas y su trayectoria ‘en relación con’, en lugar de postular un afuera esencial y ahistórico”.¹⁵⁷

2.1.3. Apertura de los mundos de la vida

Ahora bien, lo que marca la diversidad de mundos de la vida (y su propio espacio social o cultura) es la construcción de identidad y diferencia que acontece de modo histórico entre los diversos mundos de la vida. La diversidad tanto dentro de cada uno de los mundos de la vida como la diversidad producida por la confrontación entre unos y otros mundos de vida. Dentro de estos dos ámbitos se forjan lo que es la historicidad de identidad y diferencia. Tanto en la intersubjetividad, interna a cada mundo de la vida, como en la interculturalidad, externa a los mundos de vida. El despliegue de la dinámica del entendimiento (convivencia) es un proceso por medio del cual se va constituyendo cierta identidad, un proceso de búsqueda de entendimiento (convivencia) que acontece histórico-temporalmente. Ni los mundos de la vida ni sus respectivas identidades se pueden entender como entidades cerradas, sino como entes abiertos hacia lo externo a ellos, como volcados al encuentro con los otros. No se las puede entender como petrificadas, negando que sean afectadas por el tiempo-histórico puesto en marcha por las dinámicas (de relaciones de poder) internas y externas en las que se ven involucradas.

Ni para dentro ni para fuera de estos mundos de la vida hay quietud. Hacia adentro, internamente (por factores íntimamente propios), se constituyen a través de un *proceso* en el que

¹⁵⁶ *Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea*, en José Santos Herceg (comp.), *Integración e interculturalidad*, Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile (Colección Idea), Chile, 2007, pp. 155-175.

¹⁵⁷ *Idem*.

se conforman subjetividades con sus narrativas histórico-contextuales propias que terminan condicionando el entendimiento intersubjetivo (convivencia). Hacia fuera, el mundo de la vida, en tanto adherido a un horizonte de sentido histórico-contextual, construye su *identidad* – que en parte deviene de esa construcción intersubjetiva interna– en *diferencia* con los otros mundos de la vida. Esta identidad-diferencia del mundo de la vida, forjada histórico-temporalmente, viene a ser proceso nunca concluido y, por tal, no se presenta como algo dado y cerrado a la transformación, sino un hacerse siempre inconcluso en el proceso perfectible de la vida (del entramado relacional en que se ve inmersa). El despliegue histórico de esa identidad socio-histórica, en lo interno y externo, se va construyendo en un hacerse y rehacerse a través de categorías estructurales de vida material que la articulan e hilvanan.

Afirma Fidel Tubino que las identidades colectivas “no son fijas ni «naturales»; no están determinadas ni por la «sangre», ni por el «lugar de nacimiento», ni por las propiedades intrínsecas de un grupo social. [...], sino procesos que se reinventan en interacción con otros procesos [...]; son entidades situacionales”.¹⁵⁸ Las identidades colectivas se construyen en una relación difusa con otras identidades colectivas, con lo externo a ellas, no es un *a priori* constituido como esencia que viene a determinar la dimensión social de la existencia. Todo lo contrario, la identidad se configura estando en un constante volcamiento hacia la diversidad de mundos de la vida. La identidad acontece en un encuentro confrontacional con los otros mundos de la vida constituyéndose como una realidad relacional; se forja como multiplicidad dinámica que aflora o se oculta en función de la situación social que padezca y la acción social que desempeñe, de acuerdo a las relaciones en las que se vea envuelta con los otros mundos de la vida.

Cada una de las culturas no existe de manera aislada e incomunicada, sino que se establece una relación de alteridad, se construye en una relación conflictiva con el otro. Si bien es cierto que la identidad viene a ser una definición de sí a través del conjunto de imágenes, mitos y narrativas que permiten un reconocimiento como tal frente al otro, también es cierto que esta se construye con base en la percepción de la diferencia y la oposición al otro.¹⁵⁹ La identidad, para lograr determinarse como tal, requiere de la confrontación con el otro. Los mundos de la vida identifican su modo de ser propio diferenciándose del otro distinto. Solo así se forja la identidad colectiva,

¹⁵⁸ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 265

¹⁵⁹ Touraine A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, trad. Ricardo Gonzales, FCE, México, 2000. Cfr. Isidro H. Cisneros *El debate multicultural y los derechos humanos*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, pp. 43-48.

representándose mediante un conjunto de narrativas, costumbres, tradiciones y mitos que le permiten reconocerse como tal frente a un referente exterior.

Las diversas identidades se constituyen a través de procesos sociales de construcción de nexos significativos histórico-contextuales, son constantes construcciones dinámicas abiertas acontecidas en múltiples encuentros confrontacionales que son posibles de ser expresados en términos dialógicos. Estas identidades enraizadas a los mundos de la vida no son entidades homogéneas y compactas que proclamen transparentes racionalidades monológicas de supuestas armonías inalterables de común entendimiento. Esto quiere decir que hacia adentro (intersubjetiva) y hacia afuera (intercultural) de los diversos mundos de la vida se construyen complejos procesos dinámicos de interacción atravesados por relaciones de poder y de fuerza en medio de la cual se inserta la lucha emancipatoria, “en sí mismas, ni las culturas, ni las sociedades son holísticas, sino que son sistemas de acción y significación polivocales, descentrados y fracturados, que abarcan varios niveles”.¹⁶⁰

Dentro de esta maraña intersubjetiva e intercultural, los individuos y grupos sociales inmersos en un proceso de construcción de identidad (diferencia) asumen una posición en la misma sociedad, luchan y negocian con los otros buscando transformar o romper –incorporando nuevos contenidos y sentidos [a]– ese *ethos* u horizonte de sentido y las estructuras sociales. En este sentido, tanto *lo justo* como *lo bueno* no estarían sometidos ni, por una parte, a una inmutable esencialidad prístina ni, por otra parte, a una sempiterna irracionalidad. La identidad cultural se forja a través de una *estructura significativa dinámica* autosostenida dentro de un contexto cambiante del que forman parte los diversos mundos de la vida; resulta que “en el marco de estos conjuntos de referencia dinámicos opera la interacción real y es en medio de dicha práctica que las posiciones y situaciones estructurales actualizan puntos de partida asimétricos (dominación, hegemonía) desde los cuales operan los sistemas dinámicos de identidad”.¹⁶¹ Se hace necesario considerar que la categoría *identidad cultural* arraigada a un mundo de vida no limita su sentido a un conjunto de signos, símbolos, prácticas y valores estáticos ni a un factor de autoidentificación que orienta y posibilita la interacción colectiva ni a un conjunto de activos materiales y simbólicos que constituyen y construyen grupos étnico-sociales; sino que “cada cultura es portadora de una determinada cosmovisión acerca del mundo y de la historia, y que dicha forma de comprensión del

¹⁶⁰ Benhabib, S. *Op.cit.*, p. 61.

¹⁶¹ Parker Cristián G. *Op.cit.*, pp. 53-91.

mundo puede ser una[sic] aporte valioso en la construcción de una civilización global que entiende que la riqueza cultural planetaria solo proviene del aporte de las creatividades de las culturas individuales, en su diversidad y sus aprehensiones profundas –a su manera y con su estilo– de los saberes y misterios de la vida y la historia en este planeta”.¹⁶²

Ahora bien, aparte del problema de la identidad-diferencia, se presenta una problemática sin la cual no se podría tener una comprensión crítica de los diversos mundos de la vida: dominación, hegemonía y civilización global. Esta cuestión podría quedar oculta si la contextualidad que involucra a la diversidad de mundos de vida se la enuncia acríticamente diciendo que los diversos mundos de la vida están inmersos en un contexto global en el que se propugna la tolerancia y respeto para cada uno de ellos o, mejor dicho, para las diversas costumbres o tradiciones. Pero el ocultamiento de esta problemática no queda en esto, sino que se procede a reducir estas tradiciones y costumbres a lo puramente externo contingente, a lo artificial, a algo que solo marca una diferencia prescindible; a esto es a lo que se reduce la diferencia entre los diversos mundos de vida. En esta perspectiva se afirma que aquello que es lo primordial, lo importante y fundamental no es diferente, y se procede a petrificar lo fundamentalmente esencial en *lo humano* –una abstracción ligada al individuo abstracto– identificándolo con una *racionalidad* –monológica universal–. De esta manera, lo diverso de los mundos de la vida queda reducido a lo folclórico turístico y festivo que en modo alguno objeta o impugna el modo de vida extendido y hegemónico. El conjunto de la diversidad o la totalidad de lo diverso ha sido encapsulado por la acción hegemónica de la macrocultura única de la modernidad mercantil globalizada. La esencialidad unitaria de *lo humano* ahistórico es el punto de inicio y arribo para pensar *lo diverso*, esto significa que este *lo humano* determina el ser y deber ser de cada uno de los mundos de la vida.

Toda esta complejidad conformante del mundo de la vida es lo que se ve afectada, resquebrajada, fracturada o transformada desde las estructuras externas hegemónicas. Si no se problematiza esta complejidad la consecuencia es que no se entienda en su plenitud la acción de ese contexto englobante en el que se construyen los diversos mundos de la vida. Como afirma Celia Amorós, “justamente, en virtud de la globalización de hecho, que nos hace vivir a todos en apretada vecindad e interacción los unos con los otros, nadie puede ya pretender, como dice Wellmer, ser inocente, inmune a la contrastación permanente de los valores de su universo cultural con los

¹⁶² *Idem.*

otros”.¹⁶³ La contextualidad tejida por la dinámica relacional entre los diversos mundos de la vida se constituye en una *totalidad englobante* que condiciona la construcción de la identidad de cada uno de estos. Los condicionamientos, que vienen a ser no otra cosa que los parámetros relacionales que afectan a la identidad tanto del propio mundo de la vida como de la individualidad, no son creados de la nada, no emanan natural o espontáneamente de alguna racionalidad monológica omnicomprendiva que coordina el despliegue del encuentro entre los mundos de la vida.

Incurrir en esto último sería cerrarse a la diversidad y desconocer el hecho de que dentro de esta *totalidad englobante* existe una cultura o mundo de la vida que extiende-impone su dominio sobre las demás culturas. Existe un mundo de la vida que dispone-impone el modo como se desarrolla la dinámica relacional del todo, avasallando otras estructuras relacionales –como las vinculaciones anteriormente descritas del mundo de la vida indígena– introduciéndose a través de la colonización de otros mundos de la vida. Precisamente el hecho de que las identidades [mundos de la vida] sean lo que son “únicamente a través de sus diferencias en una matriz de relaciones jerárquicas de poder que organiza la posición ocupada por cada una de ellas”¹⁶⁴, las arroja a una situación dentro de esas relaciones jerárquicas de poder estructurales. El *ethos-cultura* de las vinculaciones vitales de cada mundo de vida se halla afectado por otros sistemas que estructuran todo lo social en términos individualistas (derechos humanos, Estado, capital). Reglas sociales hegemónicas que provienen de los sistemas sociales globales.

La transformación que padecen los mundos de la vida no solo obedece a consideraciones internas (endógenas), sino que también se produce por afectaciones provenientes desde la exterioridad (exógeno). La transformación histórica de cada *ethos* comunitario también es propiciada por consideraciones externas que les afectan. Cultura designa “un conjunto de elementos de sentido –creencias y prácticas– que evoluciona en el tiempo, a partir del pluralismo y conflicto interiores, así como de intercambios en otras culturas, mediante el que un grupo de seres humanos regula y estructura sus vidas”.¹⁶⁵ Pero esta interacción de mutua afectación se halla sumida en una hegemonía (cultural) que establece relaciones jerárquicas asimétricas alienantes entre los diversos mundos de la vida. La configuración del contexto externo circundante en el que

¹⁶³ *Feminismo y filosofía*, Editorial Síntesis, España, 2000, p.46.

¹⁶⁴ *¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al giro decolonial*, Analecta Política, vol. 7, n° 13, julio-diciembre, Medellín-Colombia, 2017, pp. 249-272. Cfr. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia, 2019.

¹⁶⁵ Máiz, R. *Multiculturalismo y democracia*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, p. 52.

se ven afectadas cada una de las diversas culturas ocasiona la transformación de los diversos criterios de justicia y de buen vivir, lo cual quiere decir que a la vez transforma toda la dinámica intersubjetiva de los modos de vida y obviamente sus respectivas racionalidades.

No es posible pensar las identidades culturales como particularidades puras “como fenómenos que se constituyen solo en relación consigo mismos, con su propia tradición ancestral, y que existen con total independencia de sus relaciones con el exterior, a la manera de monadas autosuficientes”, lo que trae como consecuencia que se las desligan abstrayéndoselas de su “*red de relaciones* que la hacen posible” cuando en realidad “no existen identidades que no sean relacionales”; en este sentido, si se afirma una particularidad no se puede hacer en tanto y en cuanto al mismo tiempo se reconozca el sistema relacional de fuerzas en el que esa particularidad se inscribe.¹⁶⁶ Toda esta dinámica de *identidad y diferencia* obliga a que la multiculturalidad sea pensada en términos más adecuados de *interculturalidad*. Pero, esta tendría que configurarse de acuerdo a un sendero de sentido y contenido distinto a una multiculturalidad adecuada a la matriz liberal individualista. Si se pretende dar el paso, en tolerancia y convivencia, desde la interculturalidad asimétrica a la construcción de una comunidad de iguales o interculturalidad simétrica – como dice Jorge Viaña– “no es suficiente la convivencia, la tolerancia o la coexistencia con el «otro». Es imperativo construir juntos reglas de igualdad –ciudadanía–”.¹⁶⁷

Ahora bien, cómo se vincula esto de los diversos mundos de vida con derechos humanos, pues solo habría que analizar cómo se introduce la idea de derechos humanos en los diversos mundos de vida, es decir, ese problema que es objetivo fundamental en esta investigación, pensar derechos humanos desde la diversidad. Con los análisis realizados en este apartado se puede afirmar que la idea de derechos humanos se ha valido de esa hegemonía y esta relación jerárquica de dominación, afectando la propia intersubjetividad de cada mundo de vida y sus respectivas racionalidades al introducir un esquema de racionalidad y de intersubjetividad occidental moderno individualista. Derechos humanos pensados e impuestos acorde a sus fundamentos configuradores de racionalidad monológica formal-universalista e individuo-abstracto consagrado en esa universalidad, se presentan como externos a los diversos mundos de la vida. Un discurso de derechos humanos que se asume desde una perspectiva metafísico-trascendente que valida cierta universalidad que atraviesa todas las culturas o espacios sociales.

¹⁶⁶ Castro Gómez, S. *Op.cit.*, pp. 249-272.

¹⁶⁷ *Op.cit.*, pp. 97-133.

La pregunta sería si habrá manera de que se los comprenda como enraizados en las propias localidades de los mundos de la vida y así afirmarlos desde lo no impuesto. Esto conlleva a asumir que el discurso de derechos humanos no está construido en un lenguaje intraducible, imposible de ser volcados a otras narrativas sociales. Los diversos espacios sociales podrán tener historias distintas, otras memorias, pero esto no hace inconcebible alguna forma de producción ‘mutua’ de derechos humanos. Entonces cómo se dan derechos humanos con respecto-junto a estos espacios locales. Aquí no se presupone una realidad (moral) puesta o colocada como cierta –la de la universalidad de derechos humanos, propia del mundo de vida occidental–, sino contraponerla y pensarla conforme al acontecer de los diversos mundos de vida concretos y nada presupuestos.

2.2. Interculturalidad

2.2.1. Más allá de una cuestión terminológica

La interculturalidad tiene un inconveniente terminológico-conceptual para expresar toda la gama de significatividad que involucra la idea del encuentro confrontacional en la diversidad de mundos de vida, para entenderse como el espacio de encuentro confrontacional desde donde es posible construir discursos de derechos humanos. El problema es que la interculturalidad, aunque parezca contradictorio, no trata solamente de una situación relacional entre culturas. Más aún, como ya se ha visto, cuando al hablar de cultura existe la posibilidad de quedarse corto para expresar lo que implica hablar de mundos de la vida. Con la llamada interculturalidad tampoco se trata, y esto ya en perspectiva de derechos humanos, de una situación relacional en la que se entienda como puramente formal-abstracto lo normativo o valorativo, en el sentido de un mero hablar de puras normas. La interculturalidad no se limita a señalar solo una convergencia relacional de dos esquemas valorativos o normas morales, la confrontación de normas y valores no se remite a una simplista contraposición de una norma contra otra norma, dejando de lado la corporalidad o materialidad presente en el encuentro confrontacional de los mundos de la vida.

El sentido de la interculturalidad rebasa la literalidad del termino bajo el cual se encuentra recluido. Así que la interpretación de esta tendría que ir de la mano de un rebasamiento de lo que enuncia la misma terminología. Esto quiere decir que pensar la interculturalidad implica ir contra ella misma, romper o deconstruir su claridad terminológica llevándola a la dimensión de su complejidad experiencial. La interculturalidad, a la vez que tiene mucho que ver con la afirmación de la multiplicidad de mundos de la vida (identidades) en conflicto, en *contra-posición*, también tiene que ver con la construcción histórica de nuevas identidades. Ambos en el contexto de

relaciones asimétricas, desiguales. Se requiere pensarla más allá del mero sentido de tolerante ‘intercambio de saberes’ sin enraizamiento en los diversos mundos de la vida.

La comprensión de la *interculturalidad* que apunte a desplegar una hermenéutica crítica compleja que explicita la riqueza de sentido tendrá que dejar de lado la interpretación de lo cultural como un producto desgajado de su respectivo mundo de la vida, “cultura no significa una esfera abstracta reservada a la creación de valores “espirituales”, sino el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar [...] no hay cultura sin materialidad”, la construcción de valores que tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque *están ahí*.¹⁶⁸ Esto conlleva a no asumir una concepción culturalista que no repara en los complejos y múltiples ejes que atraviesan y afectan las relaciones interculturales (naciones, clases, etnias, culturas locales, religiones, culturas de género, culturas comunitarias, etc.). La comprensión de la diversidad de mundos de la vida en interculturalidad lleva irremediamente hacia una hermenéutica de racionalidades (de vida material), que parte de colocar en consideración crítico-epistemológica el racionalismo ilustrado occidental (razón universalista-individuo abstracto) como imposición de una razón o saber absoluto negadora de la diversidad de saberes y tradiciones.¹⁶⁹

Ahora bien, las limitaciones terminológicas no tienen que ver con lo cultural, otra cuestión que se presenta en la comprensión de la interculturalidad es la dimensión de lo *inter*. Qué se desencadena en la dimensión relacional en la que converge lo diverso. En este *inter* del encuentro confrontacional de la diversidad de mundos de vida (o racionalidades) acontece la disputa que abre la posibilidad de explicitar un mutuo reconocimiento. En el acontecer de un encuentro confrontacional se presenta la disputa por el reconocimiento de lo diverso. Se puede hacer un acercamiento al sentido de *inter* delineando negativamente aquello que no es. Lo *inter* no

¹⁶⁸ Fernet-Betancourt, R. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, pp. 181. Luego, en este mismo texto, afirma que habría posicionarse en una comprensión histórica de cultura, “las culturas no caen del cielo sino que van creciendo en condiciones contextuales determinadas como procesos abiertos en cuyo principio se halla ya el trato y el comercio con el otro –sea la naturaleza o sean las diosas o los dioses– y con los otros –sean otra familia en el mismo pueblo o sean los pueblos vecinos–. Las culturas con procesos en frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio propio, que traza el límite entre lo propio y lo ajeno como un límite que marcaría el fin de lo propio y el comienzo de lo ajeno, dejando así lo ajeno del otro lado de la frontera. No, esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra propia cultura. El otro está dentro, y no fuera de lo nuestro”, (pp. 257-258).

¹⁶⁹ Parker Cristián G. *Op.cit.*, pp. 53-91.

representa un cierto intercambio pasivo de elementos socioculturales, tampoco es un simple aceptar irreflexivamente la existencia de un *otro* distinto-diferente allá fuera del *yo* (lo propio), ni es un incorporar (asimilar) al *otro* distinto-diferente en el mundo de la vida del *yo*, mucho menos se trata de la creación de un *nosotros* metafísico.

Pensar *lo inter* implica permanecer en la lucha del encuentro confrontacional y no salir de este para terminar en lo homogéneo monocultural. Esto quiere decir que en el acontecer de *lo inter* no se puede presuponer ni asumir una base inmovible sobre la cual se construya su sentido o lógica de esa hermenéutica crítica de racionalidades. Los diversos mundos de la vida se encuentran colocados en distintas posiciones socio-históricas condicionadas o afectadas por relaciones asimétricas y esto imposibilita enfrentar-construir un posible mutuo reconocimiento sobre una supuesta base de un omniabarcante (trascendente) horizonte de sentido nutrido por alguna cierta racionalidad universal totalmente transparente. Lo que sostiene el sentido de *lo inter* de la interculturalidad es la exigencia de *reconocimiento* y, para lograr un verdadero despliegue de este, se requiere no asumir una única lógica válida surgida-impuesta desde una sola racionalidad, sino sumergirse en la pluralidad de horizontes de sentido. Tal como dice Cristián Parker, la interculturalidad supone

Procesos de autoreconocimiento de sujetos dotados de voluntad, de representaciones colectivas (valores, símbolos y tradiciones y, por cierto, identidades) y de espacios de interacción que posibiliten mediaciones, comunicaciones (lingüísticas, simbólicas), diálogos (intelectuales, sapienciales), negociaciones y búsquedas de consensos hacia el restablecimiento de relaciones interculturales en nuevas fases y espacios para el entendimiento y desarrollo.¹⁷⁰

Para lograr explicitar toda esa dimensión compleja que vitaliza *lo inter* resulta necesario no reducirlo a lo estrictamente racional o lógico, aun si estos se presentan como filosóficos, esto conlleva a quedarse en lo dado inmediato de “la praxis de la vida concreta en la que se cultiva precisamente la relación con el otro de una manera envolvente, es decir, no limitada a la posible comunicación racional a través de conceptos sino asentada más bien en el dejarse “afectar”, “tocar”, “impresionar”, por el otro en el trato diario de nuestra vida cotidiana”.¹⁷¹ Se parte de la comprensión

¹⁷⁰ *Idem.*

¹⁷¹ Fernet-Betancourt, R. *Op.cit.*, pp. 256-257.

de que en la cotidianidad no existe desconexión existencial entre individuos ni entre grupos ni entre culturas, y que la interculturalidad, más que un cuestión teórica, es una eclosión desde la experiencia que no deviene como dimensión excepcional de la vida, “no marca nada extraordinario, sino que, por el contrario, la hacemos en nuestro ámbito más común y supuestamente propio, a saber, nuestro mundo de vida cotidiano [...] ya *estamos en contacto* con el otro”.¹⁷²

El problema surge cuando se piensa la diversidad recurriendo a un sustrato transcultural de lo humano sustentado monoculturalmente, un modelo indubitable de lo humano que acarrea un ocultamiento de la experiencia de la vida, un no prestarle atención o simplemente no querer verla; se cambia la experiencia de la interculturalidad (tornándola rara, extraña y folclórica) por una construcción hegemónica de lo monocultural. De esta manera, en la *interculturalidad* no rige o no se trata de buscar amparo en certezas de nexos lógicos o en supuestas claridades metafísico-ontológicas. La interculturalidad tiene que ser arrancado de la interpretación que pueda ser producida bajo la dominación conceptual monológica. Tiene que dejar de ser puesta como explicación a partir y para una identidad que se autoinstaura como la comprendedora de la totalidad según sus propios términos conceptuales. Esto conlleva extraer la interculturalidad del dominio puramente teórico redirigiéndola a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad, abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, en todas sus dimensiones vitales.

Resulta necesario salirse de los esquemas puramente racionales y abrir paso a la vida corporal, “los seres humanos pueden reconocerse como miembros de la humanidad por el hecho de tener un cuerpo, y no por la capacidad racional desencarnada [...] la corporalidad es el fundamento de la humanidad [...] no se puede separar la ética de las otras esferas de la cultura [tampoco] es posible desvincular el cuerpo del pensamiento, ni el pensamiento del actuar”.¹⁷³ La *interculturalidad* hay que pensarla en términos relacionales o referenciales, entender que entre los diversos esquemas de identidad de los mundos de la vida se dan nexos de significado racio-corporales que deben ser tomados como estructuras de significado, “micropatrones culturales, *habitus* conectivos, que posibilitan vincular en sistemas dinámicos las identidades haciéndolas coherentes al menos en equilibrios de coyunturas específicas (micro o macrosociológicas)”.¹⁷⁴

¹⁷² *Ibidem*, pp. 257.

¹⁷³ Tapia Gonzales, A. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2018, pp. 60-61.

¹⁷⁴ Parker Cristián G. *Op.cit.*, pp. 53-91.

Lo fundamental de la *interculturalidad* reposa en el despliegue del acontecer del encuentro confrontacional entre las diversidades que se materializa históricamente en el mutuo reconocimiento. Lo *inter* se enuncia en la situación histórica del encuentro. En el encuentro con el otro es en donde se despliega *lo inter*. En la mirada hacia el otro es en donde se explicitan las diversas racionalidades evidenciadas a través de una vivencial hermenéutica de la facticidad arraigada en las narrativas histórico-contextuales de los diversos mundos de la vida –con sus respectivos horizontes de sentido–. Como afirma Fidel Tubino, “la irrupción del otro –del extraño– nos arranca de lo habitual [del cotidiano modo de vida], nos indispone, nos expone, evidencia nuestra vulnerabilidad. La aparición del otro no es vivida habitualmente como un encuentro gratificante sino como una presencia amenazante. Por ello, la relación con el otro es originariamente una experiencia de conflicto”.¹⁷⁵

La convivencia es una búsqueda procesual en conflicto. La disposición relacional entre lo diverso es una racionalización producida en el encuentro confrontacional, una racionalización que deberá darse como una reconstrucción de mutuo reconocimiento (material) desplegado mediante una razón dialógica (también material). Pero esta racionalización no conduce a un fondo común de lo humano, supuesta base indubitable para el reconocimiento mutuo, de ser así la interculturalidad acarrearía la incorporación de un resabio óntico-metafísico de lo humano como sustento de ese reconocimiento mutuo; y, siendo este el caso, habría que hablar de una razón última de la convivencia que ya no vendría a darse en el proceso de ese encuentro confrontacional sino *a priori* en la esencialidad de lo humano, lo cual lleva a realizar el trabajo teórico de identificar eso humano esencial. Con esto se practica un reduccionismo de lo *inter* que abstrae la diversidad para recaer en una única identidad, una abstracción de la diversidad para recaer en una única identidad.

2.2.2. Espacio abierto intercultural

El mutuo reconocimiento (material) de la interculturalidad se produce en un encuentro confrontacional. El despliegue de la diversidad de racionalidades (modos de vida) constituye y configura ese reconocimiento mutuo. Un reconocimiento que ni es ocasionado por cierta aceptación pasiva inmediata de lo otro-diferente ni se propicia por una tendencia natural propia de cada mundo de la vida a abrirse y aceptar lo otro-diferente. Un reconocimiento que se presenta como una especie de relacionalidad referencial de identidad-diferencia que impulsa una *re-flexión*

¹⁷⁵ *Op.cit.*, p. 198.

hacia adentro de cada una de las diversas identidades consistente en la re-valoración o re-memoración de *lo propio* en tanto mirar hacia la propia narrativa, hacia a la dinámica interna de construcción de su propio mundo de la vida. Reconocer que se cuenta con un propio mundo de la vida al que le corresponde, así mismo, un propio horizonte de sentido. En esta re-flexión (re-caída) en lo propio se marca distancia-diferencia con lo otro. El percatarse de la identidad acontece en el encuentro confrontacional con el otro-diferente. No existe una apertura inmediata a aceptar *lo otro-diferente*, sino un refugiarse en *lo propio*. Fidel Tubino dice que “la sabiduría poética de los pueblos tiende por ello también al etnocentrismo [...] una disposición natural a cerrarse a la alteridad y ver [juzgar] al otro desde el prisma de lo propio”.¹⁷⁶ Hay cierta tendencia a universalizar *lo propio-particular* que impulsa a proteger la identidad esencializándola y colocándola en autoafirmación frente a *lo otro-diferente*.

No es que un *rememorar* o *recaer* en lo propio impulse, de buenas a primeras, a una apertura hacia lo otro-diferente. Cómo se da, entonces, la *apertura* hacia lo otro distinto. Pues, además de participar –a decir de Fidel Tubino– en una cierta *autoconsciencia* que le permite descubrir su propio anclaje histórico cultural y su propia finitud; se puede afirmar que esa apertura hacia lo otro ocurre, fundamentalmente, a través de esa misma *distinción* con lo otro mediante la oposición crítica. Esa *lejanía*, marcada por la distinción, ni es vacía ni es una simple constatación de una multiplicidad o diversidad desconectada, sino que la *distinción* que se constituye entre *uno* y *otro* acontece en una *confrontación* (sometimiento-dominación) de crítica dialógica convivencial. En este sentido, tomando las palabras del profesor shipibo Lerner Guimaraes sobre la situación socio-cultural de su pueblo afirma,

Yo creo que las culturas amazónicas estamos en esa condición [estancamiento], o sea, en un tiempo en que hemos llegado donde no podemos ni navegar ni retroceder ni avanzar, pero *sí sigue lloviendo, sigue lloviendo y lloviendo, y esas lluvias son los conocimientos, las prácticas culturales y hay más ideas que nos llegan: de los gringos, de los mestizos, de los holandeses, de los españoles, de los italianos, de los europeos, de los americanos, de los japoneses*. Pero hasta el momento como que las culturas amazónicas hemos llegado a un punto de invierno; entonces, no tenemos hacia dónde

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 52.

ir. Ahora lo que necesitamos es identificar ese rumbo, identificar claramente quiénes somos.¹⁷⁷

Esta situación es la que se quiere referir cuando se habla de que esa distancia-diferenciación no es vacía, no es una conexión que no ostente contenido y que no esté inmersa en un contexto configurado por las relaciones asimétricas de poder. La interculturalidad se hace posible como espacio abierto en donde se explicitan modos de vida material de los diversos mundos de la vida inmersos en un contexto estructural. La interculturalidad se devela como un espacio (abierto) donde emergen y se materializan posibles racionalidades vitales, en donde se desbordan y se quebrantan los esquematismos instaurados-impuestos monoculturalmente, es el lugar en donde se abren otras vías para la convivencia. Las vinculaciones o conexiones de la diversidad que se (re-)construyen en la interculturalidad se mantiene en tensión, en comparación, sin reducirse a ninguna monótona homogeneidad cultural. Se da una confrontación entre la diversidad de los mundos de la vida, cada uno se constituye en tanto abierto al otro, en tensión con el otro, y no dejan de mostrarse en el mutuo reconocimiento de una distancia diferenciadora. Lo diverso siempre permanece en tensión viva de uno respecto-referenciado del otro, volcados uno al otro en un *replegarse* y *desplegarse*.

En ese estar abierto –en acción, en ejecución y siempre en proceso histórico inconcluso–, que es como verdaderamente se muestra la interculturalidad, se permite que emerjan otros posibles mundos de la vida que han permanecido silenciados, que se muestren otros lugares de enunciación. Siguiendo en este punto a François Jullien¹⁷⁸, el problema es que a través del pensar occidental –con el modo de pensar griego a la cabeza– no se sabe cómo pensar lo *inter*, se ha adoptado la creencia de que al pensar le pertenezca en su propiedad el *ser*, de este modo *lo inter* (lo diverso)

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 53. (subrayado agregado)

¹⁷⁸ *Op.cit.*, p. 50-51. Sobre este punto de que el pensamiento griego surgió problematizando lo estable, lo inmutable, dice William K. C. Guthrie, los primeros filósofos que fueron los de Mileto centraron el objeto de sus investigaciones buscando “algo permanente, estable, en medio del caos del cambio constante; [...], el mundo, tal como lo perciben los sentidos, aparece inquieto e inestable. Muestra cambios continuos y manifiestamente azarosos [...]. La filosofía comenzó por la creencia de que detrás de este caos aparente existen una permanencia oculta y una unidad, discernibles por la mente, si no por los sentidos. [...]. Es central la creencia de que detrás de la aparente multiplicidad y confusión del universo que nos rodea existen una sencillez fundamental y una estabilidad que la razón puede descubrir”. *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 32ss. Relacionado con esto habría que prestar atención al apunte de Raúl Fernet-Betancourt, la novedad de la filosofía intercultural consiste en que “propone buscar la universalidad desligada de la figura de la unidad que, como muestra la historia, resulta fácilmente manipulable por determinadas culturas. Quiere esto decir que se parte de la sospecha de que hasta hoy no se ha conocido ni, mucho menos, realizado históricamente la universalidad; y esto quizá debido a que se la hipotecaba demasiado rápidamente con la idea metafísica de la unidad, concebida lógicamente en términos occidentales”, *Op.cit.*, p. 31.

escapa al pensar. Los griegos pensaron lo que acontece y es en el mundo en los parámetros del *ser* en tanto intemporal y permanente, esto los llevaba a experimentar extrañeza y horror frente a lo indeterminado, su pensar se dirigió a más allá de lo diverso, de lo cambiante y el devenir, más allá hacia un *ser* quieto y estable. Con base a este esquema racional, lo intercultural no es lo uno ni lo otro, en sí no tiene ni lo uno ni lo otro, en sí no tiene esencia ni nada de propio. Es decir, está vaciado de contenido.

En contraposición a dicho planteamiento histórico griego-occidental, pensar lo *inter* como lo abierto, en donde converge lo diverso, no remite a pensarlo desde cierta arcana unidad metafísica, sino a pensarlo en tanto abierto al contenido del encuentro confrontacional de mutuo reconocimiento (material) en distancia-diferencia. En este pensar ese lugar abierto no se halla monopolizado por el pensar de un centro cultural predominante. Lo intercultural deberá estar desprendido de cualquier centro cultural, la visión deberá estar orientada por el pensar que se mantiene tensionalmente en el momento de la inter-conexión, de la inter-comunicación que abre paso a la figura de la razón inter-discursiva.¹⁷⁹

Pero, acaso se tendrá que dar un salto teórico desde lo propio, desde el respectivo condicionamiento histórico-contextual del pensar propio, para llegar a la lo diverso en interculturalidad. Cómo alcanza el pensar en tanto contextualizado en lo propio, ya no lo ajeno o foráneo, sino a pensar en términos interculturales. Acaso con el simple mentarlo ya el pensar se posiciona en él desligándose de la particular contextualidad. No, no se trata de que lo *inter* esté colocado fuera de lo cultural histórico-contextual, no viene a ser un espacio fuera o metacultural, no es algo que se halle más allá de los mundos de la vida. Se abre el camino hacia lo *inter* en el estar abierto de los mundos de la vida (de la cultura) como en el estar remitido sobre sí mismo en la reconstrucción de su identidad-diferencia. El abierto del encuentro confrontacional atraviesa ambas dimensiones de los mundos de la vida. “Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la inter-comunicación”.¹⁸⁰ Afirma Guimaraes,

El shipibo no tiene un imán, tiene dos: *el imán que te han puesto de fuera y el imán propio. Lo que pasa es que a veces el imán de fuera es más fuerte que el propio, pero a veces están los dos...* Yo creo que uno tiene que entender por ese imán propio, más

¹⁷⁹ Fernet-Betancourt, R. *Op.cit.*, p. 30.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 31.

que todo [,] *sentir, vivir, pensar libremente como shipibo y no alienar ideas y pensamientos ajenos. [...]. Entonces, lo necesitamos para cuidarnos de todo lo que puede venir de fuera; pero también necesitamos ese otro imán, pero no necesitamos ponerlo en el centro. Necesitamos ponerlo, tal vez, a nuestro costado o tal vez a nuestra mano... Necesitamos reflexionar mucho más desde los espacios nuestros.*¹⁸¹

Tal como se pone en evidencia en lo afirmado por Lerner Guimaraes, esa distancia (de identidad-diferencia) de confrontación intercultural, aparte de no estar vacía de contenido, se presenta, igualmente, como una frontera difusa y de reconstrucción entre lo propio y lo ajeno. Los mundos de la vida no están un punto fijo inmune a la afectación de los otros. En este sentido, la interculturalidad *descoloca* y arroja a ese espacio abierto en donde la mirada experiencial del mundo propio se torna juzgadora, enjuiciadora, señaladora, tanto respecto de sí mismo como de lo ajeno; y en esta situación de estar *descolocado*, se irrumpe críticamente. Uno de los grandes valores de la interculturalidad, fuera del hecho de que revela las propias identidades, es que *explicita* (se *revive*) la cotidianidad de la propia cultura y en esta *revivencia* –que es como un darse cuenta– se denuncian los esquemas mentales y los prejuicios inherentes al mundo en el que se vive para buscar otro mundo posible y una forma para lo intercultural. El propio mundo, en cierto modo, se torna extraño y distinto; en tal sentido, se muestra como perteneciente a lo diverso en tanto que puede ser otro, pero no solo lo propio sino también lo otro ajeno.¹⁸² Aquí se expresa la interculturalidad, en esta relación de enjuiciamiento a lo propio y lo ajeno.

En la interculturalidad se asume lo distinto que pueden ser las racionalidades, que las filosofías pueden ser fundamentalmente otras y que a los diversos códigos culturales les pueden ser inherentes otros sentidos de vivir. Asumir el reto de la interculturalidad, a decir de Josef Estermann, involucra enfrentar una profunda “deconstrucción” de los presupuestos paradigmáticos de cada una de las diversas racionalidades involucradas.¹⁸³ Pero esta deconstrucción presupone la participación de esa diversidad de racionalidades. Es decir, para que se dé lo abierto de la interculturalidad tendrán que estar presentes y actuantes las otras racionalidades. Para lograr esa “deconstrucción” se tiene que abrir paso previamente a la diversidad de racionalidades que se materializan en los diversos mundos de la vida y que nutren normas y

¹⁸¹ Entrevista extraída del texto de Tubino, F. *Op.cit.*, p. 54, (subrayado agregado).

¹⁸² Estermann, J. *Op.cit.*, p. 42.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 58.

valores morales distintas. Esto no significa, de ninguna manera, asumir otras racionalidades o descolocarse de la propia racionalidad, instalarse en otra racionalidad en desmedro de la propia. Esto implicaría retornar a un monoculturalismo homogenizante.

Que la interculturalidad propicie una racionalidad dialógica quiere decir que las racionalidades propias de cada mundo de la vida (cultura) se abran, se dispongan al mutuo reconocimiento en la diversidad. “La cuestión no es ahora cómo integrar lo propio en el movimiento de lo “universal”, sino cómo injertar la diversidad del mundo en lo propio”.¹⁸⁴ Las racionalidades en tanto afectadas por ese encuentro confrontacional terminarán transformando sus propias construcciones sociales o institucionales, pero ellas no pueden ser otras, no pueden tomar el lugar de las otras racionalidades, no pueden enunciar lo diverso de los mundos de la vida. Esto quiere decir abrir lugar a la voz de los otros para que desde ahí surja la racionalidad que participará en la interculturalidad; si no se abre paso a las otras racionalidades no se podrá hablar de interculturalidad. Es decir, cuando se habla de interculturalidad se puede hablar de encuentro confrontacional de racionalidades, pero no de una racionalidad que se imponga autoproclamándose como el pensar que sintetiza las voces de la interculturalidad.

Precisamente, en el reconocimiento de otras racionalidades se encuentra la posibilidad de abrir el paradigma de derechos humanos a otros discursos desde otros mundos, y que el paradigma no sea absorbido por el discurso de la racionalidad moderna occidental. Dejar que se enuncien otros discursos de derechos humanos desde otras racionalidades, desde otros lugares distintos. Que la pretensión de universalidad del discurso de derechos humanos sea sometido críticamente a deconstrucción “desde la multifocalidad óptica de cada cultura”.¹⁸⁵ Para lograr esto el pensar de derechos humanos deberá situacionarse críticamente. Un pensar situado que se ubique en el horizonte del reconocimiento intercultural crítico. Que la interculturalidad esté ligada al abrirse del encuentro confrontacional no tiene que ver con que una racionalidad monocultural arraigada a un lugar engulla las demás racionalidades o no con que una racionalidad piense a las demás

¹⁸⁴ “Con esto se rompe el círculo de la dialéctica del conflicto entre lo “universal” y lo “particular”; y con ello se deja atrás también como una falsa cuestión la dificultad del reconocimiento de lo propio o particular sin su anterior justificación ante lo “universal”. Pues ahora hay más bien universales. Los troncos propios en cada cultura son universales concretos. No hay “particularidades” y “universalidad”, sino universalidades históricas. Y todo dependerá entonces de si esas universalidades se capacitan para el encuentro solidario entre sí o no”, Fernet-Betancourt, R. *Op.cit.*, p. 65.

¹⁸⁵ Dussel, E. *Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación*, en *Obras selectas I. En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*, Editorial Colofón, México, 2017, p. 126.

racionalidades como si fuese la verdad absoluta. De lo que se trata es de liberar al paradigma de derechos humanos de la idea de que este agota todo su sentido y contenido en esa racionalidad monocultural moderna occidental o que le es propiamente inmanente ese modo de racionalidad. Esto permite explorar su “originaria potencialidad polifónica”.¹⁸⁶

2.2.3. Interculturalidad crítica

La interculturalidad se corresponde con una apertura posibilitante de la realización convivencial en reconocimiento mutuo, inmerso en un contexto en el que se proyectan las relaciones asimétricas de poder existentes en el mundo. En la interculturalidad se incorporan articulaciones deformantes de la convivencia en sus diferentes formas y niveles que deberán ser corregidas. Para lograr esto, la interculturalidad se tiene que desenvolver en el ámbito del pensar crítico. Solo de esta manera se apunta a romper con el dominio monocultural de un exclusivo modo de vida que se erige como unívoco criterio universal para lo diverso. Asumir la interculturalidad significa sumir una postura crítica confrontadora con respecto a la realidad. El encuentro confrontacional descoloca la mirada cotidiana, hace que salga de su lugar de comodidad instaurado por la homogeneidad impuesta. La postura crítica se aleja del discurso realitvista (y esencialista) alojado en la habladuría alienante del supuesto propio punto de vista. Afirma Raúl Fonet-Betancourt que “si la interculturalidad quiere ser algo más que un mero aporte de reflexión teórica sobre las culturas y si no quiere quedar presa en un culturalismo abstracto, entonces deberá ser concebida y practicada como contrapeso y alternativa ante las estrategias de globalización dominantes en la actualidad.”¹⁸⁷ Se da una dinámica confrontacional en la que *lo hegemónico* monocultural (occidental) se impone, esa conexión sustancial de identidad-diferencia (distancia) está nutrida por la asimetría y la dicotomía dominación-sometimiento configurado por la ofensiva cultural de la sociedad envolvente que da como resultado la *alienación*.

Ahora bien, este pensar crítico de confrontación al dominio-imposición monocultural apunta a la búsqueda de la posible construcción del discurso de derechos humanos en lo abierto de la interculturalidad, aun a pesar de las relaciones asimétricas de poder que la contextualizan. Raúl Fonet-Betancourt, afirma que “ante la catástrofe de la opresión y del sometimiento, del encubrimiento y de la exclusión de las diferencias, el diálogo intercultural, como alternativa para

¹⁸⁶ Raúl Fonet-Betancourt con esta triada terminológica hace referencia a la liberación del logos filosófico de toda estructura de racionalidad constituida, pero perfectamente es aplicable al problema de derechos humanos. *Op.cit.*, p. 63.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 231.

reparar la injusticia cometida y enrumbar la historia por caminos de convivencia solidaria, presenta, en efecto, la necesidad de una opción ética imperativa”.¹⁸⁸ La exigencia ética imperativa del reconocimiento de las culturas, forjado por el pensar crítico en la interculturalidad, tiene por finalidad garantizar la realización libre de los sujetos actuantes en defensa de sus respectivos mundos de la vida como lugares, válidos y legítimos, de enunciación.

En este sentido, el discurso de derechos humanos que se construya en el horizonte intercultural crítica estará enfrentado al carácter de dominación cultural de valores occidentales que alberga al individuo abstracto, la libertad individualísima, la cosificación e instrumentalización de la naturaleza, la democracia representativa y los derechos humanos liberales, desvirtuados estos últimos para servir como vehículos del individualismo y de la ideología del libre mercado. Una cultura que se impregna en todas las culturas (los mundos de la vida) transformándolas. Dice, Raúl Fonet-Betancourt que

en el contexto actual de globalización de *un* proyecto civilizatorio que se impone por la fuerza del dictado de una política económica neoliberal, no hay tanto diálogo o interacción cultural como conflicto de culturas; porque, si miramos bien, lo que se constata es que no pocas culturas de la humanidad están siendo arrasadas por ese “huracán de la globalización” en que se manifiesta la hegemonía de poder de los representantes y defensores del “Occidente reducido”; un huracán que, justo por ser la expresión y vehículo propagador de una hegemonía de poder que va desde lo económico hasta lo militar [...], se expande hoy con una fuerza uniformadora de tal potencia y coherencia que su paso está marcando el comienzo de un proceso de colonización sin precedentes en la historia de la humanidad.¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 263.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 176. En esta línea interpretativa, afirma Josef Estermann, que la colonialidad “no es el hecho (“neutral”) de que todas y todos somos producto de ese proceso humano de la inter-trans-culturación –que es un hecho histórico–, sino la característica de que este proceso se debe a estrategias de forzamiento, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica [...]. Eurocentrismo, capitalismo y androcentrismo [están] vigentes en el proyecto actual de la globalización neoliberal [...]. Solo que el “Viejo Mundo” ya no está presente en forma del poder colonial español o portugués, sino como proyecto mental de las élites criollas y del “centro” económico-político en las mismas periferias. Sin embargo, la ‘colonialidad’ va mucho más allá de lo que quiere decir “inautenticidad” o “dependencia”. La colonialidad refleja una epistemología de sujeto (activo) y objeto (pasivo) que puede reproducirse en los niveles de subalternidad: en el ‘colonialismo interno’, el poder colonial de antes (“Europa”) ya no necesita imponer sus ideas y las relaciones de poder que se orientan en características de raza y género, sino que el ‘poder satelital’, la nueva burguesía políticamente independizada (una suerte de ‘enclave’ poder colonial de antes), se encarga de mantener y perpetuar el mismo orden colonial”, *Op.cit.*,

Esto hace que la interculturalidad tenga que ser esencialmente crítica. Una reflexión crítica que parta de la constatación de la asimetría entre las culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (como el caso de la hegemonía de la “cultura” occidental que abre las puertas a una globalización neoliberal) y de las relaciones de poder al interior de las culturas. Es decir, una interculturalidad que no solo se plantee las cosas a “un nivel de convivencia y respeto mutuo o, en sus versiones más remozadas, convivencia y respeto entre culturas, más un “plus”: “construir juntos reglas de igualdad”, sobre las bases de las mismas estructuras de poder y propiedad y relaciones de dominación existentes, lo que equivale a mantener y reforzar la desigualdad real”.¹⁹⁰ Una interculturalidad que no confronte esta situación de poder y asimetría, será irremediamente instrumentalizada por el poder hegemónico de la cultura dominante, es decir, se incorporará a la racionalidad e intereses de cualquier discurso dominante (de derechos humanos). La dominación de qué y por medio de cuáles instrumentos, pues de la lógica o racionalidad individualista que instrumentaliza el discurso hegemónico de derechos humanos.

Desde un pensar intercultural hay que problematizar las condiciones de posibilidad de la convivencia entre los miembros de las culturas y civilizaciones que no comparten los mismos valores respecto a Derechos Humanos, equidad de género, procesos democráticos de decisión, estatus de la naturaleza, creencias religiosas y normas éticas; la cuestión de la interculturalidad está estrechamente vinculada con el reto de establecer diálogos interculturales.¹⁹¹ Pero esto no significa que haya que empezar por el diálogo en sí mismo haciendo abstracción de las condiciones materiales (socio-económico-políticas) de los dialogantes. Esto lleva a afirmar que “no hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo”.¹⁹²

p. 63. En este sentido, Jorge Viaña afirma que “uno de los elementos fundamentales del proceso general de interculturalización profunda es la descolonización [...]. La construcción de una sociedad justa y armoniosa, que es el norte utópico de cualquier uso de la noción de Interculturalidad, está basada en la descolonización, en la superación de la discriminación y de la explotación. La descolonización está en la raíz misma de la construcción de una propuesta de interculturalidad como herramienta de emancipación.” *Op.cit.*, p. 56-57.

¹⁹⁰ Viaña, J. *Op.cit.*, p. 9. “La Interculturalidad encierra un dilema, puede profundizarse y ser progresista e incluso emancipativa, o simplemente un mecanismo de domesticación muy eficiente en el plano del control de uno de los aparatos ideológicos de la sociedad, la educación [...]. La interculturalidad en un sentido profundo, como elemento de potenciamiento y catalizador de cambios estructurales [...] la noción crítica de interculturalidad no puede ser inclusivista, no busca “incluir en el derecho vigente”, más bien, debemos descentrar este derecho, así como descentrar los sistemas políticos, las estructuras estatales y las relaciones sociales, para crear condiciones de igualdad”, (pp. 19-35).

¹⁹¹ Estermann, J. *Op.cit.*, p. 58.

¹⁹² “O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería solo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la

Cuando el *pensar* se ubica en la interculturalidad tiene que salirse de los esquemas de la racionalidad moderna universalizante (del individuo abstracto) con la que se ha construido el discurso hegemónico monocultural de derechos humanos. Lo primordial a lo que se llega, gracias a la problematización de la interculturalidad, viene a ser el modo de pensar derechos humanos o, en otros términos, el punto que deberá ser sometido a crítica es esa racionalidad con la que se construye el discurso de derechos humanos. El punto clave es esa racionalidad moderna que los construye sobre la base de un individuo abstracto y un universalismo. Resulta necesario colocarse en la disposición crítica para deconstruir el discurso hegemónico de derechos humanos, desarraigarlo de esa monoculturalidad que los aprisiona y los eleva a la categoría de discurso unívoco universalmente válido. A esto le corresponde una pregunta, ¿solo esa racionalidad moderno-occidental puede construir un discurso de derechos humanos? “No hay razón válida para presuponer de entrada que la idea de derechos humanos es exclusiva de la tradición ilustrada”.¹⁹³ Y si se habla de derechos humanos desde lo diverso intercultural, si se los piensa desde el encuentro confrontacional de la diversidad de mundos de la vida, qué lugar se le otorga a la racionalidad inmanente a cada mundo de la vida. Con esto no se habla de categorías jurídico-morales que atraviesan cada mundo de la vida o aquellas que se hallen globalizadas, sino de la racionalidad presente en cada mundo de la vida y que no llega desde afuera, con la que se piensa lo que proviene desde afuera, la pregunta es por esa racionalidad que en cierto grado es propia o inmanente a cada mundo de la vida.

La interculturalidad crítica no busca, no se nutre, de “la incorporación del otro en lo propio, sea ya en sentido religioso, moral o estético”, sino que busca, más bien, “la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas a la creación de un espacio común compartido determinado por la con-vivencia”.¹⁹⁴ Esta transfiguración se da en ese terreno de la identidad-diferencia, en lo propio que permanece abierto en distinción de los otros diversos. Pero, qué es lo que permite que los diversos mundos de la vida permanezcan en lo diverso sin vicios de una posible homogenización monocultural. No lo son tanto las categorías jurídico-morales que bien

asimetría de poder que reina hoy en el mundo”, Fernet-Betancourt, R. *Op.cit.*, p. 177. En igual sentido, opina Josef Estermann que “no se puede aislar la cuestión de la asimetría y dominación cultural de las realidades socio-económicas de exclusión, marginación, explotación y pobreza”, *Op.cit.* 72. En esta misma idea, Jorge Viaña afirma que “no podemos empezar las reflexiones sobre la interculturalidad con la pregunta por el supuesto “diálogo intercultural”, sino por la reflexión profunda y seria de si existen las bases y los fundamentos para que lo que vivimos no siga siendo un monólogo mono-cultural de la macrocultura moderna mercantil”, *Op.cit.*, pp. 35-36.

¹⁹³ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 236.

¹⁹⁴ Fernet-Betancourt, R. *Op.cit.*, p. 47.

pueden ser transversales a los diversos mundos de la vida, sino la racionalidad que vitaliza en sentidos distintos esas categorías y que, a la vez, producen otras categorías. Una racionalidad tensionada por el cambio histórico contextual transformativo debido a la interculturalidad.

Lo primordial del abrirse, visto desde la interculturalidad crítica, de lo intercultural tiene que ver con la no monopolización y no producción de un logos que abarque a los diversos logos, sino en dejar espacio para las diversas racionalidades reposadas en los diversos lugares de enunciación (mundos de la vida). Solo de esta manera se puede cumplir el presupuesto fundamental para la realización de una interculturalidad crítica, solo así se posibilitará que cada mundo de la vida ejerza su voz propia, “para que digan su propia palabra y articulen sus logos sin presiones ni deformaciones impuestas [...] «dejar que el otro libere su palabra»”.¹⁹⁵ Solo tiene sentido hablar de interculturalidad crítica cuando se abre el espacio para el encuentro confrontacional de racionalidades inmanentes a los mundos de la vida.

Aquí toma su verdadero lugar la crítica al discurso universalizante –en tanto particular concreto– de derechos humanos. Un discurso vigente que se halla demasiado ligada a las categorías y dicotomías de la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII.¹⁹⁶ Afirma Jorge Viaña que,

lo universalizante es lo más típicamente metafísico y la filosofía moderna (en la que todos los “occidentales” estamos moldeados) es la más pretenciosamente universalizante. El que juega el papel de universal es el molde en el cual deben encajar los demás procesos. Se ha querido posicionar el proceso secular de construcción del Estado occidental liberal y capitalista como “el tipo” de evolución hacia el cual todos tenemos que orientarnos. Esta es la premisa que debemos romper para poder construir Interculturalidad.¹⁹⁷

Esta premisa orientativa reposa sobre esa racionalidad universalizante, es decir, esta premisa de orientación está edificada sobre el modo de pensar/ racionalidad con la que se construye un modo moderno-occidental de universalidad. Esta es la misma racionalidad con que el discurso de derechos humanos ha sido construido. Es el modo de pensar derechos humanos homogeneizado por una racionalidad universalizante (de un individuo abstracto). Cuando se habla de ciertas

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹⁹⁶ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 255.

¹⁹⁷ Viaña, J. *Op.cit.*, p. 79.

verdades universales como derechos humanos (o ley natural) se piensa en los esquemas de la universalidad *a priori* de la filosofía perenne en tanto esencia supracultural (necesaria y absoluta) que debe ser incorporada en las diversas culturas (mundos de la vida) sin ser ni alterada ni cuestionada. En el ámbito de derechos humanos esto quiere decir que lo que estos son no lo define únicamente una cierta cultura, sino que se definen en el concierto de voces multiculturales en un intento de debatir entre sí la pertinencia de ciertos valores transversales que atraviesan todas las culturas. No se los define por un acto unilateral *a priori* (de trascendencia o de naturaleza humana), sino que es el resultado de un proceso real de encuentros, diálogos y debates entre las diferentes culturas.¹⁹⁸

La tarea crítica no solamente consiste en desmontar esa racionalidad sino, a la vez, en abrir espacio a otras racionalidades de muchos otros mundos de la vida. Este sería uno de los caminos que posibilitaría “el derecho a hacer el mundo de otra manera.”¹⁹⁹ La construcción de derechos humanos en interculturalidad tendría que posibilitar su apertura a caminos (mundos) distintos al que le dio la modernidad, pero sobre todo distinto en su base, en el modo de ser pensados y asumidos. Pero esto se da cuando lo intercultural no se construye, tal como dice Catherine Walsh, como un simple concepto de interrelación (de categorías jurídico-morales desencarnadas), sino que señala y significa procesos de elaboración de conocimientos «otros», de una práctica política «otra» y de una sociedad «otra», abriéndose a otras formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad; otro en tanto que ayuda a señalar lo alternativo o diferente al modo de pensar unívoco; es lo que la modernidad no podía (y todavía no puede) imaginar.²⁰⁰

¹⁹⁸ Estermann, J. *Op.cit.*, p. 66. En este mismo sentido, Santiago Castro-Gómez señala que “la crítica ya no se realiza, entonces, a partir de una razón instrumental, única y absoluta, ante cuyo tribunal deberán ser juzgadas las aspiraciones de todas las racionalidades particulares, sino que se orientan hacia la posibilidad del tránsito entre unas formas de racionalidad y otras, pero garantizando al mismo tiempo su diferencialidad [...] una crítica transversal que no apela a la unidad sino a la pluralidad y al poli-perspectivismo.” *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 2006, p. 41.

¹⁹⁹ “No se trata de incluir al indígena con los saberes tradicionales en el orden que tenemos sino de reestructurar el derecho de todos en ese orden. El reclamo intercultural, para que no sea inclusivista en este sentido, necesita abrir el marco del derecho, no incluir en el derecho vigente sino descentrar ese derecho y decir: «reestructuremos el derecho de todos»”, Fonet-Betancourt, R. *Reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt sobre el concepto de Interculturalidad*. México, Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, 2004.

²⁰⁰ *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento otro desde la diferencia colonial*, en C. Walsh, A. García Linera, W. Mignolo *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires-Argentina, 2006, pp. 21-70. “La interculturalidad no está entendida como un concepto o término nuevo para referir al contacto y al conflicto entre el Occidente y las otras civilizaciones –como algo que siempre ha existido–. [...] Representa, en cambio, una configuración conceptual, un giro epistémico, que tiene como base el pasado y el presente de las realidades vividas de la dominación, explotación y marginalización, las que son simultáneamente constitutivas y la consecuencia de [...] la modernidad/colonialidad. Una configuración conceptual que, al mismo tiempo que construye una respuesta social, política, ética y epistémica a esas realidades

Para que el paradigma de derechos humanos se constituya en pivote normativo moral de la interculturalidad se precisa desmontar el discurso hegemónico moderno occidental y abrirse a la posibilidad de otros discursos, es decir, a otras maneras de entenderlos, a otras racionalidades. Entonces, más que volverse inclusivos tienen que ser transformados por la diversidad de mundos de la vida (racionalidades), desarraigarlos de la doctrina moderna con su sesgo individualista bastante fuerte y volcarlos hacia otras formas culturalmente válidas de entenderlos. “Para que los derechos humanos adquieran legitimidad moral en horizontes culturales distintos al que les dio origen, es importante deconstruirlos teóricamente para luego reconstruirlos dialógicamente [...] es fundamental sistematizar conceptualmente aquellas concepciones de los derechos que se encuentran ínsitas en otros horizontes culturales”.²⁰¹

que ocurrieron y ocurren, lo hace desde un lugar de enunciación, [p. 27]”. “La lógica de la interculturalidad compromete un conocimiento y pensamiento que no se encuentra aislado de los paradigmas o estructuras dominantes; por necesidad (y como un resultado del proceso de colonialidad) esta lógica “conoce” conoce esos paradigmas y estructuras. Y es a través de ese conocimiento que se genera un pensamiento “otro”. Un pensamiento “otro” que orienta la agencia del movimiento en las esferas política, social y cultural, mientras opera afectando (y descolonizando) tanto las estructuras y paradigmas dominantes como la estandarización cultural que construye el conocimiento “universal” de occidente, [pp. 28-29].”

²⁰¹Tubino, F. *Op.cit.*, p. 239.

CAPÍTULO TERCERO

UNIVERSALIDAD SITUADA DE DERECHOS HUMANOS

3.1. Posibilidad de otros discursos de derechos humanos

3.1.1. Ruptura del molde individualista desde la diversidad

El paradigma de derechos humanos es un punto de no retorno. En derechos humanos no hay un decir desde cero. Por esto, la posibilidad de otros discursos de derechos humanos tiene como punto de partida la crítica a lo instaurado como hegemónico. En este sentido, cuando en la interculturalidad se abre el espacio a la presencia de otras racionalidades, en este espacio abierto se impugna el discurso moderno-occidental de derechos humanos, se impugna ese discurso monológico-monocultural, pero no para imponer otro discurso monocultural sino para abrir el paradigma a otros discursos, a otras racionalidades, impugnando, a la vez, el adueñamiento del paradigma. La tradición de derechos humanos que se ha impuesto desde la época de la guerra fría plantea la fundamentación filosófica en los términos de dos características “la universalidad de los derechos y su pertenencia innata a la persona humana. Nada ni nadie puede ir contra dicha “esencia”, ya que al hacerlo [se atentaría] contra las propias características de la “naturaleza” y la dignidad humanas universales”; en este sentido, el pensar filosófico de derechos humanos se centra en fundamentaciones abstractas instaladas en la defensa de un antihumanismo que remite a una idea de derechos humanos como entidad trascendente al margen de lo humano.²⁰²

Esta afirmación reposa en el modo tradicional de pensar derechos humanos desde la identidad homogeneizadora o, con otras palabras, desde la igualdad abstracta que equipara idealmente a los seres humanos sobre la idea abstracta de que todos somos iguales y, por tal motivo, a todos nos corresponde inherentemente derechos humanos, pero determinados desde el individuo abstracto desencarnado. Para lograr el reconocimiento de derechos del ser humano, desde que fue planteado como posibilidad en el siglo XVIII, se adoptó el camino de la pura abstracción, se superpuso la identidad a la diferencia, se colocó a la homogeneidad como base imprescindible; de esta manera, “la conquista de la igualdad de derechos no parece haberse apoyado ni parece haber impulsado el reconocimiento de, y el respeto por, las diferencias”.²⁰³

Es así que el pensar filosófico tradicional hegemónico, cuando habla de derechos humanos, coloca como punto de partida necesario esa monológica universalidad abstracta formal que arroja

²⁰² Herrera Flores, J. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313.

²⁰³ *Ibidem*.

a todos los seres humanos a una ficticia situación de igualdad, “todas las cuestiones [insertas en la diversidad] están embebidas en el principio universal de igualdad formal que constituye el «sujeto generalizado»”.²⁰⁴ En el pensamiento filosófico tradicional hegemónico de derechos humanos “el afán homogeneizador ha primado sobre el de la pluralidad y diversidad”²⁰⁵. Las teorías hegemónicas, “no se adecuan a la pluralidad cultural del mundo, lo que imposibilita su realización emancipadora y permite su uso como instrumento de dominación y legitimación del poder”.²⁰⁶

Ahora bien, en contraposición a esa postura tradicional, pensar derechos humanos desde la diversidad conduce a que la construcción del discurso de derechos humanos se *sitúe* en lo abierto del encuentro confrontacional de lo intercultural. Este espacio que se apertura debido a ese abierto de lo intercultural no remite a un espacio abstracto formal donde reina un común homogéneo o una igualdad ficticia que homogeniza, no es un espacio vacío que abstrae las relaciones histórico-contextuales asimétricas. En términos de Joaquín Herrera Flores, no es un “espacio moral y autónomo de despliegue individual considerado como “lo universal”. [Un] espacio moral individual [en el que] todos somos semejantes y todos nos vemos envueltos en un solo tipo de relación, la de individuos morales y racionales, sin cuerpo, sin comunidad, sin contexto”.²⁰⁷ Un espacio (cerrado) de la semejanza en el que se garantiza que los individuos (abstractos), morales y racionales, ‘dialoguen’ idealmente “en la pura abstracción del lenguaje, relegando al terreno de lo irracional toda reivindicación de la desemejanza, de diversidad, de pluralidad o de diferencia”.²⁰⁸

Colocar como punto de partida a la diversidad (intercultural), al alejarse de ese espacio homogéneo, permite acercarse al ámbito de las *posibilidades* convivenciales, ya no desde espacios cerrados en los que los correctivos se dan (imponen) abstracta-idealmente, sino desde espacios abiertos de lo intercultural en el que intervienen correctivos *situados*; creados, constituidos y configurados en el mutuo reconocimiento confrontacional. Son espacios construidos en lo abierto de lo intercultural, “espacios sociales en los que los individuos y los grupos puedan llevar adelante sus luchas por su propia concepción de la dignidad humana”²⁰⁹ que los lleven a la construcción situada de discursos de derechos humanos.

²⁰⁴ *Ibidem.*

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ Wolkmer, A. C. *Op.cit.*, p. 150.

²⁰⁷ *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313.

²⁰⁸ *Ibidem.*

²⁰⁹ *Ibidem.*

De esta manera, cuando los discursos de derechos humanos surgen de ‘espacios donde se desarrollan las luchas por la dignidad humana’, la idea de derechos humanos deja de estar fijada, encapsulada y dominada por un criterio adherido a solamente un único modo de vida (racionalidad relacional) para abrirse a las posibilidades de otros modos de vida, de otras maneras convivenciales y otras racionalidades. Aquí no se trata de las posibilidades que tenga el discurso moderno occidental de derechos humanos, no se trata de ampliar los ámbitos (mundos de la vida) sobre los cuales ejerce dominio la racionalidad universal-individualista que se reconoce solo a sí misma. Se trata, más bien, de hablar de lo impropio que resulta afirmar una constitutiva racionalidad inmanente (propia en sí misma) a derechos humanos. No se trata de apelar “a la expansión de la racionalidad interna de un concepto [de derechos humanos]”, sino a “otras lógicas y racionalidades”; no es cuestión de apelar a unos derechos humanos que, en obediencia lógica a una supuesta propia racionalidad, deban alcanzar una validez universal; en este sentido, “derechos humanos son concebidos como productos racionales que desde su nacimiento formal en las luchas burguesas del siglo 18 tienen contenidos *en sí mismos* todo lo que han de dar; lo único que se necesita es que pasen de la potencia al acto a través de la historia”.²¹⁰

Una crítica que tenga como punto de inicio la cuestión de con base en qué molde se pretende comprender la diversidad. Pregunta Jürgen Habermas,

Una teoría de los derechos elaborada en términos *individualistas*, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades *colectivas*? [...] ¿Pueden armonizarse estos fenómenos [luchas de actores colectivos por el reconocimiento de su identidad] con una teoría individualista de los derechos?²¹¹

La cuestión es si es posible que la racionalidad impregnada en el discurso moderno occidental de derechos humanos puede vehiculizar reconocimiento y defensa de las diversas identidades

²¹⁰ Rosillo Martínez, A. *Una reflexión filosófica de la dinámica histórica de los derechos humanos*. Revista Derechos Humanos e Democracia, Editora Unijui, año 1, n°1, jan/jun, 2003, pp.3-44. “la lucha identitaria por nuevos derechos [...] pasa por el empoderamiento de víctimas a través de praxis de liberación provenientes de distintos sectores y racionalidades. Tan vinculados estaban los derechos a personas concretas tratándose de los revolucionarios del siglo 18, como los derechos de los pueblos indígenas, de las mujeres, de los niños, de los jóvenes, de los homosexuales, etc. La diferencia estuvo en el discurso abstracto de la burguesía que colocó como universales sus valores y que denunció como enemigos de la humanidad a todo opositor.”

²¹¹ Habermas, J. *La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho*, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 189, 190.

teniendo en cuenta la matriz individualista que los sostiene. Ya lo pregunta Alan Arias Marín, “la cuestión que subyace es si una teoría de los derechos, construida bajo premisas y términos *individuales*, está dotada para responder justamente a las luchas por el reconocimiento donde se afirman y estructuran identidades *colectivas*”.²¹² Más aún, acaso este discurso de derechos humanos no se muestra funcional a cierta ética liberal individualista adecuada a los fines del capital y que tiene sus raíces en los valores morales (económicos) propios de la cultura occidental. Pregunta Adela Cortina “si el liberalismo, como esqueleto político de una sociedad pluralista, es neutral a las distintas culturas que conviven en ella, o es una cultura más, que solo admite de las restantes lo que ella también asume”.²¹³ Por su parte, Karl Otto Apel, si bien no refiriéndose en estricto sentido a los derechos humanos, enuncia que es “difícil imaginar una filosofía con pretensiones universalistas –en el campo de la moral y de la filosofía del derecho-, que, partiendo de premisas que no sean las de la tradición del pensamiento europeo, puedan obtener el consenso de todos los habitantes de la tierra”.²¹⁴

En este punto, el pensar derechos humanos desde la diversidad encuentra el inconveniente de que el paradigma se halla atiborrado por el discurso unitario monológico de esa concepción universalista e individualista presentándose como si fuera la única vía para construir y dar validez a los discursos de derechos humanos. Una racionalidad falsamente inmanente al paradigma de derechos humanos cuando en realidad se trata, más bien, de solo uno de los diversos discursos que podrían construirse dentro del horizonte del paradigma. Uno de tantos discursos producidos en el marco de relaciones privilegiadas, en el marco de un contexto socio-histórico, que constituyen las condiciones de su existencia y que, a la vez, condicionan la realidad en la que se insertan; un discurso que en ese marco de relaciones privilegiaron al individuo.²¹⁵

²¹² *Claves críticas del multiculturalismo. Política del reconocimiento y ciudadanía multicultural*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, p. 11-34.

²¹³ Cortina, A. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 2009, p. 152.

²¹⁴ “Afirmación realizada en una conferencia pronunciada en la sede del Parlamento europeo, en Estrasburgo, durante la celebración de un Coloquio internacional que tuvo lugar los días 21 y 22 de noviembre de 1991 bajo el sugerente tema de «Lo universal y Europa»”, Juan C. Elvira *Dialogo intercultural, tradición y ética discursiva (¿Es posible una complementariedad entre K.-O. Apel y A. MacIntyre?)*, en *Discurso y realidad*. En debate con K.-O. Apel, Domingo Blanco Fernández y otros (editores), Editorial Trotta, 1994, Madrid, p. 166 y n. 18.

²¹⁵ Podemos afirmar que en tanto particular-concreto de un mundo de la vida que tiene como centro privilegiado al individuo, el discurso moderno de derechos humanos se construyó en el marco de un contexto socio-histórico que lo condujo a afirmar dicho centro privilegiado. Joaquín Herrera Flores, en referencia a derechos humanos, afirma que “nos hay productos culturales al margen del sistema de relaciones que constituyen sus condiciones de existencia. No hay productos culturales en sí mismos. Todos surgen como respuestas simbólicas a determinados contextos de relacione. Ahora bien, los productos culturales no solo están determinados por dicho contexto, sino que, a su vez,

De esta manera, lo primero que sale al encuentro cuando se piensa derechos humanos es ese discurso monológico formal universalista que será necesario deconstruir para abrir otros senderos de convivencia. La cuestión no es que no se pueda o no se deba dar otra orientación de sentido a las categorías jurídico-morales tradicionales, este es un problema que compete al desarrollo de la razón eurocéntrica, lo que sucede es que si no se sale de esa razón construida en y para un individuo abstracto (de los contextos europeos) no será posible hacer realidad esas nuevas orientaciones. Salta a la vista la labor previa de formular una crítica radical a esa racionalidad hegemónica que ha absorbido la idea de derechos humanos reduciéndola a su discurso. Como afirma Victoria Camps, “las libertades individuales, que son la base y el común denominador de los derechos humanos, deben ser contempladas desde la variedad y multiplicidad de las culturas, desde la diferencia de tradiciones, religiones, territorios y géneros”.²¹⁶ Incluso, ir más allá de esa base inmovible de derechos individuales.

Esta deconstrucción a la racionalidad monológica cuando se realiza desde la diversidad, no se lleva a cabo únicamente refiriéndola a sí misma en el sentido de realizar un análisis crítico de esa propiedad abstracta valiéndose de la misma racionalidad que la produjo, es decir, una cierta descomposición de sus categorías evidenciando sus propias contradicciones al modo como lo hizo G. W. F. Hegel respecto de I. Kant; sino que esta, asimismo, requiere de la deconstrucción confrontacional (negación) de un particular concreto en el sentido de que al mundo de la vida o espacio social sobre el cual recaen esas tradicionales categorías jurídico-morales abstractas universales le resultan impropias. Más aún, cuando lo que se pone en confrontación no son meras racionalidades trascendentales desencarnadas, ni morales independientes que se busca que confluyan, sino que lo que entra en confrontación es la moral individualista occidental que se ha hegemonizado colonialmente y lo diverso (el modo de vida comunitaria indígena). Una contraposición que a pesar de la hegemonía (colonial) por parte de una, no trata pues de una confrontación de purezas que nunca hayan entrado en vinculación (sobre todo asimétrica). ¿Puede esta individualista racionalidad universal (colonial) transformarse a favor de otros mundos (otras racionalidades)? El discurso moderno de derechos humanos muestra su insuficiencia para otros mundos de la vida que cuentan con su propio horizonte de sentido mundo-vida (racionalidad) que resisten incluso a pesar de la hegemonía. Esta confrontación (no solo ética) es lo que permitirá

condicionan la realidad en la que se insertan”. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313.
²¹⁶ *Op.cit.*, p. 56.

arribar a la situacionalidad en la que se da la posibilidad de cierta transfiguración moral de los mundos de la vida y una reconfiguración de sentido y contenido del paradigma de derechos humanos.

Pero, rechazar esta univocidad moderno-occidental no quiere decir anclar la idea de derechos humanos en un otro particular-concreto, sino que ese discurso moderno deberá ser repensado para dejar paso a otros universos discursivos. No repensado así por así, sino por obra y gracia de la crítica radical a la modernidad europea, a ese discurso hegemónico de derechos humanos. Una crítica que previo a la ‘asunción’ del discurso de derechos humanos se posiciona ubicándose en lo diverso, “asumiendo compromisos interpretativos en relación con el estado de cosas dominante”²¹⁷, y desde aquí se examina los vacíos que lo evidencian como fallido puesto que reposa sobre la univocidad que se impone sobre esa diversidad. De esta manera, los otros mundos de la vida al producir sus modos discursivos, afectados de alguna manera por el modo hegemónico, se abren paso en relación crítica con este; lo atraviesan y rompen, pero no con la finalidad de incorporarse a los términos moderno occidentales sino, críticamente desde su lugar de enunciación, con la finalidad de construir lo distinto a lo impuesto, resignificando el contenido y sentido de derechos humanos.

Llevar a cabo esta crítica a la racionalidad monocultural (unívoca) con la que se ha construido el discurso de derechos humanos colocando como problema fundamental la diversidad cultural (o de mundos de la vida) requiere pensar en la posibilidad de romper la equiparación que se hace entre discurso moderno occidental de derechos humanos y paradigma de derechos humanos. Romper con ese centro gravitatorio «hombre-individuo» que el discurso moderno occidental positivista ha colocado como único (hegemonizado) en el paradigma de derechos humanos, ese centro gravitatorio que ayuda a construir derechos humanos como atribuciones jurídicas cuya función consiste en ser mecanismos de defensa de intereses, exigencias o aspiraciones que se las considera generalmente como “inherentes o debidos al hombre-individuo en cuanto que éste es el sujeto valor central y básico que actúa como medida crítica, como frontera y como destino de la ordenación jurídica”.²¹⁸

²¹⁷ *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313. Cfr. Gallardo, Helio *Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana*, Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales, Año II, N° 4, julio-diciembre, 2010, pp. 57-89.

²¹⁸ “Así pues, los derechos humanos en sentido propio no son ni los principios o criterios éticos determinantes de la concreta ordenación jurídica en la que ellos mismos han llegado a ser o deben llegar a ser reconocidos, ni las exigencias o aspiraciones del ser humano que se constituyen en contenido de reconocimiento y protección. Son

Un discurso de derechos humanos construido en este sentido reduccionista centrado en el hombre-individuo propicia la hegemonía de esa cultura forjada según el modo de vida individualista. Una hegemonía universalista occidental que se expande construyendo una red de relaciones en las que se privilegia lo individual y que establece asimetrías intersubjetivas a través de las cuales silencia los diversos lugares de enunciación. Ese ‘consenso de todos los habitantes de la tierra’, referido por Apel, ha sido logrado a través de la hegemonía cultural que ha conllevado y conlleva (neo-)colonialismo. Se ha dado el ocultamiento de los diversos mundos de vida, la negación de sus historias o narrativas identitarias. Son desvalidados por no encajar en los cánones del modo de vida hegemónico-dominante individualista impregnado en ese discurso de derechos humanos. Este discurso contiene normas morales correspondientes al ámbito moral de *lo bueno* que no es más que materialización de ese modelo de vida liberal individualista impuesto a los diversos mundos en desmedro de sus respectivas cosmovisiones. Valores morales insertados en un discurso de derechos humanos aparentemente universal en sí mismo que “por un lado hegemoniza determinadas pautas de comportamiento nacidas en un contexto concreto y por otro se rechaza aquellas otras que cuestionan y ponen en peligro el sistema”.²¹⁹ Afirma Corina de Yturbe:

La defensa de los principios de libertad, el respeto de la autonomía individual, el pluralismo y la tolerancia [en términos individualistas] como principios que posibilitan una convivencia pacífica entre los individuos, la afirmación de la justicia procedimental como instrumento que permite a cada individuo elegir, consciente y libremente, su plan de vida, la neutralidad del Estado en materia de moral privada, serían aspectos de la concepción liberal de la vida buena.²²⁰

derechos únicamente las atribuciones de reconocimiento y protección que han sido incorporadas a los ordenamientos positivos o que tienen la vocación de serlo”, De Castro Cid, B. *La fundamentación de los derechos humanos (reflexiones incidentales)*, en Javier Muguerza et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, 1989, p. 119. Esta concepción de derechos humanos se sostiene dentro de la visión liberal individualista que “a partir de ese afán universalizador y garantista de la ideología liberal, ha primado en el periodo de la guerra fría y que aún sigue funcionando como presupuesto ideológico en el campo de la producción jurídica. Por un lado, el término “humanos” ha servido para la imposición de una concepción, como decimos, liberal-individualista de la idea de humanidad, la cual sobrevolaría por encima de la división del mundo en los dos bloques antagónicos, y que funciona “como si” expresara la esencia abstracta de la persona. Por otro, el término “derecho” ha servido para presentar los derechos humanos “como si” pudieran ser garantizados por sí mismos sin la necesidad de otras instancias”, Herrera Flores, J. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313.

²¹⁹ Sánchez Rubio, D. *Op.cit.*, p. 73.

²²⁰ De Yturbe, C. *Multiculturalismo y derechos*, Instituto Federal Electoral, México, 1998, p. 31

Qué tan universal puede ser un discurso de derechos humanos si obedece sobre todo a valores morales que respaldan el modo de vida individualista y no coloca como punto de partida del pensar la apertura a una confrontación dialéctica entre los múltiples valores morales de la diversidad cultural. En este sentido, el pensar derechos humanos desde la diversidad tendría que cuestionar esa pretendida universalidad de un discurso moderno occidental de derechos humanos que se halla adherido a esa matriz individualista. La crítica es a un discurso que no resulta neutral a las diversas culturas y termina siendo un discurso hegemónico que solo admite y valida de las restantes lo que este asume. Así las cosas, el pensar crítico desde la diversidad tiene que partir del hecho que este discurso de derechos humanos tiene una fuerte carga de modelo de vida individualista que se traslada hacia las otras culturas.

La crítica consiste en quitar la hegemonía que la racionalidad moderna con su hombre-individuo ejerce sobre el paradigma de derechos humanos, desmonopolizar, deshegemonizar para abrir paso a la diversidad, a los otros lugares de enunciación, esto se traduce en pensar derechos humanos desde la diversidad o la pluralidad, desde lo diverso del enunciar. Pensar derechos humanos desde la diversidad es salirse del horizonte de la unidad para trasladarse al horizonte de la diversidad, pero esto no quiere decir perder de vista o que no sea pensable o construible alguna posible unidad (universalidad), sino quitar del centro el problemático punto de partida de una cierta o incierta unidad que supuestamente subyace o trasciende esa diversidad.

3.1.2. Posibilidad de la universalidad desde la diversidad

Si la racionalidad moderna occidental presente en el discurso de derechos humanos aprisiona y se apodera de la idea de derechos humanos convirtiéndose en la posibilidad que imposibilita cualquier otra posibilidad de comprensión y realización; entonces, el discurso se hace inerte y negador de la realidad. La racionalidad monológica universal del individuo abstracto exige la plena sumisión de la realidad y se constituye en el centro gravitatorio en torno al cual tiene que girar cualquier otra comprensión y realización que se haga de derechos humanos. Este es el gran inconveniente al que se enfrentan los movimientos sociales. Se da la cooptación de su propio discurso por parte del Estado a través del discurso de derechos humanos; “al aceptar entrar al campo discursivo de los derechos, los movimientos sociales se exponen a ser cooptados [y] al traducir sus aspiraciones en el lenguaje de los derechos se exponen a que la posición contraria a sus intereses sea legitimada en el proceso de adjudicación judicial”; en estas condiciones, el movimiento social termina

convirtiéndose en un producto del Estado, lo cual lleva a que pierda su energía vital de lucha política.²²¹

Se pierde la racionalidad íntima de la lucha política, entendiendo que la lucha política bien puede ser instrumento para vehiculizar una motivación moral que confronta lo establecido. No es pues solo una cuestión política (jurídico, cultural, educacional y social), sino que la pérdida de esa energía vital tiene que ver y se aloja en el silenciamiento de la voz propia de cada modo de vida (del mundo de la vida) que se ha volcado a la lucha política para ser reconocido en modo distinto, en términos diferentes, al impuesto por el orden social dominante. Esto sucede porque el discurso hegemónico de derechos humanos está cerrado a la diversidad moral (socio-política-económica-cultural), porque la idea de derechos es pensada y establecida desde la unidad que ofrece la razón formal monológica universal del individuo abstracto.²²²

Esto no significa que la idea de derechos humanos no sea universal en algún sentido. Lo que sí quiere decir es que para pensar derechos humanos desde la diversidad y alcanzar ese algún sentido de universalidad resulta necesario des-hegemonizar y descentrar el discurso moderno occidental, lo que conlleva a ensanchar, abrir, la idea de derechos humanos más allá de lo meramente occidental. Esto no quiere decir que el paradigma de derechos humanos desaparezca o que la racionalidad que los piense se desvanezca por la falta de punto fijo apriorístico; al contrario de todo esto, lo que sucede es “que se abre el espacio para la coexistencia de diferentes tipos de racionalidad”.²²³ Abrirse a las experiencias históricas diferentes que se remiten a los diversos mundos de la vida, así como a las múltiples modalidades discursivas y diversas aproximaciones

²²¹ “El proceso tiene tres etapas. Primero, los funcionarios estatales se niegan a reconocer la legitimidad del movimiento social y empiezan a introducir la idea de que su objetivo debe ser obtener derechos. Luego, proceden a reconocer los derechos reclamados mostrando que no contradicen el esquema de derechos reinante. Finalmente, en la etapa de interpretación, tanto legislativa como judicial, se ajustan los “nuevos” derechos a la situación previamente existente”, esto va en línea a una crítica a la idea de derechos humanos que afirma que “la emancipación que ofrecen los derechos es una emancipación recortada, insuficiente, y que no es posible usar los derechos como táctica en la movilización social sin exponerse a que los reclamos del movimiento sean cooptados y/o que la posición de los adversarios sea legitimada por las cortes”, Jaramillo Sierra, I. C. Estudio preliminar (*Instrucciones para salir del discurso de los derechos...*) al texto de Brown Wendy y Williams Patricia *La crítica de los derechos*, Siglo del Hombre Editores, Colombia, 2003, pp. 19, 22.

²²² Esta razón formal monológica universal que se instaura sobre la base de un “sujeto monológico y todopoderoso, capaz de descifrar todos los misterios del universo con las solas fuerzas de la razón. Es el sujeto fáustico concebido como un “Yo pienso”, que se coloca a sí mismo en el centro de la historia y que puede transformar el mundo según su propia voluntad. Es el sujeto patriarcal que anima la conquista y subordinación de otros pueblos y culturas bajo el prurito de llevar los beneficios de la “civilización”. Y es, en últimas, el sujeto autoritario que se encuentra en la base de una sociedad disciplinaria cuyo modelo de control es, según Foucault, el Panóptico de Bentham”, Castro-Gómez, S. *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 37.

²²³ *Ibidem*, p. 38.

sobre la vida y la dignidad humana; esto, no con el fin de hacer efectiva esa racionalidad hegemónica de derechos humanos sino, al contrario, romper con ella para dar paso a los diversos.²²⁴ Desde la diversidad, no tiene sentido colocarse en un horizonte de derechos humanos que presuponga unos criterios ético-normativos universales producidos por una racionalidad monológica. De igual manera, lo abierto de lo intercultural no puede colocar como sus presupuestos unos principios éticos racionales universales que no hayan sido puestos, contruidos en ese estar tensionalmente abierto. Cualquier clase de principios éticos universales (el discurso de derechos humanos) tendrá que emerger desde la crítica a la situación asimétrica condicionada histórico-contextualmente (socio-político-económica).

Habría que concentrar el análisis en ese carácter constitutivo de universalidad. Esta premisa de universalidad está dada de buenas a primeras así sin más. Esta supuesta evidencia es la que hay que poner en cuestión. Qué tan constitutiva es esta. Céntrese el análisis en esto e interróguese por cómo queda lo diverso, acaso como subsumido a lo universal. Acaso no se puede pensar derechos humanos desde la diversidad, más aún cuando estos

derechos liberales, que teóricamente son universales y cubren a todos los individuos, de hecho excluyen a amplios sectores de la sociedad. No son los derechos de todos, sino de los ricos y poderosos. A la luz del pluralismo, o del multiculturalismo, habrá que decir que son muchas culturas o los grupos que quedan marginados en las sociedades avanzadas o a escala internacional y que, por lo tanto, sus individuos no adquieren la categoría de ciudadanos que les corresponde.²²⁵

Ante esto, acaso reconstruir el proceso histórico cultural europeo que permitió forjar el paradigma de derechos humanos no evidencia nada que impugne su universalidad. Será un mero recuento por parte de la historiografía que en nada refuta la pretendida universalidad de derechos humanos. Acaso no resulta necesario reparar en esa historización para ir más allá de ellos, reparar en el hecho de que “la burguesía del siglo XVIII y XIX quería la igualdad en el sentido de la

²²⁴ Tal como dice Santiago Castro-Gómez, “es hora ya de que entendamos que las sociedades latinoamericanas no son un tejido homogéneo de sucesos que puedan observarse desde un solo punto de vista, sino el collage de múltiples e irreductibles historias que se reflejan mutuamente”, *Ibidem*, p. 37.

²²⁵ Camps, V, *Op.cit.*, p.56. Agréguese que con “el liberalismo los derechos humanos se han reducido a puro nominalismo desde el momento en que es el mercado y su ley de ofertas y demandas lo que acaba imperando”, Román Maestre, Begoña *Fundamentación trascendental de la universalidad de los derechos humanos*. Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, año II, n° 5, julio-diciembre, 1995, pp. 443-450.

abolición de los privilegios de la aristocracia, pero no la igualdad política y económica con los desposeídos”, reparar en que esta cultura de la Modernidad que determina el despliegue de la filosofía de derechos humanos se halla enmarcada en el racionalismo, la secularización, el naturalismo y el individualismo.²²⁶ Acaso no habría que arrancar críticamente la idea de derechos humanos de su enraizamiento en esa particularidad eurocéntrica, y preguntarse por el modo en que este discurso de derechos humanos, al tener un origen como instrumento emancipatorio capturado a favor de la clase burguesa, podría resignificarse en contenido y sentido a favor de la diversidad (oprimidos, excluidos) de racionalidades al grado de cambiar ese basamento o estructura racional (individualista) que lo sostiene.

Como dice Victoria Camps, “los treinta artículos de la Declaración podrían ser otros, distintos de los que son. No han procedido, por deducción lógica, de los tres valores o exigencias reconocidas como básicas [libertad, igualdad, dignidad], sino que se han ido gestando debido a una serie de circunstancias históricas constatables”.²²⁷ Pero, cómo entonces resulta que se toma su universalidad dada en sí. Aquí se tiene un problema que va mucho más allá de la cuestión de pactos firmados por los Estados, más allá de los acuerdos jurídicos. Y se remite, este problema, a la racionalidad adherida al discurso de derechos humanos. Pero desde dónde se puede enunciar la posibilidad para construirse como universal. La misma Victoria Camps afirma que “la vaguedad conceptual es el precio de la universalidad del acuerdo. Es decir, de la universalidad teórica. Precio que, por otra parte, redundante en la dificultad de la puesta en práctica”.²²⁸ Pero, valdría la pena preguntarse si acaso es solo una cuestión de vaguedad conceptual lo que se sacrifica para alcanzar la universalidad y

²²⁶ Puelo, Alicia H. *Derechos humanos, un legado de la modernidad*, en Fernando Quesada (Ed.) *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*. Editorial Trotta, Madrid, 2008, pp.190, 196-197. En este mismo sentido, afirma el profesor Antonio Carlos Wolkmer, “pero, en verdad, aunque se proclamasen los valores sobre la libertad, igualdad y fraternidad, lo que de hecho ocurrió en las sociedades de la época [de las clásicas revoluciones burguesas] fue solamente un cambio en la titularidad del poder, sin que el pueblo consiguiese usufructuar las grandes transformaciones sociales”, *Op.cit.*, p. 155.

²²⁷ *El descubrimiento de los derechos humanos*, en Javier Muguerza et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, 1989, p. 113. Estos mismo valores Benito de Castro Cid los coloca como axiomas puntos de partida para elaborar una fundamentación de derechos humanos, “la doctrina predominante en la actualidad sobre derechos humanos parece conducir inexorablemente a un tipo de fundamentación racional en la que se asuman como punto de partida, al menos, estos tres axiomas: la afirmación de que el hombre-persona es el valor límite de la organización social, el reconocimiento de que la racionalidad/libertad es el valor constitutivo y el rasgo diferencial del hombre en cuanto tal, y la aceptación de que todos los hombres son básica o esencialmente iguales en cuanto a la tenencia y disfrute de la dignidad, la racionalidad y la libertad. Estos axiomas actúan como principios reguladores primarios y, en consecuencia, no son susceptibles de comprobación crítica.” *La fundamentación de los derechos humanos (reflexiones incidentales)*, en Javier Muguerza y otros *El fundamento de los derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, 1989, p. 122.

²²⁸ *Ibidem*, p. 114.

acaso lo que imposibilita su puesta en práctica es solo esa vaguedad. No será acaso que el principal problema de esto sea esa misma universalidad que se coloca como evidente, algo que se pone como universalmente evidente. Desde qué lugar se la considera como una evidencia con falencias de vaguedad. Cuando se dice que algo adolece de vaguedad ya implica un gran avance, se ha colocado a ese algo ahí como punto de partida que tiene la falencia de vaguedad. Ese algo tiene un ser, un contenido, y un correspondiente fundamento. Este algo, en su ser y fundamento, está colocado en un horizonte cultural o, más en concreto, en un horizonte de racionalidad.

Nuevamente, esto no quiere decir que se rechace el paradigma de derechos humanos y su posible universalidad por el dato que la historia ofrece como particular-concreto moral, pero si lo que se pretende es superar este discurso eurocéntrico resulta necesario retenerse en ese dato. Lo que se puede afirmar es que lo que estuvo involucrado en la creación de la idea de derechos humanos es una racionalidad histórico-contextual, una racionalidad que puede ser entendida desde una mirada historiográfica de los datos fácticos o desde una mirada que escruta la racionalidad tal cual como saber científico-filosófico. No hay un divorcio absoluto entre lo fáctico de la acción humana y lo racional, y ambos crearon ese universal de derechos humanos. Precisamente, pensar derechos humanos desde la diversidad va en contra de hacer ese divorcio que mantiene el pensar solamente en la universalidad pura formal monológica del individuo abstracto. Pensar desde la diversidad la universalidad de derechos humanos no es negarla. Al contrario, pensar derechos humanos desde la diversidad es pensar en la posibilidad de su universalidad. Esta depende de la diversidad y no de pensar la universalidad en sí misma. El problema es que lo inmediato al pensar derechos humanos es su universalidad y no lo diverso; con lo cual, se coloca a esto último como lo accesorio, un mero agregado, algo que conseguir una vez puesta la universalidad y para nada constitutivo; cuando lo que sucede es que lo inmediato es lo diverso y lo universal solo se presenta como posibilidad.

Cuando se habla de pensar derechos humanos desde la diversidad no se busca o no se asume que el discurso de derechos humanos se constituya desde una universalidad moral en sí. Tampoco se trata de que la diversidad de mundos de la vida (de racionalidades), en tanto particulares concretos, imposibilite su universalidad. No es el problema de la universalidad contra la particularidad. El soporte, fundamento, de derechos humanos podría ser un principio ético racional formal o material, pero lo que se discute es que el discurso ya construido está presente (impuesto) como problema para la diversidad de mundos de la vida. La posible pluralidad de discursos podría

descansar, igualmente, sobre principios formales o materiales contrapuestos, pero, nuevamente, esa no sería la cuestión problematizada aquí en esta investigación. La posibilidad de que otras racionalidades construyan otros discursos diferentes de derechos humanos se da a través del reconocimiento en la interculturalidad, pero no un reconocimiento consistente en señalar que te reconozco para que tengas mis mismos derechos (en contenido y sentido) al modo de un liberalismo que lo tolera “estableciendo medidas que permiten acercar al diferente al patrón universal que nos hace idénticos a todos y no como un recurso público a fomentar y a garantizar”²²⁹, sino fundamentalmente un reconocimiento para que los otros tengan otros derechos enraizados en sus propios mundos de la vida (racionalidad). El problema queda pendiente, cómo salir de la particularidad a la universalidad, cómo se da ese salto de lo diverso a lo universal.

El discurso moderno de derechos humanos no es un principio ético formal o material universal, sino un discurso entre otros. Contiene categorías jurídico-morales que pueden ser trasladadas a otros mundos de la vida a través de un proceso hermenéutico crítico, para esto se requiere la presencia de las otras racionalidades que activan otras categorías jurídico-morales. Con esto no se participa de un relativismo moral irrebasable. Lo particular no es nunca solo particular, es un abierto desplegarse históricamente. En tanto apertura de diversos particulares, se hace posible construir una universalidad abierta. Pero una universalidad desde un encuentro confrontacional, en conflictivo. Aquí se (re-)construye racionalidades afectadas por el reconocimiento mutuo. No hay un salto de fe desde lo particular a lo universal, tampoco hay un salto inferencial o deductivo. Ir de los diversos particulares concretos a la construcción de la universalidad no está en el plano de la lógica que evidentemente pertenecerá a una racionalidad que la instala como su modo de pensar. Lo que sucede es que lo particular al no ser un algo cerrado y referenciado exclusivamente a sí mismo sino un abierto, un arrojado entre los otros, entonces desde esa apertura se abre el camino a una universalidad posterior multi-referenciada.

La crítica a la concepción hegemónica se da en lo abierto del encuentro confrontacional y desde aquí surgen los posibles criterios universales de justicia. Para pensar derechos humanos desde lo diverso es primordial quedarse en lo abierto del encuentro confrontacional. Enfocando bien la cuestión, el problema de la contraposición entre discurso de derechos humanos y la diversidad cultural deberá ser guiada en torno a la pregunta sobre qué ocasiona esa contraposición,

²²⁹ Herrera Flores, J. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313. Cfr. Gallardo, Helio *Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana*, Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales, Año II, N° 4, julio-diciembre, 2010, pp. 57-89.

es decir, si el problema lo ocasiona la diversidad que reposa sobre un fáctico irrebasable o más bien lo origina el discurso en tanto construcción teórica. Más aún, vale hacer la pregunta si el problema yace en el discurso universal en sí o en el cómo se ha construido ese discurso. Lo diverso ha sido atrapado por lo hegemónico de la macrocultura única de la modernidad occidental. La unidad *a priori* universal o la unidad *a posteriori* universal es lo hegemónico cultural; de esta manera, el todo está gobernado por la razón individualista que instaaura un único modo de vida. Si el discurso de derechos humanos pretende universalizarse deberá dejar ese lugar asignado por la racionalidad moderna, es decir, deberá des-colocarse, des-ubicarse de ese particular-concreto para abrirse a la diversidad de localidades, a la pluralidad de horizontes de sentido. El problema con la idea de derechos humanos es pues que desde sus inicios se ha tornado en sí mismo un discurso racionalmente restrictivo nutriendose de un universo referencial restringido.

Pensar derechos humanos desde la diversidad (intercultural) conlleva pensarlos desde lo no cierto-firme, desde la no certeza, y trasladar el pensar a las posibilidades que ofrezca lo abierto del encuentro confrontacional de lo diverso. Esto trae consigo cuestionar la pre-comprensión que se sostiene en la univocidad de la idea de derechos humanos o explicitar el sentido común monocultural que se adopta de derechos humanos, es decir, descentrar la racionalidad universalista del individuo abstracto con la que se ha construido e impuesto el discurso moderno de derechos humanos. Esto conlleva a no caer en la idea de ampliar esa racionalidad moderno occidental o centrarse en pretender transformarla críticamente o buscar la manera de adherirle materialidad; en breves palabras, no se trata solo de una cuestión de efectivizar o proteger derechos. Sino de saber críticamente qué es eso que se intenta proteger, se trata de saber cómo se entiende derechos humanos, cuál es su sentido. Aunado a esto, se halla la pregunta por el fundamento. Sin embargo, la problematización de ambas cuestiones parte de un lugar y se despliegan acorde a una racionalidad. Se desarrollan conforme a una racionalidad. Una racionalidad que busca darse paso, abrirse en el pensar derechos humanos desde lo diverso intercultural.

Esta comprensión de derechos humanos al ser pensada desde lo diverso tendrá que darse en consonancia con lo abierto de lo intercultural confrontacional que es en donde se posibilita lo diverso. Este pensar asume que la idea de derechos humanos está arrojada en lo abierto de lo intercultural, aperturado a la posible pluralidad de resignificaciones de contenido y sentido. Dentro del horizonte de este pensar se transforman las preguntas sobre ser y fundamento de derechos humanos. Ya no habría lugar para buscar respuestas en términos de esencias trascendentes o

absolutos inmovibles. Ambas preguntas, pensadas desde lo diverso, se abren paso en lo histórico-contextual, en las posibilidades discursivas que ofrece la diversidad confrontacional del espacio abierto intercultural. Entonces, lo previo fundamental, consiste en mantenerse en el pensar las posibilidades de lo diverso para lograr que las preguntas por ser y fundamento se desplieguen más allá del imperio de una sola racionalidad.

Cuando se habla de derechos humanos universales debe dejarse de pensar que son derechos desenraizados que no tienen un modelo de vida impregnado o que son emanaciones de una dimensión humana (natural) que ha quedado puesta de manifiesto, por única vez, y en los esquemas consagrados por el pensamiento occidental. Entonces, qué los puede colocar en la posibilidad de la universalidad. Pues solo la diversidad. La diversidad no se puede dar sin el reconocer y en el reconocer se da lo diverso. Por el camino de la diversidad son fundamentales el reconocimiento, pero reconocer al otro en su corporalidad hablante desde el sufrimiento, la exclusión, el empobrecimiento, el silenciamiento. Lo diverso, lo plural es la negación de lo único, lo monológico (mas no de la universalidad) y la instauración en la posibilidad. Este ámbito de la posibilidad es el ámbito de la posible universalidad de derechos humanos. Emerge como posibilidad en la diversidad de mundos de la vida (racionalidades).

En este espacio de posibilidades no todo es traducible, sino que hay un amplio margen o espacio que le subyace a lo dicho en el encuentro confrontacional, y no solo es que no haya podido ser dicho por el aprisionamiento de relaciones de poder en las que se encuentra cada cultura, sino que (igual de fundamental) porque es parte del mostramiento de esa distancia entre cada cultura. De lo contrario, si todo es posible de ser traducido se estaría recayendo en la homogeneidad, si todo el mundo de la vida se torna decible negando potencialidad a lo indecible (o inexpresable o no expresable en equivalencias terminológicas), se estaría cayendo posiblemente en el aprisionamiento del todo desde una lógica enunciativa, predicativa, que en pocas palabras es la anulación de lo diverso.

La traducción tiene su límite en (las posibilidades discursivas de) lo abierto de la interculturalidad, la apertura, el volcamiento hacia el otro se halla limitado en el sentido de mantenerse en lo distinto. No todo es traducible al igual que no todo es decible. Lo indecible acontece tras lo decible que es puesto de manifiesto en el proceso histórico de la vida en comunidad o convivencia (conflictiva). Es decir, toda posibilidad de vida en convivencia no termina traslucida o evidenciada en un presente. La claridad con que en un tiempo histórico se dan las posibilidades

de lo abierto intercultural no puede reducirse a un presente. Las posibilidades no se presentan en todos sus pliegues y dobleces, no se denuncian tales cuales de una vez por todas. No siquiera una mirada hipercrítica puede penetrar en las profundidades de un acabamiento de las posibilidades abiertas en lo inter del encuentro confrontacional.

3.1.3. Contra lo hegemónico (discursivo-estructural)

El pensar derechos humanos en ese espacio abierto en donde se da la confrontación entre el modo de vivir (particular) expresado a través de lo abstracto universal y la diversidad de modos de vida a los que le subyacen otras formas de pensar o filosofar; ni es un partir de cero ni se dan fuera de los marcos asimétricos puestos por lo hegemónico del discurso tradicional de derechos humanos. Al no ser un partir desde cero, el pensar derechos humanos desde la diversidad se inserta en un camino ya iniciado, en un hacerse y rehacerse constante. La interrogante es con base a qué lógica o racionalidad se hace.

La confrontación con el discurso hegemónico individualista sucede en constante irse dando como proceso (de lucha) inmerso en un contexto histórico (económico, político, moral, social) en el que se despliegan las diversas racionalidades. Es decir, la construcción de los diversos discursos de derechos humanos, al estar en confrontación con lo hegemónico, no pueden surgir “al margen del sistema de relaciones que constituye sus condiciones de existencia [sino que] surgen como respuesta [...] a determinados contextos de relaciones [y] no solo determinados por dicho contexto, sino que, a su vez, condicionan la realidad en la que se insertan”.²³⁰ Resulta necesario comprender y admitir que esta confrontación se halla contextualizada por la hegemonía cultural y el colonialismo impulsado por el capital al que se ven sometidas las diversas sociedades con sus respectivos particulares *ethos identitarios*. En este sentido, hay que tener en cuenta esa red de relaciones –estructurales de poder– en las que se hallan inmersos los particulares identitarios, “no es posible comprender el sentido y la función de una práctica [el modo de ser propio del *ethos* identitario] cualquiera si la abstraemos de las red de relaciones que la hace posible [...] el sistema relacional de fuerzas [jerárquico] en el que esa particularidad se inscribe”.²³¹ En igual sentido, habría que partir de la desigualdad y opresión estructural del horizonte económico-político y no meramente de lo cultural.²³²

²³⁰ Herrera Flores, J. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, pp. 278-313.

²³¹ Castro Gómez, S. *¿Qué hacer con los universalismos occidentales?*, pp. 249-272.

²³² Marion Young, I. *La justicia y la política de la diferencia*, trad. Silvina Álvarez, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000. En este sentido, afirma Joaquín Herrera Flores, “la esencial inconvertibilidad del otro en alguien que pueda

Ahora bien, los universos discursivos de derechos humanos surgen en lo abierto de lo intercultural en tanto espacios (asimétricos) donde se realizan procesos de lucha por el reconocimiento de la concepción propia (diversa) de dignidad humana. Este abierto proceso de lucha por el reconocimiento de la dignidad es el centro en disputa del espacio abierto intercultural y el centro de la idea de derechos humanos cuando estos son pensados desde lo diverso. En este sentido, Joaquín Herrera Flores afirma que “los derechos humanos, más que derechos propiamente dichos [derechos positivados], *son* procesos, es decir, el resultado, siempre provisional, de las luchas que los seres humanos ponen en práctica para poder acceder a los bienes necesarios para la vida [...] exigibles para vivir con dignidad”; de lo que se trata, entonces, es de entender que derechos humanos se dan en confrontación reconstructiva dentro de ese espacio abierto de lo intercultural como “dinámicas sociales que *tienden* a construir las condiciones materiales e inmateriales necesarias para conseguir determinados objetivos genéricos que están fuera del derecho [dotar de] medios e instrumentos que nos posibiliten construir las condiciones materiales e inmateriales precisas para poder vivir”; y están puestos en términos de lucha porque los modos de vida (los mundos de la vida-racionalidad) diversos se hallan inmersos en la hegemonía de lo impuesto, envueltos en la reproducción de las relaciones asimétricas de poder, es decir, “inmersos en procesos jerárquicos y desiguales que facilitan u obstaculizan su obtención”.²³³

La posibilidad de resignificación en multiplicidad de sentidos y contenidos que pueden asumir la idea de derechos humanos a través de esa confrontación –aun a pesar de estar siempre inmersa en condiciones asimétricas– tiene que instalarse en un horizonte de concretización. Es decir, tiene que enraizarse en un sentido concreto de realización de derechos humanos. La

reconocerse como un igual no es un problema meramente cultural de reconocimiento de humanidad, sino tiene también que ver con cuestiones de redistribución de los bienes y de los derechos [...]. La esencial inconvertibilidad del otro sólo se produce, pues, cuando ese otro, no tiene, o le han robado, lo que caracteriza la esencia de los derechos humanos de las personas: la capacidad para luchar tanto por su reconocimiento cultural como por la redistribución de los recursos necesarios para vivir”, *Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos*, pp. 21-40.

²³³ Herrera Flores, J. *La reinención de los derechos humanos*, Editorial Atrapasueños, Andalucía, 2008, pp. 22ss.; “la dignidad, no [es] el simple acceso a los bienes, sino que dicho acceso sea igualitario y no esté jerarquizado a priori por procesos de división del hacer que colocan a unos en ámbitos privilegiados a la hora de acceder a los bienes y a otros en situaciones de opresión y subordinación. Pero, ¡cuidado! Hablar de dignidad humana no implica hacerlo de un concepto ideal o abstracto. La dignidad es un fin material. Un objetivo que se concreta en dicho acceso igualitario y generalizado a los bienes que hacen que la vida sea “digna” de ser vivida”, (p. 26). En este sentido, siguiendo al profesor Alejandro Rosillo Martínez, “es evidente que las luchas populares por la dignidad humana basadas en otras tradiciones culturales distintas a la occidental, necesitan de un proceso de «traducción» que ponga en claro y haga valer sus pretensiones y sus formas de satisfacer sus necesidades de vida como «derechos humanos»”, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Editorial Ítaca, México, 2013, p. 41.

posibilidad tiene que determinarse hasta la concreción efectiva; es un trayecto que requiere ser puesto y ejecutado en la realidad. Para llegar a esa concreción de vida digna de ser vivida, lograda por el acceso igualitario y generalizado a los bienes, se requiere que esa construcción resignificada (en contenido y sentido) de derechos humanos se halle nutrida y ejecutada por las praxis históricas de liberación en el sentido de ser “aquellas que actúan como productoras de estructuras nuevas más humanizantes”.²³⁴ Una praxis histórica de liberación (crítica) ejercida por sujetos vivos que luchan en defensa de sus propios mundos de la vida (abiertos) a los que se hallan enraizados y corporalizados marcando distancia confrontacional con el modo de vida individualista moderno-occidental. Sujetos que “por antonomasia de la praxis de liberación es la víctima que, adquiriendo conciencia de su situación, y en diálogo con otras víctimas, emprende acciones para dejar atrás, para superar, la situación que le niega las posibilidades de producir y reproducir su vida”.²³⁵ En este caso de la diversidad, justamente como sujetos que viven en los diversos mundos, serán los sujetos silenciados y desgajados de sus mundos de la vida invalidados como lugares de enunciación para la construcción de un discurso de derechos humanos. Silenciados e invalidados por el discurso del modo de vida hegemónico sostenido en las estructuras del orden social.

En este sentido, los sujetos de estos diversos mundos de la vida en la lucha por enunciarse se hacen sujetos, se constituyen en sujetos; “el ser humano para vivir requiere hacerse sujeto; la vida es un llamado a constituirse como sujeto”, este sujeto no es ni trascendente ni tampoco a priori a ese proceso de lucha abierto a las posibilidades de lo intercultural en el encuentro confrontacional. El ser humano se halla arrojado en un mundo estructurado (con la ayuda del discurso de derechos humanos) en el cual, para enfrentarlo, deberá impugnarlo constituyéndose como sujeto; esto quiere decir que su condición de sujeto “depende del sentido negativo del sistema que lo hace víctima; lo que podría decirse es que ese sujeto buscará revertir su situación de víctima a través de la generación de un nuevo sistema”, entonces, “para llegar a ser sujeto de la praxis de liberación es necesario efectuar una crítica autoconsciente del sistema que causa la victimización”.²³⁶

²³⁴ Rosillo Martínez, A. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 102.

²³⁵ *Ibidem*, p. 110. “para la filosofía de la liberación, el lugar epistemológico ha de ser la perspectiva de la víctima, de la víctima pluralizada que puede ser, en términos cuantitativos, un grupo social, una mayoría (los pobres socioeconómicos) o una minoría (en algunos países, un pueblo indígena), pero que al final de cuentas es excluida, oprimida y explotada por el sistema hegemónico”, (p. 57).

²³⁶ *Ibidem*, p. 112. “Si la praxis de la liberación se realiza por un sujeto inter-subjetivo, el principio normativo “crítico democrático” es parte de ella. La intersubjetividad en las luchas de liberación se basa en el consenso crítico de las víctimas [...] la crítica siempre es necesaria, pues es criticable en todo momento aquello que no permite la producción y reproducción de la vida; la crítica entendida como generadora de toma de conciencia de la víctima, de la comunidad de víctimas y de una praxis de liberación que permita la creación y la novedad en la historia”, (p. 113 y 117).

Es la praxis histórica de liberación de estos sujetos inter-subjetivos acallados la que se ve realizada, como concretización de posibilidad, en un discurso de derechos humanos referenciado a los diversos mundos de la vida y en confrontación con ese hegemónico discurso moderno individualista. Afirma Alejandro Rosillo Martínez

En cuanto a los derechos humanos, la praxis de liberación se constituye muchas veces en el enfrentamiento de un movimiento social organizado de los victimizados con un sistema formal dominante. Se genera un conflicto ético, con consecuencias sociales y jurídicas, donde la comunidad de victimizados busca modificar las tramas sociales con miras a lograr una transferencia de poder que al fin le permita satisfacer sus necesidades de vida.²³⁷

Con esto se configura una especie de dialéctica planteada en los términos de un pensar que piensa críticamente la reconstrucción de discursos de derechos humanos desde la diversidad enfrentando al sistema formal dominante que hegemoniza un modo de vida. Ya se ha visto que la respuesta a la pregunta de cómo reconstruir, desde la diversidad, una universalidad de derechos humanos va a depender de no posicionarse en los reduccionismos monoculturales propugnados por teorías que asumen “insuperable el paradigma eurocéntrico de los derechos humanos, tanto en su reflexión ética como en la jurídica [es decir, que] fuera de las coordenadas de la ética ilustrada –que defiende el individualismo– y del Estado moderno, no se puede hablar de derechos humanos”.²³⁸ No quedarse en el dato historiográfico y, más bien, ubicarse en la confrontación de lo intercultural inmerso en la trama social asimétrica, en las posibilidades que se abren en esa apertura de un espacio de lucha abierto a las posibilidades de los multidiscursos de derechos humanos centrados en el reconocimiento de la dignidad (en sus diversos sentidos). Como menciona

²³⁷ *Ibidem*, p. 113. En relación a esto, a modo de digresión referida a la ética de discurso, dice Julio de Zan que “la búsqueda honesta del entendimiento [la comprensión y la regulación normativa moral y jurídica de los conflictos] siempre es posible *si partimos* del reconocimiento recíproco y *la actitud de dialogo*. Es claro también, sin embargo, que estos presupuestos del discurso no siempre se dan de hecho en todos los casos, y por eso aún en el contexto de estado de derechos democrático de las sociedades modernas, parecen ineliminables las luchas por el reconocimiento frente a las relaciones y estructuras de poder consolidadas, y a las nuevas formas de dominación o de exclusión que requieren imponer. Las situaciones de lucha social, cultural o política, que no implican de ningún modo necesariamente el uso de la violencia como método, representa un límite del principio de la Ética del Discurso, que ha sido señalado por Apel y por Habermas”, *¿Está agotado el programa de investigación de la ética discursiva?*, en Dorando J. Michellini, R. Maliandi, J. de Zan (Eds.) *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América Latina*, Ediciones ICALA, Argentina, 2007, pp. 13-46.

²³⁸ *Ibidem*, p. 39.

Catherine A. MacKinnon, “el derecho [humano] no crece por compulsión silogística; es impulsado por la lógica social de la dominación y la oposición a la dominación, forjado en la interacción entre el cambio y la resistencia al cambio”.²³⁹ En este espacio-lucha del encuentro confrontacional, de conflicto ético, es en donde se deberá hacer posible la universalidad de derechos humanos y, claro, en favor de la diversidad (excluida y silenciada) que desde sus distintos lugares de enunciación genera derechos.

Resulta necesario admitir la posibilidad de generar derecho cuando se piensa derechos humanos desde la diversidad. Se presenta un reconocimiento del otro cuando, a través de una praxis histórica de liberación, la ‘subjetividad inter-subjetiva’ en su mundo de la vida (racionalidad), posicionada asimétricamente, irrumpe en un proceso de lucha por la dignidad generando un discurso de derechos humanos. Solo así la idea de derechos humanos deja de ser monocultural. La lucha por derechos humanos no viene a consistir en que lo otro diverso pase a adoptar el discurso hegemónico legitimado por el poder imperante del sistema de control social, sino que se busca que los otros diversos tengan presencia efectiva a través de sus voces que enuncian su corporalidad, que desde su posición en el mundo generen un discurso legítimo de derechos humanos. De esta manera, el reconocimiento de la presencia efectiva del otro no se puede basar en un modelo discursivo en el que coloca como centro necesario a un individuo abstracto desencarnado del asimétrico contexto sociohistórico en el que se desenvuelve la vida del ser humano.

Las bases práxico-teóricas para pensar derechos humanos desde la diversidad no se puede *reducir* al modelo de discurso moderno occidental de derechos que consagra al individuo burgués con su derecho subjetivo sujetado a la propiedad privada como factor primordial para determinar a qué se tiene derecho o el objeto sobre el cual recae el derecho subjetivo. Esta estructura de derecho humano, este modelo de relación en la configuración de derechos que demarca hegemónicamente el horizonte dentro del cual se despliega el discurso moderno de derechos humanos no hace posible e impide que exista un reconocimiento de la presencia efectiva de lo diverso que enuncie y genere derechos distintos-contrarios al molde hegemónico.

La posibilidad de generar derechos humanos desde otros lugares de enunciación se halla arraigada al hecho de que la praxis historia de liberación, como crítica confrontacional a lo

²³⁹ “Las más sublimes abstracciones legales, no importa cuán desprovistas aparezcan de especificidad, nacen de la vida social; en medio del intercambio de los grupos particulares, en la presunta comodidad de las clases decisorias, a través del trauma de las atrocidades específicas, a expensas de los silenciados y excluidos, como una victoria pírrica o comprometida de los débiles”, *Op.cit.*, p. 87-115.

hegemónico impuesto, irrumpa esencialmente generando derechos; “los derechos humanos fundamentales en la praxis de liberación parten de un «derecho básico»: el derecho a generar derechos”, entendiéndolo no en el sentido de ser el primero en una jerarquización de los derechos sino en el sentido de que la posibilidad de generar derechos se halle en estrecha conexión con la praxis de liberación.²⁴⁰ Lo diverso, lo distinto, los otros excluidos y silenciados solo pueden hacerse presentes en efectividad si logran irrumpir, confrontacionalmente, contra lo hegemónico impuesto transformando las redes asimétricas de existencia. En este sentido, “estos nuevos derechos significarán la transformación del sistema, un cambio en las tramas sociales que posibilite la transferencia de poder con el fin de que las víctimas puedan dejar de serlo y puedan producir, reproducir y desarrollar su vida”.²⁴¹ Este generar nuevos discursos de derechos humanos no solamente se trata, entonces, de que se alcance cierto reconocimiento formal positivado sino, primordialmente, de “la juridificación de la exigencia de subvertir las situaciones de insatisfacción de necesidades provocadas por el sistema [...] reconocimiento del otro, de su alteridad, y de la transformación del sistema”.²⁴² Esto significa que

La praxis histórica de liberación de las víctimas, en el uso de su derecho de generar derechos, afecta al sistema *en su totalidad*, y no solo al subsistema jurídico [...] generar derechos significa también generar las condiciones necesarias para ejercer “derechos” ya positivados, lo que no significa que el otro sea subsumido por la mismidad, pues la creación de esas condiciones significa la transformación del sistema, y pasa forzosamente por la interpretación del rostro de la víctima.²⁴³

La posibilidad tanto del derecho a generar derechos como de resignificar, en contenido y sentido, los ya existentes, está en la línea interpretativa de pensar y reconstruir derechos humanos desde la praxis histórica de liberación, realizada por sujetos encarnados en la diversidad de mundos

²⁴⁰ Rosillo Martínez, A. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 118. Habría que agregar la afirmación del profesor David Sánchez Rubio de que “el problema de no reconocer la capacidad de crear, desarrollar y disfrutar derechos a determinados grupos está conectado, de alguna manera, con el excesivo peso que se le otorga tanto a lo que se supone fue el momento histórico en el que surgieron los derechos humanos individuales, como al colectivo que también se piensa fue el que los creó. Se afirma que, una vez que nacieron, ya surgieron en su máxima expresión y se dieron para siempre. Mediante procesos de abstracción se han mantenido sus estructuras congeladas para establecerlas como molde o patrón, y se han aplicado sobre otras secuencias espacio-temporales, invisibilizando tanto la dinámica y los conflictos implicados como los nuevos problemas que se han ido presentando”, *Op.cit.*, p.81.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 119.

²⁴² *Ibidem*, p. 120.

²⁴³ *Ibidem*, pp. 121-122.

de la vida; y se muestra confrontada, en el abierto espacio de lucha intercultural, con la hegemónica comprensión monológica universalista formal. Sin embargo, aun a pesar de esta confrontación, la universalidad de derechos humanos no deja de ser posible. Que, a partir de cada mundo de la vida en tanto punto ineludible de referencia, se construya un discurso de derechos humanos propio a una respectiva racionalidad no conlleva encerrarse en lo particular-concreto. De igual manera, habría que dejar de hipostasiar la concepción de este problema de la posibilidad de la universalidad de derechos humanos como una adecuación entre los principios universales de suyo y la particularidad moral de cada sociedad o comunidad conformante de la diversidad cultural en el mundo.

La construcción de la universalidad se realice desde la confrontación de las múltiples racionalidades. Pero qué tipo de universalidad sería necesario propugnar, qué tipo de universalidad se halla en el horizonte de sentido de la interculturalidad, en qué términos deberá ser pensada la construcción de esa universalidad abierta a la diversidad cultural o, lo que es lo mismo, de qué modo debe ser pensada la universalidad a la que se halla volcada lo diverso. La interculturalidad “no niega la existencia de una identidad común, sino que la construye, en contra del monismo, de la mano de un peculiar *universalismo pluralista*, como una realidad compleja”.²⁴⁴ Pero, sobre todo, una universalidad que comprenda “la pluralidad tanto de las condiciones materiales de los pueblos como de los diversos procesos de praxis liberadora que se requieren; más que un universalismo se trata, por decirlo de alguna manera, de un *pluriversalismo*”.²⁴⁵

3.2. Universalidad-situada de derechos humanos

3.2.1. Desde una lógica distinta

La construcción de la universalidad de derechos humanos se da en las posibilidades que ofrece lo abierto confrontacional de lo intercultural. Pero, esta no debe buscar igualar sentidos discursivos a través de categorías jurídico-morales idénticas. Esto sería cerrarse y dar vueltas sobre un mismo centro categorial como el practicado por el discurso moderno centrado en el hombre-individuo-abstracto. Al contrario de esto, el discurso universal de derechos humanos deberá estar abierto a la pluralidad de centros categoriales histórico-contextualizados que se explicitan críticamente en lo abierto del encuentro confrontacional de la interculturalidad. No puede constituirse como una

²⁴⁴ Máiz, R. *Op.cit.*, p. 52.

²⁴⁵ Rosillo Martínez, A. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 107.

verdad prefijada o fija ni desde un único lugar de enunciación, sino que tendrá que ver tanto con la manera como se llega a construir como con las condiciones que la forjan.

Para construir un discurso universal de derechos humanos, “habría que partir del juego de la *discontinuidad*, en el que las palabras y las cosas se relacionan de manera diferentes, según se posicionen al interior de un complejo tejido epistemológico [...] un marco interpretativo al interior del cual esta verdad [universalidad] es producida y enunciada”.²⁴⁶ Esto significa que la universalidad del discurso de derechos humanos no tendrá un único referente categorial, ni lugar ni sujeto privilegiado (trascendente o trascendental) ni mucho menos sentidos unívocos descontextualizados- ahistóricos. Con esto la idea de derechos humanos no se pierde en lo inasible de la pura posibilidad, sino que se realiza en la concreta posibilidad de ser producido o practicado desde la diversidad histórico-contextual en la que se posicionan los ‘sujetos vivos, prácticos e intersubjetivos’.

En este sentido, pensar derechos humanos desde la diversidad pone en evidencia que la construcción que se haga de la universalidad será fragmentaria, múltiple y abierta, y no podrá englobarse en un sistema logicista coherente, completo y cerrado. Esto quiere decir que, en la reconstrucción de esta universalidad del discurso de derechos humanos, interviene, antes que todo, una significación no asertiva, analógica y simbólica. La lógica propia de esta reconstrucción de la universalidad será la dialéctica respectiva-relacional confrontacional de las diversas racionalidades que, a su vez, se replica en el modo de pensar interno de cada mundo de la vida. La confluencia efectiva de lo diverso exige un despliegue dialéctico-referencial (inmerso en lo histórico-contextual). Una razón distinta a la razón monológica, exclusivamente enunciativa formal, centrada en la relación sujeto-objeto.

La construcción de la universalidad de derechos humanos no puede estar sostenida sobre la lógica de la deducción normativa o la lógica silogística; “el dialogo [y, para este caso, la posibilidad de la universalidad] no es una relación conceptual, representativa, porque involucra a la totalidad de los interlocutores [encarnados histórico-contextualmente]. Si no hay apertura y disposición afectiva hacia el otro no es posible la escucha, y sin escucha no es posible el diálogo como acontecimiento”.²⁴⁷ La universalidad de derechos humanos, a través de esta dialéctica

²⁴⁶ Castro-Gómez, S. *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 96.

²⁴⁷ Tubino, F. *Op.cit.*, p. 209. Esta disposición afectiva no debe entenderse como un acto de benevolencia de uno respecto del otro distinto; en este sentido, tomando, hasta cierto punto, la afirmación de Julio de Zan, “el reconocimiento recíproco *universal* no es inmediato, no procede de una actitud o un sentimiento moral de benevolencia

respectiva abierta, renuncia a la razón monológica y acepta la existencia de una pluralidad de racionalidades, y asume que la posibilidad de la universalidad de derechos humanos acontece en la convergencia de horizontes racionales. Indudablemente, esta posibilidad, presupone reconocer el carácter limitado, contingente y finito de las diversas maneras de entender las vivencias del mundo, múltiples maneras de estructurar la vivencias y vinculaciones existenciales de cada mundo de la vida.

Igualmente, la universalidad de derechos humanos no puede constituirse a modo de una universalidad que busca contextualizarse o especificarse mediante la aplicación de categorías o principios abstractos formales. El problema del discurso moderno occidental de derechos humanos no se reduce a una falencia de aplicación o de eficacia, ni, en cierto sentido, a un problema de enunciación formal, no se trata de una adecuación de la universalidad a lo diverso, no solo es un problema de adecuación de normas. Lo que lo limita como discurso es su constitución misma que excluye otros modos de vida. En contraposición a esto, la construcción de la universalidad debe dar lugar a otras formas de vida, a otras racionalidades estructurales de los diversos mundos de vida; pero ese ‘dar lugar’ no llega por obra de magia sino a través de abiertos procesos de lucha de praxis histórica liberatoria en busca de incorporar otros sentidos de dignidad.

Acorde con esa praxis histórica de liberación, la universalidad tendrá que cuestionar su reducción a un mero discurso que se adecua a un caso en particular o específico. Esta universalidad debe asumirse dentro de un horizonte de sentido transformativo de las condiciones asimétricas en las que producen y reproducen su vida los diversos mundos de la vida. Una universalidad construida en relación inmanente con la historia y crítica de los contextos asimétricos de los diversos mundos de la vida. Por eso, esta universalidad viene a constituirse por los procesos

en las relaciones sociales, ni de un cálculo racional del autointerés egoísta al estilo de Hobbes o de Rawls, sino que es el resultado de la experiencia de un largo y doloroso proceso de aprendizaje, que constituye una historia de la formación de la conciencia. Solamente en los ámbitos de la familia, del amor y de la amistad alcanza el sentimiento a realizar de manera inmediata comunidades particulares en las que el reconocimiento recíproco y la solidaridad son espontáneos y, en cierto modo, naturales, pero estos espacios del *nosotros* particular se construyen como la ampliación del propio yo, no están abiertos a la alteridad en sentido fuerte del extraño, u pueden ser en muchos casos asociaciones para el propio beneficio a costas de terceros excluidos (egoísmos de grupo). [...]. La universalización del reconocimiento solamente se puede comprender mediante un proceso histórico-evolutivo filogenético, que se desarrolla con otra lógica, que es la del sentimiento del amor al prójimo, y que tendrá como resultado la constitución del sujeto moral, de la intersubjetividad y de la racionalidad universal. Este proceso de aprendizaje y de formación histórica del espíritu es comprendido por Hegel con la categoría de la *Bildung*. La constitución de la *Sittlichkeit* y del estado de derecho no se puede comprender inmediatamente a partir de los meros individuos como seres naturales de instintos y pasiones (con tal que tengan entendimiento como querían Hobbes y Kant), sino que presupone individualidades cultivadas y ya formadas a través de la histórica. Es el hombre como ser histórico, no como ser natural, el sujeto de la *Sittlichkeit*, o del mundo ético”, *Op.cit.*, pp. 13-46.

emancipatorios de cambio y mudanza. Esta universalidad, a diferencia de la puramente abstracta, debe evidenciar la posibilidad de transformación. Se trata de que en la construcción de esta universalidad exista la respuesta contrahegemónica, de construir criterios desde un posicionamiento crítico de praxis historia de liberación.

En respuesta a la búsqueda de esa de universalidad de derechos humanos se presenta la *universalidad-situada*. Esta, para construirse, tendrá en cuenta que los diversos mundos de la vida (racionalidades) se vuelcan al abierto espacio de lucha del encuentro intercultural, y asumirá, también, que los diversos mundos de la vida nunca están revertidos sobre sí mismos, sino que se hallan en dialéctica respectiva de unos contra otros, es decir, que los particulares-concretos se hallan confrontacionalmente abiertos, lo que origina, en parte, su transformación histórica. La *universalidad-situada* ni vendrá dada de suyo ni se constituirá, al modo moderno occidental, a través de categorías unívocas y apriorísticas supuestamente inmanentes a un discurso de derechos humanos, pero tampoco se cierra en torno a categorías producidas desde lo particular-concreto pretendiendo expandir un único modo de vida. Esta *universalidad-situada* de derechos humanos no deberá ser ni concreta-particular ni universal abstracta.

Lo que sí no cambiará en la construcción *universal-situada* de derechos humanos, son los sujetos de enunciación, no cambiará quienes o con quienes se construya; y estos sujetos de enunciación o, adoptando la terminología de Ignacio Ellacuría retomada por Alejandro Rosillo Martínez²⁴⁸, el lugar-que-da-verdad, será la víctima silenciada que, en conciencia de su situación y en comunidad solidaria con otras víctimas, emprende diversas praxis históricas de liberación para arribar a un situación enunciativa (material) que asegure la producción y reproducción de sus vidas; y, en tal sentido, se afincan, se afirman, se situacionan, haciendo suyo un otro distinto discurso de derechos humanos y proclamando, desde su lugar silenciado, la *universalidad-situada* de este discurso.

La universalidad situada de derechos humanos no se construirá solo en la constitución propia de cada mundo de la vida, no reposará en lo propio de un particular-concreto, ni tampoco estará referida ni revertida sobre sí misma en torno a categorías abstractas puramente extraídas de ese particular. Un discurso referenciado hacia un lugar de enunciación, en tanto que es producido por este, no se origina por el descubrimiento de algo esencial y único que reposa en las extrañas originarias y puras de un determinado particular-concreto mundo de la vida. No resulta posible y

²⁴⁸ *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 51.

sería un contrasentido que el discurso universal situado de derechos humanos se construya aisladamente y, en consecuencia, por fuera de las relaciones asimétricas en las que se hallan inmersos los diversos mundos de la vida. En este sentido, para alcanzar la construcción de esta universalidad-situada, resulta necesario que esa conciencia crítica de los sujetos de enunciación, evidenciada a través de la praxis histórica de liberación (desde los diversos mundos de la vida), caiga en la cuenta que sus procesos de lucha por la dignidad van más allá de la disputa confrontacional con el discurso hegemónico de derechos humanos en tanto conglomerado normativo. Para la reconstrucción de otros discursos de derechos humanos será necesario, aunque no suficiente, confrontarse con el moderno discurso hegemónico.

Ahora bien, en cuanto a la confrontación con lo hegemónico discursivo, el proceso práctico de liberación en el ámbito ético (y político) es principalmente dialéctico (aunque no exclusivamente) por cuanto busca negar 'la negación de los seres humanos' y afirmar lo positivo, un proceso que acaece dentro del dinamismo histórico de la posibilidad.²⁴⁹ El discurso de derechos humanos, como afirma Mylai Burgos Matamoros, puede ser concebidos de diferentes formas que giran en torno a dos nociones fundamentales; primero, la crítica, que desde una visión transformadora, han usado los pueblos o grupos oprimidos en procesos de lucha y, la segunda, que plasma la visión dominante de la modernidad capitalista.²⁵⁰ Estas dos visiones se encuentran confrontadas en el sentido de que, prima la lógica social de dominación y oposición a la dominación, la lógica transformativa de la interacción entre el cambio y la resistencia al cambio.²⁵¹

Teniendo en cuenta esto, la posibilidad de construirse un discurso universal-situado de derechos humanos se encuentra en la misma confrontación dialéctico-respectiva que se abre paso en el espacio de lucha intercultural. Se afirma que su construcción se lleva a cabo en una confrontación dialéctico-respectiva en el sentido de que no viene a ser producto de un encuentro confrontacional entre diversos absolutos cerrados completamente irreconocibles, sino de una relación crítica con la construcción hegemónica. Sin embargo, esta relación crítica dialéctico respectiva, de la universalidad-situada de derechos humanos, en un inicio, se aperturará en confrontación con el discurso hegemónico en tanto sistema de control institucionalizado, para, posteriormente, evidenciar los límites del discurso universal situado dentro de una estructura socio-

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 102.

²⁵⁰ *Op.cit.*, pp. 41-55.

²⁵¹ MacKinnon, Catherine A. *Op.cit.*, pp. 87-115.

político-económico. La confrontación dentro de una estructura es el ámbito dentro del cual se construye la universalidad situada de derechos humanos.

Ahora bien, la dialéctica respectiva que se despliega en la construcción de la universalidad situada de derechos humanos, entre los diversos mundos de la vida y el discurso hegemónico, no tiene que ver con la producción de un discurso externo, en cierto sentido, irreconocible para cada mundo de la vida. En este sentido, las voces que concurren al “coro polifónico del dialogo intercultural”²⁵², para la construcción del discurso situado de derechos humanos, quedan afectadas transmutando sus respectivos modos de vida. En la dinámica dialéctica de la respectividad, la construcción del discurso situado de derechos humanos, referenciado a cada mundo de la vida silenciado, obliga a que estos sean movidos de sus habitad (*ethos*) en una transformación de su modo de vida relacional (económico-político). La dialéctica respectiva funciona en este sentido de ir de un punto de partida (de un modo de vida moral) para arribar, traspasar a otro transitorio punto de llegada. Es decir, el hecho de que haya un encuentro confrontacional intercultural de un mundo de la vida diverso enfrentado a lo hegemónico, implica una transfiguración o transvaloración del modo de vida.

La dialéctica respectiva bien puede estar referida a la confrontación entre los mundos de la vida, pero, también, se halla referido a la afectación, transformación, del modo de vida. Hay un tránsito (trastocamiento), dentro de cada mundo de la vida, de una situación de vida moral a otra. No hay un mero salto de un punto a otro, sino un proceso transvalorativo en el proceso de interculturalidad. Se abre la posibilidad de universalidad de derechos humanos en el espacio de lucha intercultural, pero su construcción será en el sentido de una universalidad-situada resultante de la dialéctica respectiva de transformación y transfiguración del modo de vida.

²⁵² La categoría teórica «respectividad» se ha extraído de los planteamientos que Raúl Fonet-Betancourt ha realizado sobre la filosofía intercultural, a su vez, él adeuda dicha categoría de la filosofía de Xavier Zubiri, pero sin asumir su sentido metafísico estricto. Cfr. *Transformación intercultural de la filosofía*, pp. 49 y 98 (y n.57). Afirma que “respectividad, como formal apertura de lo real, indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo de realidad en el que se está [la cultura propia] con los otros modos de realidad. De donde resulta un movimiento intelectual superador del relativismo, en cuanto que queda asegurada por la respectividad una posibilidad formal de ordenamiento no totalitario de lo real: la totalización; y por cierto en el sentido estricto de descentrada dinámica inter-relacional. A este nivel la comunicación intercultural sería la hipoteca de lograr la explicitación de la textura respectiva de las culturas, para esbozar desde esa base un programa de mutuo enriquecimiento donde el estar en relación y practicar la relación con el otro van configurando un horizonte de totalización a cuya luz ya nada es indiferente o relativo. La respectividad afirma la pluriversión de la realidad, pero sin abandonarla al aislamiento –que es, en definitiva, la raíz del relativismo–, sino abriendo el espacio formal para pensar su substancial conexión”, (p.99).

Debido a esto, el discurso de derechos humanos necesita obedecer a un lugar de enunciación en el que sujetos encarnados son las voces que enuncian, es decir, son el lugar-que-da-verdad para la construcción como discurso universal-situado. Por mucho discurso de derechos humanos que se construya en interculturalidad o dialogo intercultural, si tal discurso no está referido a un lugar de enunciación no puede constituirse ni como válido ni como legítimo ya que es en ese lugar de enunciación (encarnada en sujetos vivos) en donde se transforma el modo de vida. Precisamente, a esto apunta el discurso hegemónico individualista, a transfigurar los diversos modos de vida; y esto llega a suceder si, para el caso, se pierde la orientación del lugar de enunciación. La *universalidad-situada* es producto de la dialéctica respectiva en el sentido de que esta se forja en esos diversos lugares de enunciación radicados en los diversos mundos de la vida en lucha intercultural con el discurso hegemónico y la estructura socio-económico política que lo valida.

Ahora bien, tal como afirma Alejandro Auat, un modo de situar la universalidad o de construir la universalidad situada, consiste en fijar la mirada en el lugar de enunciación, es decir, “la remisión a la situación de origen forma parte constitutiva de su significado”²⁵³, “el pensar situado explicita las opciones conceptuales y axiológicas desde donde se piensa, siendo este lugar hermenéutico un horizonte de precomprensión que pide una comprensión crítica”²⁵⁴. En este sentido, esta explicitación de la ‘situación de origen’ no se reduce al señalamiento genealógico de los conceptos y categorías derechos humanos para desentrañar sus sentidos propios dentro de un horizonte de sentido, sino que está referida a la situación histórico-contextual en la que se hallan los sujetos de la enunciación afectados por el discurso hegemónico de derechos humanos y por el contextos de relaciones asimétricas. Es decir, en este lugar de enunciación no solo está presente lo propio de cada mundo de la vida, sino que también se halla presente lo impropio hegemónico en tanto modo de vida sostenido en un modelo de relaciones sociales individualistas. En esta ‘situación de origen’, atravesada por lo propio y lo hegemónico del discurso moderno de derechos humanos, los sujetos vivos emprenden la lucha por sentidos propios de dignidad.

3.2.2. Universalidad situada

Cómo se construye la universalidad situada de derechos humanos. Para lograr tener luces sobre esta se acudirá a los planteamientos desarrollados por el filósofo argentino Mario Casalla que es de quien se adopta la propuesta de una universalidad situada; claro, con algunas modificaciones,

²⁵³ *Hacia una filosofía política situada*, Editores Waldhuter, Buenos Aires-Argentina, 2011, p. 21.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 115.

puesto que su propuesta está dirigida concretamente a la polémica sobre la identidad del filosofar latinoamericano. Afirma Mario Casalla que, para hablar de filosofía latinoamericana, “lo primero fue introducir la distinción entre una universalidad abstracta y una universalidad situada, por considerar insuficientes los términos en los que el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy –en una polémica muy difundida en aquellos años– planteaban la clásica pregunta por la “posibilidad o imposibilidad” de una Filosofía latinoamericana”.²⁵⁵ En este sentido, este planteamiento de Mario Casalla, será trasladado a la posibilidad de construir una universalidad-situada de derechos humanos. Este salto temático no es muy grande, puesto que, en ambos casos (filosofía y derechos humanos), se comparte el problema de la universalidad.

En esta línea de pensamiento, la construcción de la teoría de derechos humanos requiere, en un ámbito general, una resignificación de la filosofía desde América Latina; mientras que, en un ámbito específico, se requiere la resignificación de derechos humanos que deberá estar guiado por la realidad latinoamericana, por la praxis histórica de liberación. En términos del mismo Salazar Bondy la “filosofía debe buscar el contacto con todo lo otro, en lo cual está el pueblo [...] en términos de los oprimidos, los despojados, los descamisados, etc., los que están en situación de dominación frente al algún opresor «x»”²⁵⁶; y, a la vez, retomando las palabras que José Carlos Mariátegui escribiera en 1920, “no cabe pensar en una filosofía que esté en plan de producir liberación, mientras no se dé un proceso de destrucción de los elementos de colonialismo y dominación”²⁵⁷. Precisamente, esta filosofía, que contribuye a explicitar y reflexionar sobre tales categorías, permite resignificar y replantear la problemática sobre la universalidad de derechos humanos teniendo como centro teórico la praxis histórica de liberación acorde a las distintas maneras en que cada mundo de la vida concibe el mundo y la vida.

El planteamiento del universal situado se concentró, en primera instancia, en alcanzar una distinción entre universal abstracto, universal concreto y universal situado. Un *universal situado*

²⁵⁵ *El estatuto de la universalidad en la filosofía latinoamericana: lo universal-situado*, en Santos Herceg, J. (comp.) *Liberación. Interculturalidad e historia de las ideas. Estudios sobre el pensamiento filosófico en América Latina*, IDEA-Instituto de Estudios Avanzados, Universidad Santiago de Chile, 2013, pp. 55-69.

²⁵⁶ sisbib.unmsm.edu.pe/bivirtualdata/libros/Filosofia/domin_liber/pdf/cap6.pdf. En este sentido, Enrique Dussel afirma que “la filosofía de la liberación, como filosofía crítica de la cultura, debía generar una nueva élite cuya «ilustración» se articulara a los intereses del *bloque social de los oprimidos* [...] esa cultura periférica oprimida por la cultura imperial [...]. Oprimidos en el sistema estatal burocratizado [...] simplemente despreciados por el dominador”, *Op.cit.*, pp. 97-103.

²⁵⁷ *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*, en *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*, Editorial El Búho, Bogotá, 1983, pp. 60-65.

que tiene su origen en la filosofía de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). En los primeros esbozos de Mario Casalla de este *universal situado* planteados en el libro *Razón y Liberación* (1973) aún contenía una fuerte influencia del filósofo alemán, lo que lo llevó a no realizar una clara distinción entre las nociones de *universal concreto* y *universal situado*.

Si bien, se planteaba ya allí [*Razón y Liberación*] la categoría de lo *universal situado*, se lo hacía todavía en demasiado compromiso con el esquema dialéctico hegeliano— expresado en la tríada “universal abstracto/particular/universal concreto”— y con todas las implicancias metafísicas que esto conlleva. A saber y principalmente: la idea de que lo “concreto” es el despliegue de una “abstracto” previo que— como tal— vuelve a reencontrarse luego de su desarrollo superador (*aufheben*) [...]. De allí que todavía se mezclaran [...] las nociones de universal concreto y de universal situado, casi como equivalentes. Y no lo son, al menos en nuestra noción ulterior de *situacionalidad*.²⁵⁸

Fue gracias a la reformulación de sus planteamientos que logró hacer la distinción entre el universal abstracto y universal situado. Así, para Mario Casalla, la universalidad abstracta “es cerrada y totalitaria y, en general, resulta de un individual proyectado y autoerigido en «universal» sin más”, además, que esta “es «universal» porque ha expulsado «lo otro» (o lo ha reducido a sí misma); en contraposición a esta, “la universalidad situada se construye trabajosamente a partir de singularidades que, reconociéndose como tales, se totalizan y trascienden hacia la alteridad [de sentido] que las reclama, además, la universalidad lograda recoge y realiza a lo individual e histórico.”²⁵⁹

²⁵⁸ *Op.cit.*, pp. 55-69. Cfr. Lértora Mendoza, C. y Domínguez, R. H. *Filosofía situada: Una hermenéutica para la historia de la filosofía argentina y latinoamericana*, Agora Philosophica, Revista Marplatense de Filosofía, N° 21-22, Vol. XI. 2010, pp.89-104.

²⁵⁹ *Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, Revista de Filosofía latinoamericana y Ciencias Sociales, Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Buenos Aires, n° 11, mayo, 1986, pp.9-25. Esta idea de que las singularidades o particulares concretos se totalizan o su totalización, bien puede ayudar la idea que expone Raúl Fornet-Betancourt, sin que sea una interpretación auténtica de su pensamiento, al entender que la totalización no está referida a encerrar en un sistema el curso de la realidad, que no hay particulares concretos puros, sino como “apertura fundacional que constituye todo lo real como algo que es respectivo a... Respectividad, como formal apertura de lo real, indicaría así la necesidad de afirmar la interna relación del modo de realidad en el que se está —pongamos el caso de la cultura propia— con los otros modos de realidad. De donde resulta un movimiento intelectual superador del relativismo, en cuanto que queda superada asegurada por la respectividad una posibilidad formal de ordenamiento no totalitario de lo real: totalización; y por cierto en el sentido estricto de descentrada dinámica inter-relacional. A este nivel la comunicación intercultural sería la hipoteca de lograr la explicación de la textura respectiva de las culturas, para esbozar desde esa base un programa de mutuo enriquecimiento donde el estar en relación y practicar la relación con el otro van configurando un horizonte

En el estilo del filosofar situado el paso inicial, mediante el cual se busca la superación de toda unilateralidad, está constituido, paradójicamente, por la ‘totalización que particulariza la cultura’ (mundo de la vida) haciéndola singular y diferente, en tanto diseña y construye su propia imagen, su propio proyecto de vida (socio-económico-político); pero esta singularización no se encierra en sí misma (mundos de la vida abiertos), lo singularizado se completa con un ‘movimiento de trascendencia’ –el reenvío de lo así encontrado hacia su fundamento y alteridad, teniendo en cuenta que, por un lado, se halla inmerso en una trama de relaciones asimétricas y que, por otro lado, ese fundamento y alteridad no se hallan en estado puro– que los universaliza, en tanto y en cuanto que lo obliga a superar e integrar la propia y auténtica parcialidad de su imagen.²⁶⁰ Se da, pues, una dialéctica de totalización particularizada y trascendencia.

Acorde a este último replanteamiento que se hace del universal situado se trata de pensar la universalidad del discurso de derechos humanos. La *universalidad situada*, como construcción dialógica en confrontación intercultural, no debe terminar siendo lo mismo que el particular *ethos* comunitario de cada uno de los diversos mundos de la vida y, de igual manera, no tiene que ser lo mismo que el discurso hegemónico universal-formal. En este sentido, ni lo particular concreto de cada mundo de la vida ni la universalidad formal producen, cada una por su cuenta o por sí mismas, la universalidad situada de derechos humanos.

Contrario a dichos reduccionismos, en la *universalidad situada* confluyen, por una parte, un elemento inicial, punto de partida, que viene a ser cierta unilateralidad o parcialidad que se presenta como *totalización particularizada* de una cultura en tanto diseña y construye su propia imagen; y, por otra parte, la *trascendencia* que viene a ser el reenvío de lo así encontrado (el punto de partida) hacia su fundamento y alteridad. Esta *trascendencia* universaliza esa *totalidad particularizada*, en tanto y en cuanto, la obliga a superar la propia y auténtica parcialidad de su imagen.²⁶¹ En esta dialéctica bipolar de totalización y trascendencia, el pensar y la existencia (lo real) hallan la dimensión de lo que se ha venido denominando lo *universal situado*: el enraizamiento en una *situación histórica* de partida o ‘situación de origen’ (ya no abstracción) que, a su vez, en tanto

de totalización a cuya luz ya nada es indiferente o relativo. La respectividad afirma la pluriversión de la realidad, pero son abandonarla al aislamiento –que es, en definitiva, la raíz del relativismo–, sino abriendo el espacio formal para pensar su substancial conexión”; *Transformación intercultural de la filosofía*, p. 49.

²⁶⁰ *Ibidem*.

²⁶¹ Casalla, M. *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*, en Ardiles, O. et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial BONUM, Argentina, 1973, pp. 38-52.

pro-yecto, es lanzada más allá de sus particularidades y atomizaciones hacia el fundamento mismo de su ser y existir en el terreno de lo *universal* sin más.²⁶²

Habría que detenerse aquí para entender este planteamiento en el ámbito de la construcción de la universalidad situada de derechos humanos. Se había indicado que en el espacio abierto de la interculturalidad se da un encuentro confrontacional dialéctico respectivo entre particulares concretos (racionalidades) de los diversos mundos de la vida y el discurso hegemónico individualista de derechos humanos. También se había dicho que los diversos mundos de la vida, estos particulares concretos, no están cerrados sobre sí mismos, sino abiertos, arrojados, como eyectados hacia los otros. Ahora, esta situación cómo se engarza con la universalidad situada, con ese punto de partida de totalización particularizada y la trascendencia en tanto proyecto que lanza más allá de las particularidades. Estos particulares, ya se hallan inmersos, de plano, en la reconstrucción o reconfiguración de sus respectivos modos de vida (de sus mundos) enfrentándose a las categorías jurídico-morales de ese hegemónico discurso de derechos humanos.

El pensar situado fuerza a una cultura a reconocerse y fundamentarse a través de su verdadero y fundamental protagonista que, para el caso de derechos humanos, sería el sujeto intersubjetivo que resulta excluido y silenciado por el discurso hegemónico. Se entiende que ni este reconocerse ni este fundamentarse se construye en sentido de un horizonte de sentido puro apartado del entramado de relaciones estructurales en las que se halla inmerso cada mundo de la vida o universo cultural. Entendido así, en este reconocerse y fundamentarse se presenta ese salto a la trascendencia en tanto ser de otro modo. El estar abiertos en encuentro confrontacional con lo hegemónico es como se colocan los diversos particulares concretos. En esta confrontación se produce el salto-proyecto de trascendencia. Es decir, no hay más distancia que la dialéctica respectiva entre lo particular concreto y la trascendencia. En este sentido se construye la universalidad situada de derechos humanos.

Pero, hay que seguir dándole más vueltas a esta propuesta y seguir explorando esto de la universalidad situada. Mario Casalla, profundiza en la conexión entre la universalidad situada al ejercicio del pensar afirmando que “todo pensamiento es un *pro-yecto*, es decir, un intento siempre renovado de comprender – trascendiéndola, a su vez– determinada situación de origen”.²⁶³ Con

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *El estatuto de la universalidad en la filosofía latinoamericana: lo universal–situado*, pp. 55-69. Cfr. *Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, pp.9-25.

otras palabras, “la situación es pro-yecto en un doble sentido: alude por un lado a lo que es, a lo que está; y por otro, a lo que es necesario hacer nacer, a lo que desde el futuro viene a rescatar nuevos valores y a proyectarlos”.²⁶⁴ Todo *pensamiento situado* se halla topológicamente enraizado y, a la vez, crítico y trascendente de todo punto de partida.²⁶⁵ Pero, el pensar cómo se abalanza hacia el proyecto de trascendencia. Al pensar derechos humanos desde los diversos lugares de enunciación, cómo se trasciende hacia lo universal situado. Pues el pensar situado tiene que ser realización histórica en plena conformidad con la praxis histórica de liberación.

El pensar derechos humanos se realiza acorde a los diversos procesos de lucha por la dignidad en sus diversas resignificaciones de cada mundo de la vida. Es decir, el pensar situado de derechos humanos no se halla inmunizado al acontecer de la realidad. Por esto, el pensar situado, siempre tendrá que ser ‘un intento renovado de comprender’ y transformar; terminará siendo ‘un trascender determinada situación’ punto de partida transformando. Evidentemente, en este proceso, el pensar está vitalizado por la constante crítica de una praxis histórica de liberación. Con esto se quiere decir que el pensar situado no está referido hacia el sí mismo del pensar, no es puramente teórico, sino que en tanto que “su punto de partida es la estructura cambiante de las relaciones sociales de los hombres en su proceso material de vida”²⁶⁶ se transforma históricamente. Tampoco se trata de que el pensar se limite a reflejar tal cual se encuentra la realidad, sino que su variación o afectación histórico-crítica consiste en reformular constantemente las categorías que crea, “una visión liberadora de derechos humanos está en función de abrir el pensamiento para valorar las alternativas a lo dado empíricamente”.²⁶⁷

Esta vinculación entre pensar situado, transformación y praxis histórica de liberación no puede reducirse a puras abstracciones aun a pesar de que el pensar esté “constituido necesariamente por conceptos abstractos, y [...] la aprehensión de lo concreto real en el pensamiento solo puede realizarse a través de la producción de conceptos más concretos que puedan apropiarse

²⁶⁴ *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Ediciones CICCUS, Argentina, 2011, p. 319.

²⁶⁵ *El estatuto de la universalidad en la Filosofía latinoamericana: lo universal situado*, n. 7.

²⁶⁶ Ruiz Sanjuán, C. *La articulación de lo abstracto y lo concreto en el proceso de conocimiento teórico*, ENDOXA: Series filosóficas, UNED, n° 25, Madrid, 2010, pp. 129-164. Cfr. Alfaro Vargas, R. *Las categorías de lo abstracto y lo concreto*, Praxis: Revista de Filosofía, n° 73, enero-junio, 2016, pp.19-35.

²⁶⁷ “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”, Rosillo Martínez, A. *Las visiones de derechos humanos en la globalización económica*, en Aleida Hernández Cervantes y Mylai Burgos Matamoros (coords.) *La disputa por el derecho: la globalización hegemónica vs la defensa de los pueblos y grupos sociales*, Bonilla Artigas Editores-UNAM, México, 2018, p. 253.

mentalmente de ello”.²⁶⁸ Aquí no hay una contradicción entre decir que el punto de partida del pensar situado es la praxis histórica de liberación y, al mismo tiempo, afirmar que el pensar se constituye necesariamente por conceptos abstractos. En este último punto se hace referencia a que *en* el ámbito del pensar no hay manera de salir de lo abstracto, pero –en la discusión sobre derechos humanos– este no puede estar refiriéndose a sí mismo, todo lo contrario, siempre está referido a la praxis histórica de liberación. A este respecto, afirma Karl Marx, “el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo”.²⁶⁹ El problema del pensar no es en sí la abstracción, que es como se ejecuta el pensar, el problema es cuando se perenniza determinadas categorías jurídico-morales imponiéndolas a otros mundos de la vida. Ni el pensar ni sus abstracciones producen la realidad concreta particular de esa praxis histórica de liberación; lo único que puede hacer es comprenderla, para lo cual, tendrán que actualizarse (abrirse) histórico-críticamente.

El pensar situado, igual que el logos filosófico, tal como entiende Alejandro Rosillo Martínez, sería un modo de “logos histórico, es decir, un logos que sintetice la doble necesidad de comprender y de transformar una realidad que es intrínsecamente histórica. Este logos histórico debe ser una síntesis de los dos logos: el exclusivamente contemplativo y el meramente práxico. Ni el logos contemplativo ni el logos práxico pueden por sí solos hacerse cargo de la realidad histórica en su integridad”.²⁷⁰ En este sentido, la «situación» “se abre permanentemente desde sí misma hacia lo otro que la de-forma y la con-forma [lo otro en tanto otro sentido distinto al punto de partida, pero este otro sentido no será otro en tanto no obedezca a la transformación de la realidad y el pensar]; y el pensamiento se «reencuentra» con ella por asumir ese vaivén que lo expresa y lo mediatiza (es decir se hace estructura y palabra)” y de esta manera se construye la Historia; esto quiere decir que “en la situación se reencuentran la Historia y el discurso, la estructura y el acontecimiento, el pensar y lo real. Pero se trata de un reencuentro siempre *abierto* y permanentemente interpelado por un exterior real que jamás sucumbe del todo en el discurso”.²⁷¹ Así, entonces, el pensamiento situado no puede entenderse como una totalidad-absoluta que

²⁶⁸ Ruiz Sanjuán, C. *Op.cit.*, pp. 129-164.

²⁶⁹ *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Arico y Jorge Tula, Siglo Veintiuno Editores, México, 2017, p. 51.

²⁷⁰ *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 57.

²⁷¹ Casalla, M. *Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, pp.9-25.

contenga toda la realidad sociohistórica (político-económica). El pensamiento situado no es de ninguna manera un absoluto superador, pero está alimentado por la perspectiva conceptual ofrecida por la racionalidad hegemónica del discurso moderno occidental de derechos humanos y, también, por la que ofrece la racionalidad de cada mundo de la vida. Sobre este suelo se realiza la reconstrucción de derechos humanos hacia una universalidad situada.

De esta manera, para el pensar situado, “todo pensamiento es un discurso *situado*, esto significa: todo pensamiento es discurso de una determinada situación, tanto como su trascendencia y voluntad de superación. El pensamiento es, así, un modo determinado de la *praxis*– nunca por ende, simplemente teórico o “puro”–[...]”; luego, este pensar situado, asevera que este “se caracteriza por *afirmar y negar, a la vez, el espacio (topos) histórico-vital dentro del cual se comprende*”.²⁷² Es decir, aquello que fue caracterizado como totalización particularizada y, lo otro, proyecto de trascendencia puede ser, ahora, entendido en términos categóricos de afirmación y negación. Al pensar situado “positividad y negatividad, lo califican por igual. “Negativo” respecto del punto de partida, será siempre “positivo” en su despliegue hacia el acontecimiento que pretende hacer nacer. Y la originalidad de la tarea propiamente especulativa se juega en eso: *en esa “trascendencia” respecto del origen [o punto de partida]*”.²⁷³ Este pensar situado es la comprensión del proceso transformador ejecutado por la praxis histórica de liberación que parte de un estado o realidad sociohistórica particular para proyectarse trascendiéndose a otro estado; por esto se puede afirmar, que “el pensamiento es un determinado modo de la praxis que se caracteriza por afirmar y negar a la vez el espacio histórico-vital dentro del cual se comprende”.²⁷⁴ Este pensar tendrá como punto de inicio o de partida, lo negativo, una comprensión de la realidad sociohistórica que será superada, lo positivo, construyendo otra comprensión. Es decir, en tanto discurso, este pensar, dado que siempre se halla referenciado a la realidad, pensándola, se reconstruye para resignificarse como un otro discurso.

Entonces, todo discurso de derechos humanos, que sea pensado en términos situados, se halla configurado por una forma dialéctica de negación y afirmación. Pero, habiéndose dicho que el punto del pensar situado es la praxis histórica de liberación, cómo es eso que hay una negación y

²⁷² Casalla, M. *El estatuto de la universalidad en la filosofía latinoamericana: lo universal–situado*, pp.55-69.

²⁷³ *Ibidem*. Cfr. *Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, pp.9-25.

²⁷⁴ Casalla, M. *Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, pp.9-25.

luego afirmación. De ninguna manera se resuelve esta pregunta diciendo que se parte de algo para pasar a otra cosa. Entonces, qué es aquello que se niega y qué es lo que se afirma, más allá de partir de un particular para desde aquí trascender. Acaso, en tanto punto de partida, se niega el sentido de la praxis histórica de liberación. Conviene, entonces, aclarar que lo que se niega es no ser un lugar válido para enunciar o construir un discurso de derechos humanos, se niega el no lugar o silenciamiento como sujetos vivos (intersubjetivos) enunciantes que construyen otros discursos de derechos humanos, se niegan los parámetros de vida individualista injertados en el discurso hegemónico moderno de derechos humanos, se niega el entramado de relaciones asimétricas en las que se han colocado a los otros mundos de vida, se niega el no contar como ‘espacio (*topos*) histórico-vital’ para construir derechos humanos.

El pensar situado, en su diensión negativa, niega la imposición del discurso; aquel discurso de derechos humanos que prescinde “de situar a las culturas (sin nombrarlas en concreto ni estudiar su historia y sus contenidos estructurales) en una situación asimétrica que se originaba por sus respectivas posiciones en el sistema colonial mismo [mundo capitalista moderno]. La cultura occidental, con su «occidentalismo» obvio, situaba a todas las otras culturas como más primitivas, pre-modernas, tradicionales, subdesarrolladas”.²⁷⁵ En esta línea, se impone el discurso moderno de derechos humanos bajo el presupuesto de “aceptar un Estado liberal multicultural, no advirtiendo que la estructura misma de ese Estado multicultural, tal como se institucionaliza en el presente, es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas”; con esto, a través del discurso de derechos humanos, se impone subrepticamente “una estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo individualista de una cultura determinada)”.²⁷⁶

La praxis histórica de la liberación se coloca en esta posición negándola para superarla, se confronta al sistema económico y político que, a la vez que ejerce un poder colonial de acumulación de riquezas, desprecia otros mundos de la vida (culturas) catalogándolos de insignificantes y no útiles. Para confrontarlo, en el pensar situado, la praxis histórica de liberación no se niega como praxis, hacia ella misma no está dirigida la negación sino a la situación asimétrica de exclusión y

²⁷⁵ Dussel, E. *Op.cit.*, p. 109.

²⁷⁶ “Además, no se tiene clara conciencia que la estructura económica de fondo es el capitalismo trasnacional, que funda ese tipo de Estado liberal, y que ha limado en las culturas «incorporadas», gracias al indicado «overlapping consensus» [el consenso superpuesto de John Rawls] (acción de vaciamiento previo de los elementos críticos anticapitalistas de esas culturas), diferencias anti-occidentales inaceptables”, *Ibidem*, p. 110.

silenciamiento que la impulsa a ser praxis histórica de liberación. Con base a esta negación realiza la crítica a la dimensión individualista del discurso moderno de derechos humanos clarificando el hecho de que este discurso niega la voz propia de los diversos mundos, los niega como lugares de enunciación detentadores de la posibilidad de resignificarlo, en su sentido y su contenido.

El pensar situado en su punto de partida, que es la praxis histórica de liberación, niega, pero, fundamentalmente, afirma el modo de vida que se construye en esos lugares ignorados y reprimidos. En esta parte, el pensar situado se proyecta trascendente, no en tanto negador de esa negación, sino como afirmador de los otros horizontes de sentido de la vida. Pero, esta afirmación no surge o no se crea desde la pureza de lo propio, ya se dijo que los diversos mundos de la vida se hallan abiertos en los espacios de lucha del encuentro intercultural. La praxis histórica de liberación en tanto que libera de la opresión exclusión o silenciamiento, también, modifica el mismo espacio o mundo de la vida en que se realiza. Más aún, esta misma praxis de liberación se configura acorde a la afectación que la modernidad occidental ejerce sobre los mundos de la vida.

En esto de negar y afirmar no hay una distancia insalvable, esto de negar y afirmar no consiste en un romper que desecha todo lo que se afirma en ese discurso moderno de derechos humanos, aun a pesar de que este obedezca a un modelo de vida occidental y de haberse impuesto como un abstracto naturalizado (normalizado, cotidianizado). Como señala Santiago Castro Gómez, “solo nos podremos «desprender» de la modernidad si primero asimilamos su núcleo emancipador y lo realizamos en nuestros propios términos políticos y a partir de nuestra propia historia”, se trata, pues, de “*asumir dialécticamente* la herencia europea para construir otro camino *a partir de ella*”.²⁷⁷ Quiere decir entonces que las promesas emancipatorias de la modernidad, muchas de las cuales se hallan representadas en el discurso occidental de derechos humanos, “no deben ser entendidas como producto de *cualidades intrínsecas* del mundo europeo”, a pesar de que la racionalidad de la modernidad ha producido una serie patologías sociales (asimetrías producto de la colonialidad, jerarquías sociales) “la modernidad [y con esta, el discurso de derechos humanos]

²⁷⁷ “Los ideales de la revolución francesa no son tan solo la materialización política del triunfo del capitalismo, sino que ya en ellos se encuentra ese impulso anticapitalista y anticolonialista propio del socialismo que debe ser retomado por la revolución proletaria. Ligar estos ideales emancipatorios con el triunfo de la burguesía es en realidad algo absurdo, pues [...] estos ideales fueron derrotados *por la burguesía*. Es decir, que fue la burguesía la que triunfó *contra* los ideales emancipatorios de la revolución francesa [no se puede reducir] la modernidad a ser una expresión del capitalismo y se queda sin criterios normativos para combatirlo. Pues en realidad no son los ideales políticos de la modernidad el problema, sino el modo en que estos han sido desvirtuados por el capitalismo y el colonialismo”, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, pp. 104-105.

arrastra *también* un conjunto de promesas emancipatorias que aunque fueron parcialmente derrotadas pueden y deben ser aún *retomadas* en un escenario transmoderno”.²⁷⁸

En el ámbito de derechos humanos, no se trata de lo afirmado en lo abstracto como modelo discursivo moderno individualista perennizado, sino de rescatar el sentido de lo afirmado en los procesos históricos de lucha subyacentes a ese discurso. A esto apunta la filosofía de la liberación que, rompe con la racionalidad moderna, la de las certezas simples y claras, proponiendo, en su lugar, “un *logos histórico* que sea capaz de encargarse de la realidad mediante la praxis histórica”, pero esto no quiere decir renunciar a los valores modernos de igualdad y libertad, muy por el contrario, “considera que ambos valores deben ser parte del proceso de liberación, conducir a la justicia social y dar prioridad a la solidaridad humana, la cual tiene su fundamento en la relación estructural de la persona con los demás seres humanos y el mundo en la producción y reproducción de la vida”.²⁷⁹

Al no romper tajantemente con la modernidad e, incluida en esta, con el discurso de derechos humanos, el pensar situado, en su dimensión negativa y afirmativa, se hallaría en sintonía con el proyecto de *trans*-modernidad propuesto por Enrique Dussel, “la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde la exterioridad, o aún mejor de su ser «fronterizo». La exterioridad no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad”.²⁸⁰ De esta manera es como el particular concreto mundo de la vida, siempre abierto

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 103.

²⁷⁹ Rosillo Martínez, A. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, p. 64.

²⁸⁰ “Denominamos proyecto «*trans*-moderno» al intento liberador que sintetiza [...]. En primer lugar, indica la afirmación, como autoevaluación, de los momentos culturales propios negados o simplemente despreciados que se encuentran en la exterioridad de la Modernidad; que aún han quedado *fuera* de la consideración destructiva de esa pretendida cultura moderna universal. En segundo lugar, esos valores tradicionales ignorados por la Modernidad deben ser el punto de arranque de una crítica interna, desde las posibilidades hermenéuticas propias de la misma cultura. En tercer lugar, los críticos, para serlo, son aquellos que viviendo la biculturalidad de las «fronteras» puede crear un pensamiento crítico. En cuarto lugar, esto supone un tiempo largo de resistencia, de maduración, de acumulación de fuerzas”, Dussel, E. *Op.cit.* p. 126. Cfr. Dussel, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Editorial Akal, México, 2017, pp. 258ss. En este sentido, Santiago Castro Gómez dice que “la transmodernidad no es una operación para “recuperar” los valores de las culturas nativas existentes *antes de la colonización*, sino una problematización crítica de la modernidad que tiene dos facetas complementarias: de un lado, la modernidad eurocentrada es reinterpretada desde las historias locales negadas por la colonización; pero del otro lado, y *al mismo tiempo*, la propia cultura subalterna local, modificada por la modernidad, deberá ser *también* reinterpretada. De nuevo la operación dialéctica: una cosa no puede darse sin la otra. La transmodernidad apunta, por tanto, hacia la generación de *códigos interculturales* que sirvan como criterio normativo para la instauración de una civilización poscapitalista. No se trata solo de negar los códigos universales provenientes de la modernidad *europea*, sino de producir una nueva universalidad política que pueda ser *reconocida como propia* por las diferentes culturas”, *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, p. 125.

en la interculturalidad, confrontado en dialéctica respectiva con el discurso moderno hegemónico de derechos humanos, se proyecta a la trascendencia de la universalidad situada.

3.2.3. Universalidad situada en una estructura histórica

El pensar situado, que va de la particularidad totalizada al proyecto de trascendencia en un movimiento crítico de afirmación y negación, “situar es comprender en la estructura”, situar *algo* (pensamiento o discurso) es comprenderlo inmerso en una *estructura histórica* [económico-política] en relación con la cual ese *algo* se expresa y dentro de la cual logra adquirir su especificidad; así mismo, esta *estructura histórica* nunca se da *a priori*, ni junto al hecho.²⁸¹ Ni el discurso de derechos humanos moderno occidental ni los discursos de los diversos mundos de la vida se hallan libres de estar inmersos en la red de relaciones asimétricas que obedecen a un sistema estructural económico-político de orden social (estatal y global). Cuando se trata de derechos humanos, estos se sitúan en el entramado de los ámbitos moral, jurídico y económico-político; tres ámbitos que se relacionan en el desarrollo y en la práctica de derechos humanos.²⁸²

Pero, esta ‘estructura histórica’ no sale a flote de buenas a primeras si no se va más allá del mero discurso en tanto discurso de las puras abstracciones, sin arribar críticamente al horizonte de sentido teórico y de vida (económico, político, social) que lo sostiene. En este sentido, la ‘estructura histórica’ se va re-construyendo críticamente, se va delimitando e identificando en relación con ese *algo* situado y por el cual se interroga; al igual que ese *algo* situado adquiere sentido explicitándose dicha estructura histórica. Si una de las tareas de la crítica es delimitar y plantear sus alcances en relación con el dato (pensamiento, discurso) por el que se interroga, en este caso de derechos humanos, entonces, el núcleo a ser criticado no sería el mero recuento del conjunto de situaciones concomitantes desconectadas de esa estructura histórica. Es en la crítica a esta estructura histórica desde donde se evidencian los alcances de la situacionalidad del discurso de derechos humanos. La *estructura histórica* vendría a ser cierto “horizonte de sentido contra y a partir del cual opera un determinado pensamiento o actividad [o discurso]”.²⁸³

Cualquier discurso de derechos humanos que se intente construir, apuntalado en la praxis histórica de liberación, tendrá como suelo esa oposición dialéctico-respectiva con el abstracto discurso hegemónico injertado en la estructura histórica de las relaciones capitalistas de producción

²⁸¹ *El estatuto de la universalidad en la filosofía latinoamericana: lo universal-situado*, pp.55-69. Cfr. *Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, pp.9-25.

²⁸² Camps, V. *El descubrimiento de los derechos humanos*, p. 117.

²⁸³ *El estatuto de la universalidad en la filosofía latinoamericana: lo universal-situado*, pp. 55-69.

y las leyes del libre mercado. En esta confrontación dialéctica inmersa en esa estructura histórica (político-económica) se construye la universalidad situada de derechos humanos. Ni el particular totalizado ni el proyecto de trascendencia se hallan por fuera de esa estructura histórica. Esta, en tanto horizonte, no está apartada del discurso puesto en cuestión y tampoco es algo que el pensar situado produzca teóricamente, sino que el discurso o pensamiento ya se halla atravesado por esta; en todo caso, lo que haría el pensar situado es explicitar esta estructura histórica en la que habita (se sitúa) el discurso o pensamiento. En este sentido, a la vez que el pensamiento (discurso) universal situado de derechos humanos se construye, también, se re-construye esta estructura histórica u horizonte de sentido (político-económico).

Ahora bien, esta universalidad situada, en tanto construcción dialéctico-respectiva desde una particularidad totalizada (abierta) hacia un proyecto de trascendencia, justamente por estar situada en una estructura histórica (económico-político), se corresponde con un discurso de derechos humanos impulsado por la praxis histórica de liberación que tiene como centro al sujeto corporal, encarnado histórico-contextualmente, en intersubjetividad, o “sujeto vivo, intersubjetivo y práxico”.²⁸⁴ Esto puede ser entendido en el sentido de que la universalidad de derechos humanos no puede consistir solo en derechos para todos los individuos en tanto individuos (propietarios), sino que se trata justamente de esa intersubjetividad que termina oprimida por la primacía individualista. Una primacía que establece (imponiéndose universalmente) un modo de relacionarse, un modo de vida individualista (de vida económica), que funda un espacio abstracto de libertad e igualdad, derechos practicados únicamente por individuos. Un discurso de derechos humanos que resulta ser “un discurso de legitimación de determinadas relaciones sociales de producción y acceso a los bienes y de un determinado orden social y político”²⁸⁵, es decir, que consagra el modo de vida relacional individualista configurado dentro de “la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación”²⁸⁶. En este sentido, el centro de este discurso lo ocupan no tanto los individuos “*sino de las relaciones o lógicas que se siguen de los caracteres individuales*

²⁸⁴ Rosillo Martínez, A. *La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert*, pp. 13-38.

²⁸⁵ “Los derechos humanos formulados en el siglo XVII son derechos de colectivos y no tienen nada de específicamente humano. Son derechos del propietario, que valen tanto para los colectivos con personalidad jurídica (empresas privadas) como para personas “naturales” que son reducidas a propietarios. Los cambios estructurales realizados por la estrategia de globalización neoliberal han borrado al sujeto vivo del ámbito de los derechos humanos, pues ha sido sustituido por la empresa. Los derechos humanos se sustituyen por los derechos de la empresa, los derechos de la propiedad privada, aunque se continúe con el mismo discurso”, *Ibidem*.

²⁸⁶ Hinkelammert, F. J. *Op.cit.*, pp. 79-113.

naturales [derechos naturales]²⁸⁷, la idea es reproducir estas lógicas relacionales. Ahí está el problema de la universalidad abstracta, instauro hegemoníicamente, desde lo abstracto, un modo de relacionarse, un modo de vida.

En contraposición a ese universalismo, el discurso universal situado de derechos humanos se halla abierto a otros modos relacionales de vida porque se encuentra enraizado en el pensar desde la diversidad, desde modos de intersubjetividad (racionalidades) que viven en otros espacios sociales (mundos de la vida) a partir de los cuales pueden enunciar sus propios discursos, válidos y legítimos, de derechos humanos. En consecuencia, para hablar de universalidad situada en praxis histórica de liberación tendrá que romperse con ese modo de universalidad abstracta centrada en el individuo (que imponer un modo de relacionarse) y pensar la universalidad por las relaciones además de por los individuos.

No hay derechos mientras estos estén atrapados en un modo de relaciones o modo de vida hegemónico individualista. La universalidad situada no tiene que ver con ese todos sumatorio de individuos, sino con las relaciones que practican los sujetos vivos y los grupos sociales o comunidades silenciadas. Por esto, la universalidad situada va de la mano con la quiebre de la estructura histórica (económico-política). La particularidad totalizada se asume críticamente y en su proyecto de trascendencia apunta a romper con esa estructura histórica creando, en su lugar, otras estructuras sobre otros ideales, es decir, otros horizontes de sentido en los que no se rompa la relación transversal que existe entre el horizonte utópico y la realización histórica de derechos humanos.²⁸⁸ Un horizonte de sentido en donde se descentre *la voz* de ese mundo moderno que propone su mito ficticio y precario: la Razón²⁸⁹, esa razón unívoca que se totaliza hegemонizando su discurso de derechos humanos. Un horizonte de sentido en donde *la voz* moderna sea reemplazada por la pluralidad de voces de ‘sujetos vivos, intersubjetivos y práticos’ dando lugar un mundo abierto a la diversidad de lugares de enunciación.

²⁸⁷ Gallardo, H. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, p. 123.

²⁸⁸ Rosillo Martínez, A. *La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert*, pp. 13-38.

²⁸⁹ Mariategui, J. C. *El hombre y el mito*, en *Obras completas. Tomo III (El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época)*, Editorial El perro y la rana, Caracas-Venezuela, 2010, p. 49.

CONCLUSIONES

PRIMERA. En el ámbito de derechos humanos el pensar situado no versa sobre principios éticos de suyo universales sin más, a partir de los cuales se construyan o deriven derechos. Para el pensar situado no hay sustancia metafísica (naturaleza humana) ni sujeto trascendental (monológico) desde donde surjan principios universales. No trata de evidenciar principios o criterios universales (de justicia) que sostengan derechos humanos. Esto no quiere decir que niegue la universalización de principios éticos vivificados en los diversos mundos de la vida. Aquí se halla el límite de nuestra investigación, no se explora la posibilidad de estos principios. Pero, asumimos que, cualesquiera que sean estos principios, deberán ser sometidos a crítica y emerger del mutuo reconocimiento intercultural.

SEGUNDA. El pensar situado, no hace tabula rasa de lo construido hasta ahora en derechos humanos, sino que aborda el discurso haciendo crítica, desde la diversidad de los mundos de la vida (intercultural), de su reduccionismo individualista y apela a la transformación de derechos humanos incorporando nuevos sentidos y contenidos.

TERCERA. Frente a la posición hegemónica del discurso de derechos humanos constituido por el universalismo abstracto centrado en el individuo-hombre-abstracto que expande un único modo de vida relacional, se propugna la posibilidad de construir una universalidad desde la diversidad intercultural en términos del universal-situado. Este nos proporciona tres categorías: (a) una particularidad-totalizada (intercultural)/proyecto de trascendencia, (b) la dialéctica respectiva de negación-afirmación y (c) la estructura histórica (político-económica). Estas categorías, a su vez, deberán nutrirse de una crítica intercultural y de la filosofía de derechos humanos forjada desde América Latina con las categorías analíticas: (a) sujeto vivo, práxico e intersubjetivo y (b) praxis histórica de liberación.

CUARTA. La universalidad situada de derechos humanos tiene (1) como centro al sujeto vivo, práxico e intersubjetivo que ampara la producción y reproducción de la vida (material) acorde a un modo de vida realizado en un mundo de la vida particular abierto interculturalmente y (2) como vehículo a la praxis histórica de liberación que resignifica el discurso de derechos humanos incorporando nuevos sentidos y contenidos y transformando la estructura histórica (económico-política) en la que se sostiene el discurso hegemónico. En esta investigación hemos abordado, fundamentalmente, la dinámica de resignificación en el ámbito intercultural y, hasta cierto punto, su vinculación con la necesidad de transformar la estructura histórica (político-económica).

QUINTA. Al colocar la posibilidad de resignificar, en contenido y sentido, el discurso de derechos humanos; la construcción de esta universalidad situada se vincula con la praxis histórica de liberación, en tanto que esta, por un lado, niega la negación de los seres humanos y avanza afirmando lo positivo y, por otro, produce nuevas estructuras sociales más humanizantes. Ambos aspectos contribuyen a crear nuevos derechos y nuevos sentidos a los ya reconocidos. De esta manera, en la universalidad situada, adherida a una praxis histórica de liberación, los diversos mundos de la vida, encarnados en los sujetos, prácticos e intersubjetivos, adquieren voz incorporándose como lugares de enunciación válidos y legítimos de derechos humanos.

SEXTA. La universalidad situada al tener como centro al sujeto vivo, práctico e intersubjetivo confluye con el intento de pensar derechos humanos desde la diversidad. Este centro se enraiza en la diversidad de los mundos de la vida silenciados u ocultados en el moderno discurso hegemónico, desvalidados como lugares de enunciación. El discurso de derechos humanos a la vez que los impregna los aprisiona, condenándolos a un único modo de vida relacional. La construcción de la universalidad situada impugna esta condición existencial.

SEPTIMA. Finalmente, creemos que tanto el discurso de derechos humanos como la posibilidad de criterios o principios universales de justicia tienen que construirse a partir del mutuo reconocimiento (intercultural). La crítica intercultural, la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación y los estudios descoloniales podrían trazarnos las rutas para la exploración de posibles principios universales.

BIBLIOGRAFÍA

- Alfaro Vargas, R. *Las categorías de lo abstracto y lo concreto*, Praxis: Revista de Filosofía, n° 73, enero-junio, 2016, pp.19-35.
- Álvarez, L. *Más allá del multiculturalismo: crítica de la universalidad (concreta) abstracta*, Revista Filosofía Unisinos, vol. 11(2), mai-ago, 2010, pp. 176-195.
- Amorós, C. *Feminismo y filosofía*, Editorial Síntesis, España, 2000.
- Arias Sandi, M. *La universalidad de la hermenéutica ¿pretensión o rasgo fundamental?*, Editorial Fontamara, México, 2010.
- Arias Marín, A. *Claves críticas del multiculturalismo. Política del reconocimiento y ciudadanía multicultural*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, p. 11-34.
- Auat, A. *Hacia una filosofía política situada*, Editores Waldhuter, Buenos Aires-Argentina, 2011.
- Benhabib, S. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vasallo, Katz, Argentina, 2006.
- Benhabib, S. *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, trad. Gabriel Zadunaisky, Editorial Gedisa, Barcelona, 1992.
- Berlin, I. *El fuste torcido de la humanidad*, Editorial Península, Barcelona, 1992.
- Beuchot, M. *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1995.
- Bobbio, N. *Locke y el Derecho natural*, trad. Rachele Facchi, Tirant Humanidades, Valencia, 2017.
- Bobbio, N. *El tiempo de los derechos*, trad. Rafael de Asis Roiog, Editorial Sistema, Madrid, 1991.
- Bobbio, N. *El problema de la guerra y las vías de paz*, trad. Jorge Binaghi, Editorial Atalaya, Barcelona, 1999.
- Bourgeois, B. *Filosofía y derechos del hombre. Desde Kant hasta Marx*, trad. Jorge Aurelio Díaz, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2003.
- Brunet, G. *Una visión del universalismo ético y del concepto de derechos humanos. De la ilustración a los estudios de género*. Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral, Año XII, N° 22-23, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 2002, pp.261-279.
- Burgos Matamoros, M. *Apuntes críticos a la razón liberal dominante de los derechos humanos*, El Cotidiano, Revista de la realidad mexicana actual, Año 30, No. 194, nov-dic, 2015, pp.41-55.
- Buck-Morss, S. *Hegel, Haití y la historia universal*, trad. Juan Manuel Espinosa, FCE, México, 2013.
- Camps, V. *La fragilidad de una ética liberal*, Ediciones UAB, España, 2018.
- Camps, V. *El descubrimiento de los derechos humanos*, en Javier Muguerza et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, 1989.
- Carpio, P. Adolfo *Principios de filosofía. Una introducción a su problemática*. Editorial Glauco, Buenos Aires, 1992.
- Casalla, M. *El estatuto de la universalidad en la filosofía latinoamericana: lo universal-situado*, en Santos Herceg, J. (comp.) *Liberación. Interculturalidad e historia de las ideas. Estudios sobre el pensamiento filosófico en América Latina*, IDEA-Instituto de Estudios Avanzados, Universidad Santiago de Chile, 2013, pp. 55-69.
- Casalla, M. *Más allá de la "normalidad filosófica", nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea*, Revista de Filosofía latinoamericana y Ciencias Sociales, Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, Buenos Aires, n° 11, mayo, 1986, pp.9-25.

- Casalla, M. *Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea*, en Ardiles, O. et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial BONUM, Argentina, 1973, pp. 38-52.
- Casalla, M. *América Latina en perspectiva. Dramas del pasado, huellas del presente*. Ediciones CICCUS, Argentina, 2011.
- Castro Gómez, S. *¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al giro decolonial*, *Analecta Política*, vol. 7, n° 13, julio-diciembre, Medellín-Colombia, 2017, pp. 249-272.
- Castro Gómez, S. *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia, 2019.
- Castro-Gómez, Santiago *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros, Barcelona, 1996.
- Cisneros, I. H. *El debate multicultural y los derechos humanos*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, p. 43-48.
- Cortina, A. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 2014.
- Cortina, A. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Dávila, J. A. *La universalidad de los derechos humanos y su fundamentación absoluta. Una visión crítica*. *Analecta Política*, Vol. 3, N° 4, pp. 33-55, enero-junio, 2013.
- De Castro Cid, B. *La fundamentación de los derechos humanos (reflexiones incidentales)*, en Javier Muguerza et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Editorial Debate, Madrid, 1989.
- De Garay, J. *Ética de las diferencias. La afirmación de las diferencias en un mundo global*, en *Ética y globalización*
- De Lora, P. *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*. Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Del Vecchio, G. *El concepto de naturaleza y el principio del derecho*, trad. Mariano Castaño, REUS, Madrid, 1916.
- De Yturbe, C. *Multiculturalismo y derechos*, Instituto Federal Electoral, México, 1998.
- De Zan, J. *¿Está agotado el programa de investigación de la ética discursiva?*, en Dorando J. Michelini, R. Maliandi, J. de Zan (Eds.) *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América Latina*, Ediciones ICALA, Argentina, 2007, pp. 13-46.
- De Zan, J. *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*, Editorial Las cuarenta, Buenos Aires, 2013.
- De Zan, J. *Panorama de la ética continental contemporánea*, Editorial Akal, 2002.
- Descartes, R. *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Editorial Espasa Calpe, 2006.
- Descartes, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Douzinas, C. *El fin de los derechos humanos*, trad. Ricardo Sanín Restrepo, Omar Guardiola-Rivera, Omar Alonso Medina, Legis Editores-Universidad de Antioquia, Colombia, 2008.
- Dussel, E. *Obras selectas I. En búsqueda del sentido. Sobre el origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación*. Editorial Colofón, México, 2017.
- Dussel, E. *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Editorial Akal, México, 2017.
- Echeverría, B. *Definición de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2010.
- Elvira, Juan C. *Dialogo intercultural, tradición y ética discursiva (¿Es posible una complementariedad entre K.-O. Apel y A. MacIntyre?)*, en Domingo Blanco Fernández et al. (editores) *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 159-176.
- Estermann, J. *Interculturalidad. Vivir la diversidad*, Instituto Superior Ecuménico, Bolivia, 2010.

- Etxeberria, X. *Ser y existencia de los derechos humanos*. Revista PENSAMIENTO, vol. 68, núm. 257, 2012, pp. 389-412.
- Fasso, G. *Historia de la filosofía del derecho II: la edad moderna*, trad. José F. Lorca Navarrete, Ediciones Pirámide, Madrid, 1982.
- Fernández Ruiz-Gálvez, M. E. *Derechos humanos: Del universalismo abstracto a la universalidad concreta*. Revista Persona y Derecho, Universidad de Navarra, vol. 41, España, 1999, pp. 57-88.
- Fernández, E. *Marxismo, democracia y derechos humanos*, Editorial Fontamara, México, 2012.
- Fioravanti, M. *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las constituciones*, trad. Manuel Martínez Neira, Editorial Trotta, 2007, p. 41.
- Fornet-Betancourt, R. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001.
- Fornet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Editorial Trotta, Madrid, 2004.
- Fromm, E. *El miedo a la libertad*, trad. Gino Germani, Editorial Paidós, España, 1987.
- Fuentes López, C. *El racionalismo jurídico*, UNAM, México, 2003.
- Gallardo, H. *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, UASLP, México, 2008.
- Gallardo, H. *Teoría crítica y derechos humanos. Una lectura latinoamericana*, Revista de Derechos Humanos y Estudios Sociales, año II, n°4, julio-diciembre, 2010, pp. 57-89.
- García Guitián, E. *El pensamiento político de Isaiah Berlin*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001.
- García Morente, M. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.
- García Morente, M. *La filosofía de Kant. (Una introducción a la filosofía)*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- González Vicén, F. *La teoría de la revolución. Sistema e historia*, CSIC-Plaza Valdes, Madrid-México, 2010.
- Guerrero Guerrero, A. L. *Filosofía política y derechos humanos*, UNAM, México, 2014.
- Guariglia, O. *Una ética para el siglo XXI. Ética y derechos humanos en un tiempo posmetafísico*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Habermas, J. *La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho*, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Trad. Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999.
- Heidegger, M. *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1927)*, trad. Juan José García Norro, Editorial Trotta, 2000.
- Heidegger, M. *Nietzsche*. Trad. Juan Luis Vermal, Editorial Ariel, 2013.
- Herrera Flores, J. (Ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- Herrera Flores, J. *Los derechos en el contexto de la globalización: tres precisiones conceptuales*, en *La globalización y los derechos humanos. IV jornadas internacionales de Derechos humanos (Sevilla, 2003)*, TALASA Ediciones, Madrid, 2004, pp. 278-313.
- Herrera Flores, J. *Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos*. Revista Crítica de la Ciencias Sociales, N° 75, outubro, 2006, pp. 21-40.

- Herrera Flores, J. *La reinvencción de los derechos humanos*, Editorial Atrapasueños, Andalucía, 2008.
- Hinkelammert, F. *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke*, en Herrera Flores, J. (ed.) *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 79-113.
- Höffe, O. *Immanuel Kant*, trad. DIOR KL., Editorial Herder, Barcelona, 1986.
- Jellinek, G. *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, trad. Adolfo Posada, UNAM, México, 2000.
- Jullien, François *La identidad cultural no existe*. Trad. Pablo Cuartas, Editorial Taurus, Barcelona, 2017.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Austral, México, 2017.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, FCE (UAM-UNAM), México, 2011.
- Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Editorial Tecnos, Madrid, 2008.
- Kant, I. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y sublime*, trad. Dulce María Granja Castro, UNAM, México, 2004.
- Kaufmann, A. *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. Trad. Luis Villar Borda, editorial Temis, Colombia, 1998.
- Lértora Mendoza, C. y Domínguez, R. H. *Filosofía situada: Una hermenéutica para la historia de la filosofía argentina y latinoamericana*, Agora Philosophica, Revista Marplatense de Filosofía, N° 21-22, Vol. XI. 2010, pp.89-104.
- Locke, J. *Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. José Carner, FCE, México, 1941.
- Máiz, R. *Multiculturalismo y democracia*, en Alan Arias Marín (coord.) *Debate multicultural y derechos humanos*, CNDH, México, 2016, pp. 49-70.
- Mansilla, H. C. F. *El sentido común crítico ante el debate entre universalismo y particularismo*, en Estudios 95, vol. VIII, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), 2010, pp. 99-128.
- Marías, J. *Historia de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1971.
- MacKinnon, Catherine A. *Crímenes de guerra, crímenes de paz*, en Sthephen Shute y Susan Hurley (Ed.) *De los derechos humanos. Las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, trad. Hernando Valencia Villa, Editorial Trotta, España, 2001, pp. 87-115.
- Mariátegui, J. C. *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*, en *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana? Introducción al filosofar*, Editorial El Búho, Bogotá, 1983, pp. 60-65.
- Mariátegui, J. C. *Obras completas. Tomo III (El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y el artista y la época)*, Editorial El perro y la rana, Caracas-Venezuela, 2010.
- Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, trad. José Arico y Jorge Tula, Siglo Veintiuno Editores, México, 2017.
- Papacchini, A. *Los derechos humanos a través de la historia*, Revista Colombiana de Psicología, N° 7, Año MCMXCVIII, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, D.C., pp. 138-200.
- Parker Cristián G. *Interculturalidad e integración en América Latina. Una problemática abierta*, en *Integración e interculturalidad*, José Santos Herceg (comp.), Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile (Colección Idea), Chile, 2007, pp. 53-91.
- Pérez Luño, A. E. *La fundamentación de los derechos humanos*, Revista de Estudios Políticos (Nueva Época), n° 35, septiembre-octubre, España, 1983, pp. 7-71.

- Picotti, D. *Exigencia histórica de integración e interculturalidad*, en José Santos Herceg (comp.) *Integración e interculturalidad*, Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile (Colección Idea), Chile, 2007, pp. 31-38.
- Puelo, Alicia H. *Derechos humanos, un legado de la modernidad*, en Fernando Quesada (Ed.) *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Editorial Trotta, Madrid, 2008, pp. 185-204.
- Rendón Arroyave, C. E. *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*, Editorial Universidad de Antioquia, Colombia, 2010.
- Roca, M. J. *Diversidad cultural y universalidad de los derechos: Retos para la fundamentación de los derechos*, en Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional, n° 9, Madrid, 2005, pp.357-377.
- Rodríguez Moreno, A. *Origen, evolución y positivación de los derechos humanos*. CNDH-México, México D.F., 2011.
- Rodríguez R. *Hermenéutica y subjetividad*, Editorial Trotta, Madrid, 2010.
- Roig, Arturo A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- Román Maestre, Begoña *Fundamentación trascendental de la universalidad de los derechos humanos*. Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, año II, n° 5, julio-diciembre,1995, pp. 443-450.
- Roniger, L. *Historia mínima de los derechos humanos en América Latina*, El Colegio de México, México, 2018.
- Rosillo Martínez, A. *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, UASLP-CENEJUS, San Luis Potosí-México, 2011.
- Rosillo Martínez, A. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Editorial Ítaca, México, 2013.
- Rosillo Martínez, A. *Una reflexión filosófica de la dinámica histórica de los derechos humanos*. Revista Derechos Humanos e Democracia, Editora Unijui, año 1, n°1, jan/jun, 2003, pp.3-44.
- Rosillo Martínez, A. *Las visiones de derechos humanos en la globalización económica*, en Aleida Hernández Cervantes y Mylai Burgos Matamoros (coords.) *La disputa por el derecho: la globalización hegemónica vs la defensa de los pueblos y grupos sociales*, Bonilla Artigas Editores-UNAM, México, 2018.
- Rosillo Martínez, A. *La inversión ideológica de los derechos humanos en el pensamiento de Franz Hinkelammert*, en Leal, Jackson da Silva et al. (coord.), *Direitos humanos na América Latina*, Multideia, Curitiba, 2016, pp. 13-38.
- Rosillo Martínez, A. *Repensar derechos humanos desde la liberación y la descolonial*, Revista Derecho e Praxis, vol. 7, n° 13, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil, 2016, pp. 721-749.
- Rousseau, J. J. *Emilio o de la educación*, trad. Mauro Armíño, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Rubio Carracedo, J. *Globalización y diferencialidad en los derechos humanos*, en EPISTEME NS, vol. 22, n° 2, 2002, pp.57-83.
- Ruiz Sanjuán, C. *La articulación de lo abstracto y lo concreto en el proceso de conocimiento teórico*, ENDOXA: Series filosóficas, UNED, n° 25, Madrid, 2010, pp. 129-164.
- Sánchez Muñoz, C. *Genealogía de la vindicación*, en Beltran, E. y Maqueira (eds.) *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 17-72.
- Sánchez Rubio, D. *Contra una cultura anestesiada de derechos humanos*, UASLP-CEDH, San Luis Potosí-México, 2007.

- Solari, G. *Filosofía del derecho privado I. La idea individual*, trad. Oberdan Caletti, Editorial Depalma, Buenos Aires, 1946.
- Sousa Santos, B. de *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, trad. Carlos Martín Ramírez, Editorial Trotta, Madrid, 2014.
- Spector H. *La filosofía de los derechos humanos*. ISONOMÍA, N° 15, octubre, 2001, pp. 6-53.
- Squella, A. y López Calera, N. *Derechos humanos: ¿invento o descubrimiento?*, Editorial Fontamara, México, 2013.
- Squella, A. *Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos*, Editorial Fontamara, México, 1995.
- Tapia Gonzales, A. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2018.
- Taylor, Ch. *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. Juan José Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Thiebaut, C. *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitarias y neoaristotélicas al programa moderno)*, Centro de Estudios Cosntitucionales, Madrid, 1992.
- Touraine A. *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, trad. Ricardo Gonzales, FCE, México, 2000.
- Tubino, F. *La interculturalidad en cuestión*, Fondo Editorial PUCP, Lima-Perú, 2016.
- Trazegnies Granda, F. *Posmodernidad y pluralismo jurídico*. Revista de Derecho IURIS DICTIO, Lima-Perú, Vol. 3, N°5, 2002, pp.28-35.
- Trazegnies Granda, F. *Postmodernidad y Derecho*, Editorial Themis, Bogotá-Colombia, 1993.
- Velasco, J. C. *El multiculturalismo, ¿Una nueva ideología? Alcance y límites de la lucha por las identidades culturales*, en José Alsina y María Calés (ed.) *Hacia una ideología para el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2000.
- Verdross, A. *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, UNAM, México, 1983.
- Wallerstein, I. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Trad. Josefina Anaya, Siglo XXI, México, 2007.
- Viaña, J. *Fundamentos para una interculturalidad crítica*, en Viaña, J., Tapia, L. y Walsh, K. *Construyendo interculturalidad crítica*, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB), La Paz-Bolivia, 2010, pp. 97-133.
- Viaña, J. *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello, Editorial Campo Iris, 2009.
- Walsh, C. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*, en C. Walsh, A. García Linera, W. Mignolo *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, Buenos Aires-Argentina, 2006, pp. 21-70.
- Welzel, H. *Derecho natural y justicia material. Preliminares para una filosofía del derecho*. Trad. Felipe González Vicén, Editorial Aguilar, Madrid, 1957.
- Williams, B. *En el principio era la acción. Realismo y moralismo en el argumento político*,
- Wolkmer, C. A. *Teoría crítica de derechos desde América Latina*, trad. Alejandro Rosillo Martínez, Editorial Akal, México, 2017.
- Zannoni, E. A. *Crisis de la razón jurídica. (Tres ensayos)*, Editorial Astrea, Buenos Aires, 1980.
- Zapata, C. *Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea*, en *Integración e interculturalidad*, José Santos Herceg (comp.), Instituto de Estudios Avanzados-Universidad Santiago de Chile, Chile, 2007, pp. 155-175.