



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE DERECHO

LA INVENCIÓN DEL SUJETO MODERNO Y LA
TRADICIÓN OCCIDENTAL DE LOS DERECHOS HUMANOS.
UNA DISCUSIÓN ABIERTA DESDE LATINOAMÉRICA.

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN DERECHO

P R E S E N T A

SERGIO ENRIQUE MEDINA BENÍTEZ

Asesor: Maestro Jimi Alberto Montero Olmedo

MÉXICO
2014



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO

FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

OFICIO NO. SFD/29/VII/2014

ASUNTO: Aprobación de tesis

DR. ISIDRO AVILA MARTÍNEZ
DIRECTOR GENERAL DE LA ADMINISTRACIÓN
ESCOLAR DE LA UNAM
P R E S E N T E

Distinguido Señor Director:

Me permito informar que la tesis para optar por el título de Licenciado en Derecho, elaborada en este seminario por el pasante en Derecho, **Sergio Enrique Medina Benítez**, con número de cuenta 306097601, bajo la dirección del Lic. Jimi Alberto Montero Olmedo denominada "**La invención del sujeto moderno y la tradición occidental de los derechos humanos. Una discusión abierta desde Latinoamérica**", satisface los requisitos reglamentarios respectivos, por lo que con fundamento en la fracción VIII del artículo 10 del Reglamento para el funcionamiento de los Seminarios de esta Facultad de Derecho, otorgo la aprobación correspondiente y autorizo su presentación al jurado recepcional en los términos del Reglamento de Exámenes Profesionales y de Grado de esta Universidad.

El interesado deberá iniciar el trámite para su titulación dentro de los seis meses siguientes (contados de día a día) a aquél en que le sea entregado el presente oficio, en el entendido de que transcurrido dicho lapso sin haberlo hecho, caducará la autorización que ahora se le concede para someter su tesis a examen profesional.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE
"POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU"
Ciudad Universitaria, D. F., a 31 de julio de 2014


DRA. SOCORRO APREZA SALGADO
DIRECTORA



SAS*

Agradecimientos

En memoria de **Manuel Benítez Romero**, un padre incondicional en toda mi trayectoria académica, y sobre todo, en mi trayecto existencial, sin sus consejos habituales difícilmente hubiera llegado hasta aquí.

A mi señora madre **Margarita Benítez López**, parte estructural en toda mi formación humana, por su amparo, desvelos, hambres, tristezas, sacrificios y por estar siempre en los momentos exactos en los cuales la he necesitado, gran parte de lo que soy ahora se lo debo a ella.

A mi padre **Enrique Medina Figueroa**, por la tolerancia y sus esfuerzos realizados para darme todo lo que necesité hasta llegar a consolidar una carrera profesional.

A mis hermanos **Mitzi Lizet Medina Benitez** y **Brandon Medina Benítez**, por aguantar las diversas noches de trabajo en las que interrumpía sus sueños y por su auxilio brindado en los momentos difíciles de la carrera.

Al Profesor **Jimi Alberto Montero Olmedo**, mi amigo, maestro y mentor, por todo el tiempo que ha dedicado a mi persona, desde el primer momento de conocerme hasta el día de hoy, por haber confiado en mis aptitudes poco sólidas y ver en mí un prospecto para seguir la vida académica, sin su guía, reprensión, aliento y sin las tantas reflexiones que resultaban de largas charlas, difícilmente hubiera alcanzado esta formación.

A la **Dra. Margarita Moreno Bonnet**, por el gran apoyo que he recibido como becario y por haberme brindado la confianza para trabajar en el seminario de investigación. Su paciencia infinita y gran trato conmigo, ha generado en mí un gran aprecio.

A mí amada **Universidad Nacional Autónoma de México**, por obsequiarme desde los primeros semestres un sinfín de experiencias, pero sobre todo, por el apoyo económico que sirvió para continuar con mis estudios. Fui becario desde que curse la carrera, hasta haber concluido la tesis, sin duda alguna, soy un hijo de la Universidad y me siento orgulloso de serlo.

Al **Proyecto DGAPA/PAPIIT/IG401013** "Los derechos humanos en el entramado de un Estado laico de honda raigambre religiosa: 1857-2017" por haberme otorgado la beca para terminar la tesis.

Índice

	Pág.
Introducción	4

CAPÍTULO I

La invención del sujeto

1.1. Grecia	8
1.2. Estoicismo	14
1.3. Edad Media	15
1.4. Modernidad	23
1.5. Discusión entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas	29

CAPÍTULO II

El proceso de construcción del sujeto en la modernidad filosófica occidental

2.1. Bacon	37
2.2. Descartes	39
2.3. Grocio	43
2.4. Puferndorf	44
2.5. Hobbes	46
2.6. Locke	49
2.7. Hume	56
2.8. Rousseau	62
2.9. Kant	66
2.10. Hegel	78
2.11. La construcción de una idea de modernidad no eurocéntrica ---	91

CAPITULO III

Los derechos humanos en el pensamiento de Mauricio Beuchot como propuesta de un nuevo discurso contemporáneo en la interculturalidad latinoamericana

3.1. Principios generales de la Hermenéutica -----	105
3.2. La construcción de una Hermenéutica analógica -----	111
3.3. La fundamentación de los derechos humanos -----	121
3.4. Fundamentación iusnaturalista-tomista -----	125
3.5. Clases naturales y naturaleza humana -----	129
3.6. Naturaleza humana icónico-analógica -----	139
3.7. La diafilosofía en los derechos humanos -----	142
3.8. Interculturalidad y universalismo analógico -----	144
3.9. Los derechos humanos en el contexto latinoamericano -----	147
Conclusiones -----	168
Bibliografía -----	192

No hace mucho tiempo, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes, es decir, quinientos millones de hombres y mil quinientos millones de indígenas. Los primeros disponían del Verbo, los otros los tomaban prestado. Entre aquéllos y éstos, reyezuelos vendidos, señores feudales, una falsa burguesía forjada de una sola pieza servían de intermediarios. En las colonias, la verdad aparecía desnuda, las “metrópolis”, la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran. Como a madres, en cierto sentido. La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena, se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se le introdujeron en a boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes, tras una brece estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Ámsterdam nosotros lanzábamos palabras: “¡Partenón! ¡Fraterenidad!” y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: “¡...tenón! ¡...nidad!” Era la Edad de Oro.

Los condenados de la tierra, Franz Fanon.

[...] creando, ahora sí, un humanismo híbrido, lo que era, con lo que era extraño a éste, ser. Arrancando raíces y levantando utopías Adoptando instituciones europeas en cuerpos que no se ajustaban a ellas. Bellas y utópicas constituciones republicanas, en pueblos que aún no asimilaban el duro despotismo ibero, ni las virtudes que necesariamente habían hecho de él una de las más importantes etapas de la historia universal, la historia del hombre y no sólo de un determinado hombre. Ajeno a todo esto, el filosofar de todo el siglo XIX latinoamericano se empeñó en mostrar un hombre que para ser semejante a Hombre por excelencia luchaba contra sí mismo, combatía en una larga lucha fratricida. Guerras intestinas para destruir lo que se consideraba extraño, o para evitar que nada extraño se incorporase a una herencia que tenía que parecer eterna e inamovible. Una porción de esta innegable humanidad latinoamericana empuñando, junto con las armas, caducas expresiones de una filosofía liberal, positivista, moderna, pero extrañas todavía a una comunidad que lejos de asimilar imponía, parchaba.

La filosofía americana como la filosofía sin más, Leopoldo Zea

Introducción

En nuestros tiempos, existe un tema que se considera referente obligado para todos los gobiernos, las personas y los humanistas: los derechos humanos. Es bien sabido que hay una efervescencia mundial tendiente a la implementación de los *derechos humanos*, ya que aquel país que no lo hace, es frecuentemente considerado como retrogrado o atrasado. Nuestro país no ha sido ajeno a la oleada mundial del derecho humanista, a tal grado que en el año 2011, nuestros legisladores decidieron convertirse en próceres de los derechos humanos e incorporaron una serie de modificaciones constitucionales que nos libraron del anticuado concepto de *garantías individuales*, para de esa forma traer la modernidad a nuestro país.

Por esta razón, existe la necesidad latente de estudiar lo relativo a los derechos humanos, toda vez que querámoslo o no, influyen de manera determinante en la dinámica de nuestro sistema jurídico y en la concepción filosófica que tenemos de nosotros mismos. Es por eso que el presente trabajo de investigación, aborda el tema desde una perspectiva filosófico-jurídica¹ con el fin de aportar un conocimiento útil que nos permita evaluar la integración de este nuevo paradigma de los derechos humanos en nuestro sistema jurídico. En este orden de ideas, nuestro punto de partida consiste en cuestionar las afirmaciones² aceptadas que propone este nuevo paradigma —sin un previo examen—, entre estas afirmaciones encontramos que la expresión *derechos humanos*, los cuales son *entendidos como aquellos cuyo único requisito o condición para ser su titular, es el simple hecho de ser persona*, es un concepto ventajoso y difundido en la mayoría

¹ Esta tesis pretende ocuparse del tema de los derechos humanos desde una perspectiva distinta a la actual interpretación, pues considero que el tema se ha desviado hacia otros tenores que los limitan, véase entre otros Carbonell, Miguel *Las obligaciones del Estado en el artículo 1º de la Constitución Mexicana*, en Carbonell, Miguel y Salazar, Pedro, (coord.), *Reforma Constitucional de los Derechos Humanos un nuevo paradigma*, 2ª edición, México, Porrúa, 2012; Carbonell, Miguel “La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU esperanza y frustración” en *Revista de la Facultad de Derecho de México los Derechos Fundamentales hoy*, México, 2009, Tomo LIX, Número 251, enero-junio. El estudio que debe darse a los derechos humanos debe de ampliarse más allá de su aspecto legal.

² Propuesta de Reforma Constitucional en materia de Derechos Humano elaborada por las organizaciones de la sociedad civil y por académicas y académicos especialistas en derechos humanos consultado en:

http://www.infosal.uadec.mx/derechos_humanos/archivos/18.pdf 8 de agosto de 2013 a las 11:56 am.

de los países que han puesto este concepto en sus documentos fundamentales, tales como: Guatemala y México.³

Otra afirmación alude que el término derechos humanos posee una estrecha concordancia con los instrumentos internacionales que los Estados han ratificado a lo largo de su historia, y con ellos hace referencia a una lista no cerrada de derechos, se entienden como un conjunto de modificaciones estratégicas y urgentes que deben aceptarse para abrir la puerta a un régimen más amplio de protección. Por último, pero no menos importante, se encuentran los cuatro principios fundamentales —que tienen como antecedente la Convención Mundial sobre Derechos Humanos, llevada a cabo en Viena en 1993— que las autoridades deben observar obligatoriamente para su protección.

El *principio de universalidad*: explica que los titulares de los derechos son todas las personas, por el simple hecho de ser seres humanos. El *principio de interdependencia*: implica que todos los derechos se encuentran interrelacionados entre sí, es decir, que no se puede garantizar el goce y ejercicio de un derecho, sin que a la vez se garanticen el resto de los derechos. El *principio de indivisibilidad*: indica que todos los derechos humanos son infragmentables sea cual fuere su naturaleza. Cada uno de ellos conforma una totalidad, de tal forma que se deben garantizar en esa integralidad por el Estado, pues todos ellos derivan de la necesaria protección de la dignidad humana. El *principio de progresividad*: refiere que el Estado no sólo adquiere la obligación de establecer las medidas necesarias para realizar los derechos humanos, sino, además, la de no dar marcha atrás en aquellos estándares o niveles de cumplimiento ya alcanzados; se habla de una *no regresividad*.⁴

Estas aseveraciones, aun cuando necesitan de un análisis filosófico profundo, no las trataré en esta tesis y únicamente me ceñiré a dos categorías fundamentales que se desprenden de ellas, *ser humano* y *principio de universalidad*. Estas categorías las trabajaré desde el tema del sujeto de los derechos humanos para demostrar cómo son construidas y transformadas en los momentos históricos

³ Otros países, por ejemplo, España, Brasil y Colombia, prefieren denominarlos derechos fundamentales. Para efectos de esta investigación, su distinción no es relevante.

⁴ *Ibidem*.

esenciales de Occidente, y exhibir como en su esencia, debido a que su origen se encuentra en Europa, son excluyentes, homogeneizadoras y no logran resolver los problemas de aplicación y defensa de los derechos humanos en México. En esta tarea me apoyaré de recursos no puramente jurídicos, sino recursos filosóficos, sociales, políticos, morales y éticos.

En razón de lo expuesto, el presente trabajo inicia con el estudio de la forma en que la categoría *ser humano* ha sido asimilada,⁵ advirtiéndose de antemano que no se abundará o construirá una teoría ontológica o antropológica, ya que el objetivo primordial de la investigación, es exponer y mostrar la evolución que ha tenido el término desde el pensamiento griego y medieval, así como, desde las controversias —respecto de la categoría aludida— suscitadas en la época del descubrimiento de América. A partir de ello, se explicarán sus características y correspondencia con la idea de civilización —la cual es promovida por Europa—, tomando en consideración los cuestionamientos sobre el carácter humano de los indios americanos, que fueron hallados por accidente en los viajes de expedición con fines comerciales.

Aunado a lo anterior, se estudiará la noción de *persona* en la descripción del modelo teológico cristiano, noción que incide de manera importante en la *invención del subjetivismo* de la modernidad, periodo en el que al sujeto se le atribuyeron categorías como voluntad, racionalidad, y sobre todo, libertad de proceder sin restricciones. Fue en esta época histórica —la modernidad— en la que el sujeto se percató de que a través de la ciencia y los nuevos métodos epistemológicos promovidos por pensadores como Newton, Copérnico, Galileo, Bacon y Descartes —entre otros— el hombre tenía la capacidad de transformar su propio mundo, hecho que generó la desfragmentación de los paradigmas impuestos por la religión en la Edad Media.

Además, se explicará la relación existente entre las diferentes concepciones ideológicas, históricas y culturales de la visión proteccionista de los derechos humanos. Al efecto, se estudiarán los conceptos de estado de naturaleza, derecho natural, naturaleza humana —de Grocio, Pufendorf y Hobbes— sin omitir lo relativo a la transformación del sujeto en la ilustración. Debido a la importancia que conlleva,

⁵ Tradicionalmente se entiende a la categoría de *Ser Humano* como la afirmación de la titularidad.

enfataré lo relativo a la herencia de la ilustración, para lo cual abordaré la idea de progreso continuo del hombre en el mundo, los ideales de igualdad, libertad y fraternidad, y la cosmovisión universal hegemónica que se planteó como un modelo paradigmático occidental. Asimismo, y con el fin de realizar un estudio comparativo desde las periferias, se analizan las aportaciones de Hegel, Kant, Rousseau, Locke y Hume desde a la modernidad.⁶

Como bien se puede observar, la presente investigación tiene como finalidad comprender el sujeto de los derechos humanos en la actualidad —ahora entendido como persona—. Las preguntas que pretendo responder son: ¿Se han perdido las categorías heredadas de la modernidad? ¿Su interpretación actual comprende correctamente el principio de universalidad? ¿Es conveniente ignorar los elementos filosóficos-históricos que incidieron en su construcción? Además, trato de visibilizar que en el actual discurso de los derechos humanos, las categorías defendidas —sujeto y universalidad—, cuyo origen se remonta a la modernidad *hegemónica-occidental*,⁷ ocultan un discurso perverso encubierto por el principio de universalidad, consistente en halagar los sentimientos elementales de los ciudadanos con el fin de conseguir o mantener la legitimidad del Estado.

Un ejemplo de la perversión señalada, es la supuesta inclusión de las diferencias y autonomía de los pueblos indígenas en el discurso de los derechos humanos actual.⁸ Dicho discurso se convierte en algo ladino y peligroso, pues no obstante que pretende ser abarcador de diferencias y periferias, está construido a

⁶ Aquellos grupos humanos que han sido excluidos en la participación política y en el reconocimiento de sus derechos por los países hegemónicos que ostentan el poder, o por el mismo poder que ostenta el Estado en donde se encuentran, de tal manera que se convierten en víctimas vulnerables.

⁷ Postura que demuestro en los capítulos siguientes de esta investigación.

⁸ Aunque se han planteado reformas e impulsado la defensa de los pueblos indígenas a través de las organizaciones sociales y el mismo Estado —reforma en materia indígena aprobada el 14 de agosto de 2001, las recomendaciones centrales emitidas por el relator especial de naciones unidas sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en su informe sobre su visita a México en 2003, los principios firmados en los acuerdos de San Andrés, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 2007— aparecen dos discursos diferentes y contradictorios, por un lado un discurso moderno que promueve la *abstracción humana* y por el otro un discurso que defiende y respeta la *diferencia humana*. Esta aseveración se demuestra a lo largo de este trabajo de investigación. No desde el análisis de las legislaciones citadas, sino desde el discurso teórico jurídico-filosófico. Las legislaciones sirven como un soporte fáctico de las conclusiones teóricas señaladas en esta tesis.

partir de categorías modernas, lo que genera una evidente contradicción, pues ambas categorías —modernidad y periferia— no son compatibles, se excluyen así mismas. Por tales motivos, surge la sospecha de que se está elaborando un nuevo mito de la modernidad enmascarado por el discurso moderno de los derechos humanos.

Asimismo, la modernidad —la cual desarrollo en esta investigación como un discurso hegemónico que niega las diferencias—, genera diversos conflictos en el contexto latinoamericano, pues los países excolonizados no son europeos, tienen formas de vida y contextos distintos. Los problemas de interculturalidad, *invisibilización*, pluralismo, grupos vulnerables etc., no han sido resueltos. De ahí que sea forzoso realizar una crítica a la modernidad desde un punto de vista Latinoamericano, es por esta razón, que después de haber tratado el tema de modernidad Occidental, empleo el pensamiento de Enrique Dussel, Santiago Castro y Pedro Enrique. De tal forma que se puede repensar esta modernidad y sus categorías, ya que después de haber elaborado esta reinterpretación, podremos ir con más elementos para construir un discurso de los derechos humanos distinto al que se defiende actualmente.

Estos autores —Enrique Dussel, Santiago Castro y Pedro Enrique— que manifestaron una postura crítica de la modernidad, sólo inauguraron el comienzo de una discusión sobre los derechos humanos en las periferias y en la interculturalidad. Por tal motivo, en la presente investigación desarrollo el pensamiento de Mauricio Beuchot, pues considero que su análisis sobre el sujeto, la universalidad y la tradición occidental de los derechos humanos es completo y enriquecedor. De tal forma, conociendo los estudios de Mauricio Beuchot y relacionándolos con las conclusiones que he obtenido del análisis crítico de la modernidad, determino y explico lo que debemos recategorizar y reinterpretar para lograr un discurso que responda a nuestras características particulares.

Lo anterior es posible toda vez que el profesor Mauricio Beuchot intenta resolver el problema de la universalidad homogeneizadora o cosmopolita de la modernidad, a través de la hermenéutica analógica, la cual no deja fuera las particularidades latinoamericanas, ni tampoco excluye lo universal occidental. Esta

propuesta teórica se muestra atractiva para dar solución a los problemas que enfrentamos cuando pretendemos resolver la violación y protección de los derechos humanos en Latinoamérica, pero principalmente en México.

Por lo que respecta al sujeto de los derechos humanos, tomaré del autor, sus estudios sobre las clases naturales y la naturaleza humana, mismas que él reinterpreta desde el pragmatismo y la filosofía analítico. Mauricio Beuchot propone que se hable de una naturaleza humana icónico-analógica, misma que intenta superar el carácter estático de la esencia e intenta abarcarla contextualizando al sujeto y su dinamismo, lo cual, atiende a la transformación del mismo y sus costumbres.

Una vez que las categorías principales hayan sido recategorizadas y reinterpretadas, abordaré lo relativo a las circunstancias dialógicas, pues estas categorías reinterpretadas, que impulsaron un discurso de los derechos humanos distinto, debe generar resultados en las diferentes regiones donde se quiere establecer —desde las periferias—, pero, también desde los núcleos de poder del Estado. De tal forma, en el contexto de las secciones urbanizadas y al parecer desarrolladas del país, trataré de responder —con la postura de Mauricio Beuchot— cómo es que dos perspectivas distintas de los derechos humanos se pueden hacer compatibles en diferentes secciones geográficas, desde las periferias a los centros de poder y viceversa; desde la interculturalidad y las costumbres de los pueblos originarios y grupos vulnerables, a la interpretación paradigmática de los derechos humanos; y por último, hacerlo compatible con las instituciones defensoras de derechos humanos y las instituciones jurídicas que intentan resolver los problemas de los derechos humanos desde la práctica judicial.

Como hemos visto, el modelo que propone el profesor Mauricio Beuchot, comprende los derechos humanos desde una visión que parte de nuestra realidad mexicana y latinoamericana. Abarca perspectivas multiculturales y pluriculturales, toma en cuenta a las diferencias y periferias. De tal forma, que con base en los resultados de esta tesis, se pueden crear categorías *ad hoc* a nuestro discurso de los derechos humanos, y con ello se logra eliminar el dualismo discursivo

contradictorio que pretende subsistir con categorías modernas no comunes a su finalidad actual —la inclusión de las periferias y la multiculturalidad—.

Esta interpretación de los derechos humanos que se exterioriza desde las circunstancias reales del contexto mexicano, involucra no sólo un diálogo entre las diferentes culturas, no sólo una práctica real y de lucha para defender los derechos humanos y resistir las constantes violaciones a las que son objetos los grupos vulnerables, sino que además involucra una idea de hombre, pero no un hombre abstracto como el que defendía la modernidad —un hombre como paradigma de occidente—, el cual excluía de la humanidad a lo diferente, y en específico al hombre Latinoamericano. Ya no es el sujeto moderno, ahora lo repienso como un *agente histórico viviente* que lucha por sus derechos, por hacerlos valer y con ello mostrarse visibilizado, haciéndose consciente de si y del lugar que ocupa en el mundo. Rompe con la invisibilización del Estado, de los grupos de poder, de las utópicas las legislaciones nacionales e internacionales.

A esta reinterpretación la llamo: *la vivencia de los derechos humanos*,⁹ la cual es entendida como un proceso del reconocimiento del otro, del que asimismo fue excluido y vulnerado por la hegemonía, que después de hacerse consciente busca elaborara una construcción de categorías propias que refieran su realidad. Pero debemos señalar, que no sólo es la creación de nuevas categorías, sino la reconstrucción de categorías y la reinterpretación de las ideas occidentales, ya que debido a nuestra relación global con diferentes formas de pensamiento, es imposible plantear una postura teórica que tenga en sus ejes rectores conceptos puros contruidos desde las periferias. En suma, mi objetivo fundamental en esta investigación es erigir una teoría constructiva y reinterpretativa sobre los derechos humanos que parta desde la alteridad.

⁹ En contradicción con la propuesta de Paris, la cual omite la importancia teórica que requieren los derechos humanos, pues Paris establece que todo aquello que no sea *praxis* de los derechos humanos es pura metafísica elaborada por los magos teóricos del derecho. León Gracia, *Paris, El problema de la legitimidad de los derechos humanos en la modernidad*, tesis para obtener el título de licenciado en derecho en la Facultad de Derecho, UNAM, Enero 2011.

CAPÍTULO I

La invención del sujeto

Elaborar un estudio de la paulatina transformación de la categoría de lo humano a lo largo del pensamiento filosófico es una labor complicada, y aumenta el nivel de dificultad cuando se tiene que realizar en poca extensión. Por tal razón surge la necesidad de limitarse sólo a un bosquejo de las etapas y las categorías más importantes que lo influyeron. Así mismo, cabe señalar que en cada etapa existen discusiones inconclusas, temas inacabados y derivación de subtemas, no obstante, aunque no se abordará sobre las especificidades de cada discusión y temas subsecuentes, se hacen las aclaraciones correspondientes para el mejor entendimiento de la investigación.

Las concepciones ético-ontológicas suponen un mundo cotidiano, un mundo prefilosófico desde el cual asumimos como válidas ciertas cosas, comprender ese mundo cotidiano no es tarea sencilla, sin embargo, no se puede advertir a cabalidad el tema de los derechos humanos sino se comprende ese mundo y si además no se conoce el origen del sujeto y su transformación a lo largo de la historia, porque es una paradoja que se le otorguen derechos a un sujeto que no se ha comprendido con anterioridad.

1.1 Grecia

La concepción griega del hombre, los supuestos ontológicos de los que parte y el sentido del ser griego, son elementos indispensables para el estudio de lo humano en ese largo periodo de plenitud de las civilizaciones grecorromanas denominado antigüedad clásica. El hombre griego carecía de las categorías que hoy se le atribuyen al hombre actual, principalmente las categorías de individualidad y libertad, el hombre griego interactuaba en una comunidad política como miembro de un todo, el cual determinaba la forma en que debían conducirse los ciudadanos dentro de la *Polis* [πόλις].

La cultura griega fue influida en gran parte por la cultura indoeuropea — sumerios y mesopotámicos principalmente— de Asia menor, en la zona oriental

ubicada entre el Mar negro y el Mar egeo,¹⁰ se caracterizaba por tener una concepción dualista de la realidad,¹¹ consistente en un *mundo aparente* [*φαινόμενον*] que era el reflejo de un *mundo divino* o celeste —inmutable y eterno—

En el primer mundo se encontraban los hombres ordinarios y los animales que no habían podido trascender lo inmediato; en el segundo mundo aparecían los hombres que lograban trascender la inmediatez de su existencia. Esta concepción pasa a Grecia y se desarrolla en la teoría filosófica de Platón —teoría de las formas [*κόσμος νοητός*]¹²

¹⁰ Para algunos autores cuna de la filosofía véase Mondolfo, Rodolfo, *Historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959., W.K.C., Guthrie, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 1993, Tomo I.

¹¹ Un orden astral en donde existía una babilonia terrestre falsa y una babilonia celeste verdadera.

¹²El elevamiento a la contemplación de las *Ideas*, o mejor dicho *Formas* implica pasos intelectuales, la vivencia de la *Forma* no es conocimiento discursivo, es una experiencia vital, es una intuición intelectual, es el momento en que no se entiende algo y repentinamente se entiende, se logra entender y se vive esa comprensión. Esto mismo es lo que Platón llamó *noesis* [*νόησις*] intuición intelectual o apegado a la tradición lo nombra entendimiento o intelecto. La *noesis*, labor del *nous*, es un deseo erótico y amoroso por el saber y la verdad por las *Formas*. Prefiero llamar a la teoría platónica *teoría de las formas* en lugar de teoría de las *ideas*, en razón de los equívocos lingüísticos que puedan suscitarse. Para los griegos la *theoría* es la contemplación más fina que uno puede lograr, mientras que *éidos* significa el *aspecto* de algo. Quizá por ello se sirve del nombre *teoría de las formas* —contemplación del aspecto— para designar el modo de comprender el principio del todo. En todo caso, es sintomático, para ahondar en la unidad del mundo, que Platón denomine el principio de los entes como *aspecto*, es decir, aquello que se ve de los entes. Las *formas* —que es una traducción de *éidos* tan válida como la de aspecto, pues significan ambos conceptos: lo que se presenta en las cosas o lo que estos muestran—, por tanto, *no son otro tipo de entes*, que tengan una realidad o mundo propios, sino aquello de común en los entes y que *atraviesa*, en este sentido, toda la existencia, toda la realidad, el único mundo que hay. Si bien Platón nombró a estas entidades *Ideas* en griego [*εἶδος*] —Forma, rostro visible que aparece— o en lugares muy específicos, *Arquetipo*. véase *Fedro* 245c-246c, 248a, 249c, 251b, 266b, 274e; *Fedón* 69e-84b, 91c-95a, 107c-115a; *Banquete* 204c-206a, 206b-207a, 209e-212a, 210a-210e, 211b-212a; *Parménides* 132d, *Timeo* 34b y *República* 432c, 436a, 437b, 441c.

La interpretación dualista¹³ que mostraba la escuela platónica¹⁴ hacia una distinción entre la *psique* [ψυχή] —no sometida al tiempo, inmortal, eterna y divina— y el *cuerpo móvil* [κίνησις] —sometido al tiempo y al cambio—, dos elementos constitutivos esenciales de todos los seres humanos. De esta manera, se establecía la obligación de cultivar la *psique* más que el cuerpo, el cual estaba determinado por la dominación de las *pasiones* [πάθος]; ese ejercicio de vida sabio, liberador del alma, se presenta como un proceso llamado *catarsis* [κάθαρσις].¹⁵ En la tesis platónica, el conocimiento —de las cosas— que provenía del mundo falso, no era confiable, el cuerpo no era fuente de verdad —no se conocen sensitivamente— sino, que mediante el alma, es que conocemos la verdad de las cosas, de ahí la necesidad de trascender hacia el mundo de las formas y la imposibilidad de acceder a la felicidad mientras se siguiera atado al cuerpo.

En la literatura griega también aparece la concepción dual del hombre, en especial, en las tragedias del poeta Sófocles; *Edipo rey*¹⁶ y *Antígona*.¹⁷ En estas

¹³ Menciono a Platón porque desarrolla esta visión dualista de una manera más compleja, aunque debemos recordar que en general lo que los griegos —y gran parte de la tradición— desea explicar es *en qué consiste realmente aquello que es*. En este sentido, se busca dar razón del principio que fundamenta lo que existe y que, sólo en apariencia, es totalmente cambiante, plural, lleva a confusiones, es diverso, etc. Más un principio que no se "halle" en eso mismo que vemos, no fundamenta absolutamente nada. Por esta razón, dice Platón desde el *Fedón* que «para evitar quedar ciego ante toda la pluralidad que presenta el mundo» prefiere basar su explicación del el principio no sólo en los sentidos, sino *a la par con ellos*, principalmente en los razonamientos. Por eso, la *dualidad* que presenta Platón —y lo mismo sucede, por ejemplo, con Heráclito, Parménides y Aristóteles— no corresponde a dos mundos en estricto sentido, sino a dos modos que tenemos nosotros como seres humanos para contemplar *el mismo mundo*, a saber, *a)* de manera distraída y con el simple apoyo de la percepción o *b)* de forma más "refinada" al complementar lo percibido junto con lo razonado. En el *Fedón* —que es el diálogo en el que por primera vez Platón trata de explicar la teoría de las formas— se puede reparar en que, por más que haga la diferencia entre lo sensible y lo inteligible, siempre afirma la necesidad de partir de los sentidos y, de alguna forma, volver a ellos. A veces no se repara lo suficiente en los pasajes en los que Platón afirma que el mundo es uno y único, aunque lo repite en diálogos como *Fedro*, *República*, *Timeo*, *Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*.

¹⁴ Aunque se debe reconocer que tal interpretación de la trasmigración de las almas tiene influencia muy importante del pensamiento pitagórico. Cfr. W.K.C., Guthrie, *Historia de la filosofía antigua*, Madrid, Gredos, 1993, Tomo I.

¹⁵ Descorporización del alma.

¹⁶ En esta tragedia griega escrita aproximadamente en el año 428 a.C. narra cómo Edipo, rey de Tebas y esposo de Yocasta descubre que es el asesino de su padre Layo y que su esposa Yocasta es al mismo tiempo su madre. Eventos que el destino había fijado y que a pesar de las diversas intenciones de Edipo para evitarlos, se cumple la profecía del oráculo. Cfr., Sófocles, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000.

¹⁷ Para los griegos los honores fúnebres eran muy importantes, pues entendían que el alma de un cuerpo que no era enterrado, estaba condenada a vagar eternamente por la tierra, por tal razón, Antígona decide enterrar a su hermano y realizar sobre su cuerpo los ritos correspondientes,

obras la vida del hombre se encuentra determinada por la voluntad de los dioses, tiene un destino marcado [εἰμαρμένη]¹⁸ —no puede escapar de él—, lo cual hace imposible hablar de un individuo libre y autónomo. Dentro de la sociedad, aunque el hombre pudiera desarrollar su naturaleza y finalidad —según la concepción aristotélica, *physis* y *telos*—, esa finalidad se fundía por un lado en la *polis* y por el otro en lo divino —el destino—.

Se acepta popularmente que la cultura griega transitó del *mito* [μῦθος] al *logos* [λόγος], lo cual supone un paso agigantado de una simple creencia divina a una manifestación meramente racional; lo cual no es totalmente correcto. Los griegos no eliminaron los mitos en su totalidad, sino que los aceptaron, los justificaron y trataron de naturalizarlos. No se debe olvidar a los filósofos presocráticos,¹⁹ quienes realizaron esta tarea e intentaron fundamentar el origen de las cosas en un tipo de arché [ἀρχή], *physis* [φύσις], o *ápeiron* [τὸ ἄπειρον] —que sustituía una explicación poética por una explicación física: el origen en el agua, fuego, aire, amor etc.—.

El ser [οὐσία] quedaba entendido por los griegos como una visión antropológicamente dual de la existencia humana, cuyo objetivo era trascender el plano mortal del dolor y de la apariencia, y elevarse a una especie de monismo ontológico divino²⁰ rebotante de otras almas.²¹

rebelándose así contra las órdenes de Creonte, alegando un derecho divino superior al derecho dado por los hombres. El derecho divino fungía como una determinación para los hombres, pues los dioses decidían lo que se debía de hacer en el mundo terrenal, tenían un poder superior del que el poder humano no podía librarse. Sófocles, *Op. cit.*

¹⁸ Se menciona incluso en los diálogos de Platón cómo es que Sócrates estaba destinado a ser el más sabio. La labor de los oráculos que pronosticaban el futuro tenían una influencia enorme en el destino de los hombres. véase *Apología de Sócrates*, 21a-21e.

¹⁹ Principalmente los milesios Anaximandro, Anaxímedes y Tales de Mileto.

²⁰ Aunque no existían dos mundos separados en estricto sentido, se puede hablar de un mundo como totalidad que podía ser percibido dualmente, pues tampoco para Aristóteles hay dos mundos. Todos los griegos comparten la convicción de que el mundo no puede ser más que uno y único, pues parten de la confianza de que es algo *ordenado, eterno, perfecto y total*. De hecho, Aristóteles sigue muy de cerca a Platón para dar razón de la naturaleza y afirma, como Platón, que el mundo es único, aunque nosotros, en razón de nuestra *limitación*, no siempre logramos atinar con la verdad. De ahí la distinción aristotélica entre el modo de ver las cosas *pros hémas* —desde *nuestra perspectiva* sensible y finita— y *té physéi* — es decir, según *la naturaleza misma del mundo*—.

²¹ Tengo que educar mi alma porque no me pertenece. Según la idea de la trasmigración de las almas que explica Platón principalmente en los diálogos Fedón y Fedro, el alma venía de otros cuerpos a los cuales habían dejado de pertenecer. Después de un largo periodo en el que el alma se encontraba en el mundo terrenal atada al cuerpo, llegaba un momento en el cual volvería a su

La concepción cosmogónica de Platón comienza a modificarse por uno de sus más ilustres alumnos, Aristóteles, quien concebía un *mundo sublunar*,²² y un *mundo supraluna*.²³ Esta concepción contrarresta al modelo platónico, niega la existencia de un mundo celeste y un mundo fenoménico, aludiendo que los dos órdenes distintos—mundo sublunar y mundo *supralunar*— forman una misma unidad ontológica; no es que exista un mundo fenoménico, sino que existe un mundo ontológicamente inferior.²⁴ Para Aristóteles, todos los seres tienden a realizar su esencia, debido a que dentro de ellos existe un tipo de relación actopotencia [ἐντελέχεια], donde se incluye además la posesión de una finalidad fija [τέλος] otorgada por naturaleza —ir en contra de esa entelequia era considerado fuera de lo normal—. En cuanto al estudio del alma, rechaza que se encuentre separada del cuerpo, más bien debe ser entendida como un principio de movimiento,²⁵ donde todo ser que manifieste dinamicidad es poseedor de ella. El alma a su vez, es el lugar de las *formas* [μορφή], ya no es el *eidos* [εἶδος] platónico, no se conciben las formas separadas del cuerpo —como sí lo hacía el *eidos*—; sino, que se comprenden en el cuerpo mismo —no se necesita un recuerdo—²⁶ Esta

origen, al mundo de las ideas. véase *Republica*, Libro VI 509d, Libro VII 517b, Libro X 608c-614b; *Fedón*, 60b-69e, 107c-115a; *Fedro*, 248a-251e, 253d-254a.

²² En él, los seres eran finitos y rectilíneos, esta región se caracterizaba por el cambio, aquí se encontraba el ámbito de la mera *opinión* [δόξα], véase *Metafísica* 1070a, 1074a12.

²³ Aquí imperaba el orden y la armonía, los elementos terrestres se componían de *éter* [αιθήρ] una quinta esencia perfecta y eterna, es en este momento cuando aparece la *episteme* [ἐπιστήμη] en sentido aristotélico. véase *Física* 202a16; *Metafísica* 990b, 991a.

²⁴ Puede parecer lo mismo, pero no lo es, el mundo de los fenómenos para Platón es un mundo de falsedad, por eso los sentidos no conocen la verdad, sólo se conocen las cosas a través del alma. Aristóteles reivindica la garantía ontológica de los sentidos, de la realidad, del mundo de los fenómenos, ese mundo inferior que considera no falso. véase *Acerca del cielo* 276a30, 276b, 277a.

²⁵ Tiene génesis, tiene transformación como las plantas, el alma forma parte del cuerpo, estableciéndose una teoría holista del alma-el cuerpo está mezclado con el alma-. Comprueba a través de su teoría de los deseos, que es el deseo lo que mueve el cuerpo, mientras que el alma es el lugar de las formas. véase *Metafísica* 1046b; *Acerca del alma*, 404a20, 412a 17-28.

²⁶ Para Aristóteles la realidad, es y existe, es lo que denomina *ousía*, palabra que luego traducirían los romanos como *substancia* —lo sub-estante, lo que subyace, lo que sostiene—, también traducida como *entidad*, aunque la sustancia realmente son todas las cosas que hay en el mundo, las cuales están compuestas de materia [ύλη] y forma [μορφή]. Para explicar el cambio, Aristóteles sostiene que la materia es aquello que no cambia —por ejemplo la madera en el árbol y en la silla— lo que cambia es la forma. Todo lo que nos rodea son sustancias y constituyen la única y auténtica realidad —toda sustancia forma parte del mundo sensible—. La realidad sustancial constituye una síntesis de los dos mundos platónicos, en tanto que tiene algo general y universal en ella —la forma—, pero también algo *mundano* —la materia—. En este sentido, Aristóteles sostiene que la forma de la sustancia es su esencia —*hilemorfismo*— y que al enunciarla tenemos la definición. La facultad

concepción lo lleva a distinguir los diferentes tipos de alma²⁷ y a exponer la relación con el vínculo del bien y el mal. Lo considerado bueno es acceder al ámbito del ser, mientras que lo malo es establecerse en el mundo del devenir —en la apariencia—. A partir de ello, se configura paulatinamente una diferencia entre el filósofo y el hombre ignorante.²⁸

La diferencia entre estos dos tipos de hombre —el hombre filósofo y el hombre ignorante— lleva al pensamiento aristotélico a considerar el origen del esclavismo en la naturaleza²⁹. Esta concepción atendía a que la forma de producción por la cual se sostenía la polis griega dependía en gran parte de la fuerza de los esclavos que eran considerados cosas —sujetos de apropiación al mejor postor—, diferente a la figura jurídica que ocupaban los amos o ciudadanos romanos. El esclavismo impedía que se tuviera una concepción homogénea sobre la condición de lo humano, el esclavo carecía hasta de los derechos más fundamentales. En esta interpretación reaparece la subordinación a un fin natural³⁰ y a un determinismo del cual el hombre griego no podía apartarse, este arquetipo dominó prácticamente en toda la antigüedad.³¹

sensible no se da sin el cuerpo mientras que el intelecto es separado. véase *Metafísica* Libro I. 983b25.

²⁷ El alma está en una relación de necesidad con el cuerpo, el alma de las plantas es vegetativa, el alma de los animales volitiva, el alma animal es diferente al alma vegetativa por su *aisthesis* [αἰσθητική] y alma racional de los hombres es diferente al alma animal al poseer *nous* [νοῦς]. véase *Acerca del alma* 402b, 415a15.

²⁸ Ya Platón había aludido algo similar, la gente podía ser libre, pero seguían teniendo alma de esclavos por no dedicarse a la filosofía, los ignorantes son felices imperfectamente, sólo los filósofos eran merecedores de ello, en *Republica*, Libro VI, 486a.

²⁹ Existen diferentes tipos de bárbaro, uno de ellos es el esclavo, el cual en la concepción aristotélica se muestra inferior a los demás hombres griegos, esta comprensión será la principal justificación de Occidente para lo no civilizado en la modernidad filosófica. véase *Política* Libro I 1252b4, 1254b2, 1338b; Platón, *Leyes* 690b.

³⁰ Ese fin natural explicaba que todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción de elección parece tender a algún bien, ese bien es aquello a lo que todas las cosas tienden, es un fin moral que está dirigido a realizar su *entelequia*, por ello, la ética ayudaba a aclarar cuál era ese bien propio del hombre y buscar la mejor forma de manifestar ese bien. véase *Política* Libro I 1253a10, 1252b28; *Ética* Libro I 1094a, 1113a14.

³¹ Las tres formas de vida más deseadas eran lo político, lo placentero —voluptuoso—, y la vida contemplativa. El ser sociales es en nuestro fin y nuestra entelequia, nuestra verdadera esencia no es lo político sino lo teórico, es la *bios theoretikos*, le versión intelectual de la vida contemplativa. véase *Ética* Libro I 1094a, 1102a14, 1095b17, 1095a14.

Conforme fue modificándose el pensamiento de los mayores expositores de la intelectualidad griega —Platón y Aristóteles— continuaron las escuelas éticas.³² Esta investigación sólo se ocupará del estoicismo, pues considero que fue la escuela que más aportó elementos para entender lo humano en ese periodo y la que dejó una herencia importante en el pensamiento medieval, principalmente en la teología de San Agustín, Santo Tomas de Aquino y en el Derecho Natural de corte teológico.

1.2 Estoicismo

Las ciudades-estado más importantes —Atenas, Tebas, Esparta— y la cultura de la Grecia clásica habían llegado a su declive y gradualmente fueron sustituidas por el esplendor romano. En ese contexto —siglo III-II a.C. aprox. — es cuando surge el estoicismo de corriente helénica.³³ La escuela del *pórtico pintado* [*Stóapoikilé*] fundada por Zenón de Citio era la doctrina filosófica que proponía vivir conforme a la naturaleza racional del ser humano, esto, se debía a que su visión cosmogónica se fundaba en una especie de eternidad, consistente en una clase de lluvia infinita de partículas —átomos— que tenían una trayectoria perfectamente establecida, pero debido a un evento desconocido, uno de estos átomos se desvía, provocando una colisión de partículas que dio origen a todas las cosas que existen. Ese origen fue llamado el *logos creador*, es decir la *razón universal*, y como todo fue generado por esa colisión, no existe diferencia alguna en la esencia de todo lo que existe en el universo. Todos los seres humanos de acuerdo con esta posición quedaron en igualdad de condiciones, fue la primera vez que una corriente de pensamiento establecía una *igualdad universal* independientemente del origen social del que proviniera el hombre.

El concepto de ser humano encuentra un quiebre en el estoicismo, debido a que la vida y las relaciones naturales de los hombres no dependían de ellos, era necesario que lograran distinguir aquello que podían cambiar y lo que no —existía un campo que no quedaba a su decisión—, de esta manera lo único que dependía

³² Estoicismo, hedonismo, eudemonismo, sínicos, entre otras.

³³ Cfr. Jeager, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsia Cecilia Frost, México, FCE, 1965.

de su voluntad se manifestaba como *interioridad*. El estoicismo invitaba a un recogimiento de interioridad que se sostenía en el campo del alma, siendo el alma donde el hombre debía poder controlar las pasiones para alcanzar la sabiduría estoica.

Es en esta corriente donde se retoma la idea de que el cuerpo estaba sometido a los condicionamientos externos, por lo cual el sabio era el único que sabía elegir lo conveniente para los hombres y así evitar su sufrimiento, sólo con las decisiones de él se podía verdaderamente ser libre. La libertad radicaba precisamente en ese reconocimiento de la propia determinación humana y la repulsión de todos los deseos, los cuales llevaban consigo el cumplimiento de una satisfacción inagotable, pues los deseos satisfechos generaban a su vez una nueva búsqueda de deseo a satisfacer, convirtiéndose en ciclo sin final, en un círculo vicioso interminable. Debía entenderse que la vida no constaba en elegir, la verdadera virtud sólo se adquiría con un largo trabajo llevado a cabo a través del método ascético racional [*ἄσκησις*] que regula la conducta —negación de placeres—, la adquisición de una buena vida sólo podía conseguirse por la filosofía. El filósofo se convertía en el paradigma del hombre bueno y honrado que reconocía sus posibilidades —lo que podía hacer de lo que no podía hacer—.

En conclusión, el bien no se reducía a una búsqueda de placer, sino que se presentaba como la anulación del deseo —la fuente del mal—; el mayor placer de todos estaba en no desear. Lo propio del ser humano era actuar de acuerdo a su naturaleza racional, entendida como el autodomínio y la aceptación de estar determinado por el *logos creador* —sólo con esa consideración se podía ser libre—, tenía que reconocer que la felicidad no era algo alcanzable como disfrute, sino como inacción, y cuya máxima era vivir conforme a la naturaleza racional, logro que sólo los sabios podían alcanzar.³⁴

1.3 Edad media

Este periodo histórico occidental, abarca del siglo V al siglo XV. Se debe tener claro que los periodos históricos no encasillan, ni establecen cambios drásticos entre uno

³⁴ La libertad radicaba en saber que se encuentra determinado, cuestión que impedía hablar de un sujeto, no hay libertad e individualidad aún.

y otro ciclo —en la mayoría de los casos—, sino, que son transformaciones que se manifiestan paulatinamente.³⁵ Esta investigación no se ocupará el debate sobre la periodización histórica —en dónde comienzan y en dónde terminan—, solamente se referirá a este periodo para explicar las categorías principales que tuvieron que ver con la construcción de la categoría hombre. Las posturas vertidas en esta época por los teólogos más destacados y las explicaciones cristianas fueron las más relevantes para fundamentar desde sus orígenes el derecho natural.³⁶ Algo en lo que Cicerón ya había marcado una pauta importante como antecedente, pues él identificaba al derecho natural con los dictados de la razón, y por primera vez fusionaba las ideas de *iusgentium* y *iusnaturale*.³⁷

Debido a la imperante influencia religiosa y teológica que caracterizaba a la época, *ser humano* significaba principalmente un hombre racional-cristiano. En esta etapa el concepto de *ecumene* [*οἰκουμένη*] que se define como una extensión de tierra habitada por miembros civilizados y cristianizados, presentaba una fuerte exclusión de lo diferente, sino era compatible con el paradigma de hombre cristiano estaba puesto en duda su humanidad. Todo lo familiar era aceptado y aprobado dentro de la *ecumene*, y lo que no era parte de la *ecumene* se consideraba extraño, incluso se llegaba a sostener que más allá de ella sólo existía lo feo, lo monstruoso, lo bárbaro, lo malo etc. De igual manera se produjeron narraciones y mitos sobre brujas y duendes,³⁸ u obras como el *Amadís de Gaula*,³⁹ donde las aventuras de los

³⁵ Anderson prefiere matizar esta ruptura entre Antigüedad y Edad Media de manera que entre los siglos III y VIII se suele hablar de Antigüedad Tardía, que habría sido una gran etapa de transición en todos los ámbitos: en lo económico, para la sustitución del modo de producción esclavista por el modo de producción feudal. En lo social, para la desaparición del concepto de ciudadanía romana y la definición de los estamentos medievales. En lo político para la descomposición de las estructuras centralizadas del Imperio romano que dio paso a una dispersión del poder; y en lo ideológico y cultural por la absorción y sustitución de la cultura clásica por las teocéntricas culturas cristiana o islámica véase Anderson, Perry, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, trad. Santos, Juliá, México, Siglo XXI, 1997.

³⁶ El termino *iusnaturale* era el equivalente latino del término filosófico griego que los estoicos empleaban para el derecho natural, es decir, la legislación que reinaba en todos los seres, proveniente del *logos divino* y *la razón humana*.

³⁷ Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pág. 40.

³⁸ Véase Le Goff, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*. Madrid, Editorial Paidós. 2010.

³⁹ Obra de literatura medieval fantástica en castellano de gran fama entre los libros de caballerías.

caballeros evidenciaban enfrentamientos con seres extraños —enanos, gigantes, etc.—.

A este respecto, la concepción de mundo de San Agustín puede servir para generar una idea general de la sociedad establecida en ese momento, según él, todo tenía un origen divino, un Dios único y verdadero era el distribuidor de todos los reinos, aludía que los dioses venerados por los romanos eran falsos, rechazaba el azar epicúreo y el destino estoico, decía que la única felicidad eterna y el premio de las virtudes naturales la otorgaba la *providencia divina*⁴⁰ —que era el intervencionismo divino al socorro de los hombres—. Argüía que los presocráticos estaban equivocados en cuanto a su comprensión de la materialidad de Dios y de su propiedad creadora; además, establecía que Platón había errado por su ignorancia en el hecho de la *redención*, —la salvación del hombre por la muerte de Cristo— y el contenido de la *revelación cristiana* —acto por el cual Dios se mostraba al hombre—, y que la demonología de los neoplatónicos era imposible de conciliar con la omnipotencia y la perfección divina. En pocas palabras, toda la verdad se encontraba en el cristianismo.

Según San Agustín, la descripción cristiana del mundo se desarrollaba en tres fases, la primera se refiere al origen de la ciudad —sociedad—, el comienzo de todo lo existente fue engendrado por Dios y con ello el origen del tiempo, de aquí provienen las características de las dos Ciudades, la de los ángeles —Ciudad de Dios— y la de los malvados y demonios. En la Ciudad terrena se suscitan tres partes; en la primera, el mal —carencia de perfección y desvío del bien supremo—; en la segunda, la muerte —la separación del alma del cuerpo y la muerte del alma—; y la última, el pecado original —desobediencia, orgullo, concupiscencia—. La segunda fase considera el desarrollo de las dos ciudades, en donde, la terrena —procedente del fratricidio de Caín— edifica su residencia y su felicidad relativa aquí abajo, y la de Dios —comienza con Abel—, que estaba meramente de paso en espera de la felicidad eterna.

⁴⁰ Agustín, San, *La Ciudad de Dios*, edición de Fr. José Moran, O. S. A., Madrid, BAC, MCMLVIII, Libro VIII.

De tal manera que existe un tipo de carácter heterogéneo en la historia humana y con ello la dificultad de distinguir entre las dos ciudades, dejando todo a la esperanza del juicio final de Dios. La tercera fase es el resultado final, fusión de las dos ciudades, felicidad eterna para una e infelicidad también eterna para la otra.⁴¹ En resumen esta explicación evidencia la historia de la raza humana y el establecimiento Estado-sociedad de la época —que es similar a la filosofía platónica y la aspiración a un mundo perfecto y feliz—, como consecuencia se tiene que ni el azar, ni el destino, ni la fortuna, ni los designios, ni las pasiones de los hombres son las que disponen de la vida, ni del orden del universo, sino que todo está ordenado por Dios, sólo Él tiene el plan de todos, por tal razón, no se podía hablar de una libertad de hombre en estricto sentido.

Por otro lado, en Santo Tomas de Aquino se encuentra una postura similar⁴² —aunque con diferencias importantes—, primeramente observa que los hombres son seres de razón —continúa con una tradición aristotélica—, esa capacidad racional está dada por naturaleza y corresponde a una la ley natural —con ella el supremo controla todo para que se cumpla la finalidad para lo que fueron creadas las cosas— que ayuda a que todas las cosas logren cumplir su fin de acuerdo al mandato divino otorgado. El orden natural racional del hombre tiene como finalidad —de nuevo Aristóteles— el *bien común*. Todas las cosas fueron creadas en esencia buenas y con miras a lo bueno.

Es importante señalar que se conocen las leyes porque están implantadas en la *sindéresis* que se encuentra en una parte de la conciencia, pero a pesar de que todos poseen esa capacidad —y las demás que se han mencionado—, no todos pueden acceder a ellas, sólo los sabios son los encargados de guiar a los demás para descubrir la ley de la naturaleza y vivir conforme a ella. El origen de esta desigualdad viene de la naturaleza pecadora heredada por Adán que hace que se tenga la costumbre de pecar y la necesidad de ser guiados por los mejores —en el

⁴¹ *Cf. Ibidem*, Libro XIX.

⁴² Cree que Dios es el creador supremo de todo lo existente, que mediante la rectitud de nuestra voluntad podemos alcanzar la dicha terrenal e incluso en algún momento la gracia divina y la salvación de nuestra alma.

camino se acostumbra a errar mucho—. ⁴³ Estos argumentos tendrán mucho peso en las demás discusiones y posturas que se describirán posteriormente en este trabajo, por lo pronto sólo se abordan estos escuetos argumentos.

Aunque el hombre esté predeterminado por esa naturaleza —racional y determinada—. Existe en Santo Tomas una posición distinta respecto a la idea de libertad, pues da al pueblo la capacidad de elegir a su gobernante siempre y cuando éste adquiriera su responsabilidad en la dirección de todos al interés general, por sí mismos los individuos no pueden hacerlo, pues su egoísmo los limitaría.

Las cosas que la razón natural introdujo para dirección y utilidad de los hombres pertenecen a la ley natural, porque todo aquello es de ley e precepto natural, o lo cual naturalmente los hombres, según recta razón, se inclinan (TC. p. 1.081) (la recta razón: la que actúa de acuerdo a la moral y se ajusta sobre todo a bien común) La razón nos muestra que toda la vida social se dirige a ese bien común, nuestro propio egoísmo nos lleva a buscar sólo el bien individual, inclina a cada quien a buscar sólo sus intereses. De esta manera si no hay alguien que tenga como encargo dirigir a todos hacia el bien común, cada uno buscará su bien individual, y será calamitoso el estado de esa sociedad. Ahora bien, el papel de un buen gobernante es precisamente dirigir hacia el bien común (T.C. p.1.011)⁴⁴

Asegura que: «el principio del género humano y por derecho natural y de gentes, todos los hombres, todas las tierras y todas las otras cosas fueron libres y alodiales, es decir, francas y no sujetas a servidumbre por tanto siendo todos los hombres de igual naturaleza, no hizo Dios esclavo a ningún hombre sino que a todos concedió idéntica libertad». ⁴⁵ Indica que la causa de esta libertad se sustenta en esa naturaleza racional que no está ordenada a otra cosa, más que a su propia finalidad. La libertad es un derecho inherente al hombre, contrario a la idea de esclavitud de Aristóteles.

Para Santo Tomás la esclavitud era una institución meramente accidental, que afectaba al ser humano por obra de la casualidad y de la fortuna; es en este tenor que el derecho natural es ordenado por la razón, la cual se dirige al bien común. Y sólo quien la posea podrá promulgar —como finalidad— el cuidado de la comunidad. Defiende a su vez la postura crítica sobre el gobierno civil, asumiendo

⁴³ Cfr. De Aquino, Santo Tomas, *La suma teológica*, trad. Fr. Francisco Barbado Viejo OP, Madrid, BAC, MMX.

⁴⁴ Beuchot, Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Madrid, Anthropos, 1994. pág. 56.

⁴⁵ De las Casas, Bartolomé, *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación*, edición de L. Pereña, Madrid, CSIC, 1969, pág. 61.

que: «Si el pueblo fue la causa efectiva o eficiente de los reyes y gobernantes por tener estos su origen en el pueblo a través de elecciones libres, es también su causa final»,⁴⁶ cualquier limitación manifestada en contra de la libertad, tendría que pasar por el consentimiento popular, pues es el pueblo quien legitima a los reyes, lo que no quiere decir que su gobierno no esté fundado o respaldado por orden divino, sino que tal orden exige que los reyes desempeñen sus funciones de acuerdo al bien de todo el pueblo.

Además, el Aquinate cuestiona de una manera afanosa el poder real, y establece una relación obligatoria entre la ley justa y el bien común «El poder que tiene el rey sobre sus súbditos no es suyo propio, sino de la ley y que está subordinado al bien común. Por tanto, los súbditos no están sometidos a ese poder como a título personal, no están bajo un hombre, sino bajo una ley justa».⁴⁷ Las leyes justas deben ser promulgadas de acuerdo al orden divino y bienestar de la sociedad, por ningún motivo en perjuicio del pueblo, de aquí deriva un tema secundario igualmente importante que los anteriores; *la relación del derecho natural con el derecho de gentes*, ambos tendrán incidencia en la concepción tanto de lo que se llamará *derecho internacional* como con los derechos humanos.

El *derecho natural* lo entendía como aquello que era común a todos los hombres y de todas las gentes del mundo: «Tiene que pertenecerles sin distinciones ni jerarquías, sino con equidad, ya que no es sino el derecho que se desprende de la naturaleza humana, que es igual en todos y común a todos por igual: lo que es natural a una especie, a todos los individuos de aquella especie comprende y se extiende»⁴⁸ y por otro lado el *derecho de gentes* derivado del derecho natural —de la razón natural— era el acuerdo de un pacto común de toda la comunidad social de todas las naciones.

No es otra cosa derecho de gentes sino algún uso razonable y conveniente al bien e utilidad de las gentes, que fácilmente cognoscen [sic] por lumbre natural, y en él todos consienten [sic] como en cosa que les conviene, como las justas conmutaciones, compras y ventas y otras semejantes necesarias, sin las cuales los hombres unos con otros vivir no podían. Y así el derecho de las gentes se dice ser al hombre natural porque deriva de la razón y ley natural, que tiene la fuerza y vigor aquel derecho natural, porque

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 72.

⁴⁷ Gómez Velazco, Ambrosio, *Republicanism and Multiculturalism*, México, Siglo XXI, 2006, pág. 103.

⁴⁸ *Op. cit.*, Santo Tomas, T.C. p. 1.079.

es de aquellas conclusiones comunes que se derivan el derecho natural inmediatamente, como de sus principios, según enseña Santo Tomas (TC, p. 1.069) [sic]⁴⁹

Se observa que en esta doctrina al hombre se le empieza a reconocer cierta capacidad de elección libre y un tipo de igualdad social —aunque todo determinado a un bien común y a un orden social justo—, dentro de esta noción se le añade la adquisición de *dignidad humana*. Al participar todos los seres de la magnificencia de Dios creador, participan a su vez de un grado de dignidad de acuerdo a su grado de perfección alcanzada, exhibiendo así una dignidad interiorizada, perteneciente a la esencia humana del hombre —necesaria y no contingente— yendo en contra de lo que se había interpretado en el pensamiento clásico.⁵⁰

Santo Tomás supera la consideración de los antiguos de que la dignidad es solo un accidente del hombre, resultado de ciertas operaciones o actos suyos. No puede depender únicamente de la actuación o conducta humana. Esta más allá de la conducta, en algo que es su fundamento ontológico; a saber, en el ser mismo del hombre como persona⁵¹

Cuando se afirma que *la dignidad del hombre radica en su esencia humana por el simple hecho de ser persona*, debe de especificarse que la categoría persona — que tenía su origen en Roma— como aquella máscara que se utilizaba en las funciones teatrales y que significaba algo diferente del individuo que la portaba — los romanos tenían claro que la persona era una cosa y el hombre un ser viviente—, se empleaba como una investidura en el actuar normativo. En la concepción cristiana tal distinción se funde, *persona* y *ser humano* pasan a una sola definición, otorgándoles valores morales y axiológicos que no tenían antes, ahora *persona* pasaba a significar: *un hombre con dignidad, libertad, igualdad y razón*, pero en todo momento orientado a lo religioso.

La persona es lo más digno de toda naturaleza. Entre los griegos, “*proposon*”, y entre los romanos, “*persona*”, significó primero la máscara teatral; después pasó a significar al personaje y, tras eso, el individuo. En el cristianismo, primero significó el cargo elevado que se tenía, manifestado en el puesto desempeñado en el servicio sacro de la iglesia, hasta que pasó a significar lo más sagrado; esto es, la intimidad del hombre: “Se acostumbra llamar personas a aquellos que en las iglesias tenían alguna dignidad”. Mas para el Aquinate, “persona” llegó a significar perfección ontológica, lo más perfecto en toda la naturaleza”, por lo mismo, representaba “la más digna de todas las naturalezas, como era la naturaleza racional, pensante y volitiva. Ya que “persona”

⁴⁹ Beuchot, Mauricio, *op. cit.*, pág. 55.

⁵⁰ *Cfr.* De Aquino, Santo Tomas, *La suma teológica*, trad. Fr. Francisco Barbado Viejo OP, Madrid, BAC, MMX. Santo Tomás se opone al esclavismo por nacimiento y retoma algunas ideas de la igualdad de la corriente estoica.

⁵¹ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993. pág. 51.

significaba lo más digno, y ya que lo más digno es la naturaleza racional, los individuos de naturaleza racional se llamaron “personas”; así se indicaba que eran los que tenían el más elevado rango de dignidad entre todas las creaturas. Dice Santo Tomás: “Ya que es de gran dignidad subsistir en la naturaleza racional, por eso todo individuo de naturaleza racional se dice persona.”⁵²

Se puede decir que el hombre —que ahora sufre una modificación y se representa como persona— ya no será entendido como un autómatas o como un ente con aspiraciones perfectivas e independencia ontológica —aunque se encuentre predeterminado teológicamente— sino como un ser de *naturaleza racional*, con cierta *voluntad* manifestada en su *libre elección*, que es *consciente y responsable* de la toma de decisiones. Un *ser espiritual* al que se le reconoce dignidad. Así mismo se perciben elementos importantes que toma el actual discurso de los derechos humanos, se habla de dignidad, naturaleza humana, razón, conciencia, responsabilidad y sobre todo de *derechos naturales* que en ocasiones son confundidos con los derechos humanos o en su caso defendidos como análogos.

Comparto la postura de Lachance y Michel Villey,⁵³ ellos defienden que la concepción de los derechos humanos aún no se podía advertir en los derechos naturales provenientes del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y esto porque la figura del *derecho subjetivo* no había nacido aún. El *derecho subjetivo* aparece

⁵² *Idem.*

⁵³ Santo Tomás no pudo tener noción de derechos humanos, porque tampoco la tenía de los *derechos subjetivos*. Lachance dice que Tomás se plantea en una perspectiva *comunitarista*, y no en la de los subjetivistas posteriores; con estos ya nace el *derecho subjetivo*, como algo que favorece el bien del individuo y que el individuo puede reclamar. Según Villey, la idea de *derechos subjetivo* puede rastrearse hacia atrás en la historia sólo hasta Ockham, no hasta Santo Tomás; además, fue en esa atmósfera de nominalismo, de laicismo y de modernidad donde nacieron los llamados *derechos humanos* que por lo demás, rompen con la noción clásica de *derecho*. *Ibidem*, pág. 50.

hasta Guillermo de Ockam,⁵⁴ no obstante esto es refutado por Tuck⁵⁵ y Mauricio Beuchot.⁵⁶ Aunque Mauricio Beuchot hace una defensa firme en contra de ambos autores, no me parece del todo convincente, sostengo que el *sujeto* se inventa hasta la modernidad, al igual que el subjetivismo. Antes no se tenía la noción de sujeto a quien otorgarle derechos, porque como se ha establecido desde el principio de esta investigación, el hombre estaba determinado, y aunque los teólogos le hayan otorgado características abarcadoras de individualidad —que no tenía antes—, sigue subordinado a un orden divino, *existe ser humano pero no un sujeto*. Por tal razón la siguiente etapa que se abordará es la *modernidad*, en ella se encontrarán elementos suficientes para establecer una postura teórica mejor consolidada que explique el origen del sujeto moderno, categoría a la cual se quiere llegar.

1.4 Modernidad

Cuando se habla de modernidad, inmediatamente aparecen diferentes conflictos: las variadas interpretaciones de modernidad, el problema de su ubicación temporal e histórica, su conceptualización, su comprensión, entre otros, En esta investigación interesan principalmente los problemas de interpretación y conceptualización —de la modernidad—. Su análisis dotará de elementos suficientes para dar respuesta a las siguientes interrogantes ¿El actual discurso de los derechos humanos tiene categorías modernas?, ¿En el siglo XXI el discurso de los derechos humanos ha

⁵⁴ Es sumamente indispensable entender, que a partir de Guillermo de Ockham que se habla del *individuo* como aquel que puede pensar y criticar por sí mismo; reconociéndole además un valor individual, ya no un valor otorgado por una entidad metafísica en el universal *hombre*, sino un valor por sí mismo. Según Ockam cuando se habla de esencia, se habla de una imaginación metafísica, establece que no hay una esencia universal como lo pensaba Santo Tomás; sólo se puede entender al individuo lógicamente en su forma particular. La metafísica debe de irse al campo de la teología, ya que el conocimiento parte de lo concreto, en lo que aporta cada una de las experiencias que se presentan en la realidad —del hecho singular—. Ockam percibe que el derecho natural ya no parte de una entidad divina, sino parte de los mismos hombres y de ellos depende el poder de transformar tal derecho. Por otro lado, si bien es cierto que en el pensamiento de Santo Tomás existe la libertad de cada hombre, también alude a una esencia humana universal, por ello, para Tomás de Aquino el conocimiento debía partir de lo universal, el conocimiento debía ser el conocimiento de la esencia, la cual que estaba presente en los hombres. El derecho natural tenía una base universal que establecía la ley eterna y se imponía así a todos los hombres. *Cf.*, Beuchot, Mauricio, *El problema de los Universales*, UAEM, 3ª, México, 2010.

⁵⁵Tuck alude que la noción activa de *derecho subjetivo* ya había sido desarrollada por los glosadores posacursianos y su crítica a Ockam va dirigida a la idea de que puede haber un dominio natural desligado del funcionamiento de las instituciones judiciales. Véase Tuck, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University, 1979. pág. 22-23.

⁵⁶ *Op. cit.* pág. 50.

dejado de ser moderno?, ¿Se puede hablar de un discurso occidentalizado, eurocéntrico y hegemónico? Después de explicar la modernidad como proyecto civilizatorio, se confrontará con las posturas de algunos autores que han propuesto una comprensión no excluyente de la modernidad.⁵⁷ Consecuentemente, se indagará respecto de la paulatina construcción categorial del ser humano y la incidencia de las otras categorías modernas —universalidad, autonomía, voluntad, conciencia—, y en especial, su relación con los derechos y obligaciones que se le reconocen y atribuyen.

Afirma Bolívar Echeverría que las características determinantes de la modernidad se manifiestan en un conjunto de comportamientos que desde hace ya varios siglos aparecen por todas partes de la vida social —y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos a la constitución tradicional de esa vida—, a estos comportamientos se les llama precisamente *modernos*. Este nuevo conjunto de comportamientos se encuentran en proceso de sustituir la constitución tradicional —después de ponerla en evidencia como obsoleta, inconsistente e ineficaz—. Se presentan como un *proyecto civilizatorio* dotado de una nueva lógica y un principio unitario de estructuración de un tipo y mundo de vida modelo -que se debe seguir-, estableciéndolo como el mejor y el más correcto.⁵⁸

De ahí que establezca los puntos más relevantes que a su criterio deben considerarse al interpretar la modernidad:

1. Aparecimiento de una confianza práctica en la "dimensión" puramente "física" - es decir, no "metafísica"- de la capacidad técnica del ser humano; la confianza en la técnica basada en el uso de una razón.
2. La "secularización de lo político" o el "materialismo político", es decir, el hecho de que en la vida social aparece una primacía de la "política económica" sobre todo otro tipo de "políticas" que uno pueda imaginar.
3. El individualismo, en el comportamiento social práctico que presupone que el átomo de la realidad humana es el individuo singular.⁵⁹

⁵⁷ Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Pedro Enrique y Santiago Castro. Las obras y pensamientos de estos autores se analizarán más adelante en los apartados correspondientes.

⁵⁸ Echeverría, Bolívar, *Un concepto de modernidad*, 2008, consultado en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>, el día 14 de febrero de 2013. pág. 1.

⁵⁹ *Ibidem*, págs. 2 – 4.

La primera característica que menciona Bolívar Echeverría es de suma importancia para poder entender a los autores que se explicarán posteriormente. La confianza del hombre en la *técnica* y en la *razón matematizadora* será una herencia que no se podrá dejar con facilidad —la mayoría de las obras y teorías posteriores tendrán inmerso este tipo de visión mecanicista del mundo—.

El hombre se ha percatado de que el mundo en donde vive y su naturaleza, pueden ser modificadas por él a su antojo, con el sólo hecho de confiar en su conocimiento calculador. Se aleja de concepciones mitológicas e incluso paulatinamente va eliminando explicaciones teológicas sobre los fenómenos naturales —que ahora busca explicar a través del método racional-experimental—.

Surge la idea de *progreso* de la humanidad. El hombre como *transformador del mundo*, adquiere una formación que tiende a mejorar conforme avanza la técnica y los resultados obtenidos de la experimentación. Tiene la esperanza de llegar a la cima del mejor tipo de vida posible, no sólo a nivel científico, sino, a la dominación e interpretación de la historia, del derecho, del Estado, en general, de todas las ciencias sociales. Todo podía ser representado en una línea recta ascendente «trae consigo todo aquello que conocemos de la literatura sobre la modernidad acerca de la “muerte de Dios”, del “desencantamiento” (*entzauberung*) del mundo, según Max Weber, o de la “desdeificación” (*entgötterung*), según Heidegger [sic].».⁶⁰ Toda esperanza partía y terminaba en la modernidad.

En cuanto a la secularización de lo político se puede observar que los cambios más notorios ocurren después de que se apropia la nueva confianza en las explicaciones teórico-rationales que habían dado solución a cuestiones que la misma iglesia aún no podía resolver —y que se aferraba a defender—. Los dogmas comenzaban a ser cuestionados, lo espiritual decaía por no ofrecer explicaciones que pudieran sustentar los pilares teóricos que preservaba. El *Estado religioso* que se encontraba a cargo de la Iglesia y que ostentaba el monopolio del poder, terminaba. Ahora se asomaban los principios de un *Estado moderno*, se incitaba la construcción de una *identidad colectiva* diferente a la que se había edificado en la Edad Media —donde el feudalismo reinaba y compaginaba a todos los individuos

⁶⁰ *Idem.*

en secciones de tierra llamadas feudos—. La base burguesa marcaba una pauta sumamente importante en la construcción de las nuevas *identidades sociales*, de la concepción del gobierno y de las políticas públicas —siempre privilegiando el aspecto económico ante todo—.

El surgimiento del *individualismo* —que tiene sus inicios en la emersión de la burguesía—, es el tópico fundamental de la modernidad y de la concepción del hombre. El hombre se entendía ahora como un ser dotado de individualidad, un ser independiente y autosuficiente, el individuo como el centro de todo. Se rompía la categoría *comunitarista* que se había preservado en la teología «la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular, sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad, por mínima que ésta sea»,⁶¹ Esto implicaba la aparición del *igualitarismo*. Al poseer todos individualidad, todos debían ser tratados como iguales —el iusnaturalismo otorgaba derechos a todos por el simple hecho de ser iguales—.

El Estado debía ofrecer las mismas oportunidades a todos, y así mismo otorgar derechos para su protección, dando lugar a la participación en la elección del gobierno y del Estado, y por otro lado el consenso individual y colectivo recurría a un tipo de *contrato* —que formaban los *ciudadanos*— como fundamento teórico de tal participación. Esto originaría la aparición de las teorías *contractualistas* y las jerarquías naturales. Además surgían otros tipos de fundamentos antropológicos en la idea de *autoridad*. Se había entendido que *la formación de los individuos no era algo dado, sino que se construía*, por lo tanto, si era una construcción, los individuos podían cambiarla a placer, ya que no eran ordenes fijadas ni concedidas por un Dios, ni por alguna divinidad, más bien eran totalmente mutables.

Situar históricamente a la modernidad se torna complicado, de ahí que surja la necesidad de mencionar las concepciones más generalizadas acerca de su aparición. Dentro de estas concepciones se considera que el surgimiento de la modernidad se ubica en el Renacimiento, el Descubrimiento de América, la Revolución Industrial. Otros filósofos, como Horkheimer y Adorno la ubican en la

⁶¹ *Op. cit.* pág. 4.

Edad Antigua de Occidente;⁶² para Dussel⁶³ no es un sólo fenómeno que se encuadre en una sola modernidad, sino que su comprensión se presenta en diferentes momentos: la primera llamada *hispano-lusitana* que se elaboró dentro de los marcos renacentistas-humanistas y medievales —entre la discusión de Sepúlveda y las Casas que muestran una justificación ética y política de la conquista del nuevo continente—. La segunda que establece Hegel en su obra *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, en donde explica que la modernidad surge con Descartes al momento de descubrir el campo del sujeto con el *cogito ergo sum*. Y la tercera modernidad que aparece en el siglo XVIII, en este siglo se encuentra ya el fenómeno moderno elaborado de manera total y sentido pleno.

La postura que proporciona elementos suficientes para establecer la relación del sujeto de los derechos humanos con la modernidad, es la que ubica su nacimiento en el Descubrimiento de América.⁶⁴ Esta concepción da una visión de un nuevo mundo, del mundo tal y como lo conocemos ahora —una visión de *sistema-mundo*—. Ahora bien, desde un punto de vista no eurocéntrico⁶⁵ se entenderá por modernidad, un complejo proceso geopolítico en donde se crean y se eliminan *alteridades culturales y humanas*. Antes de la modernidad, las categorías indio y negro no existían como formas de clasificación epistémica, sino que resultan de este proceso moderno. Se debe tener en cuenta que no sólo es el

⁶² En el Renacimiento, según unos, con el surgimiento del “hombre nuevo” —respecto del “viejo” ser humano de la época medieval—, de ese hombre burgués que cree poder “hacerse a sí mismo” saliendo de la nada, reconquistar premeditadamente la densidad cualitativa de una identidad humana concreta que había sido sacrificada por los evangelizadores de Europa y su cristianismo radical; Otros la sitúan con el descubrimiento de América, puesto que sería a partir de él que el mundo deja de ser un universo cerrado y se abre hacia las fronteras infinitas; Otros en la revolución industrial del siglo XVIII y que corresponde propiamente al siglo XIX, a la consolidación de la Gran Ciudad que tiene lugar entonces y por último para Horkheimer y Adorno en su Dialéctica de la Ilustración, llegan incluso a detectar una modernidad en ciernes ya en la época antigua de Occidente. Cfr. Op. cit. pág. 7.

⁶³ Dussel, Enrique, *Europa modernidad y eurocentrismo*, consultado en: <http://www.etcescueladetrabajadores.org.ve/Descargas/Libros/Europa,%20modernidad%20y%20eurocentrismo.pdf> el día 14 de febrero de 2013.

⁶⁴ No por ello debemos olvidarnos de las demás o descartarlas, simplemente se elige esta posición como la que nos aportará elementos necesarios para la comprensión del sujeto.

⁶⁵ Entiéndase la postura que ve a la modernidad como el conjunto de procesos que fueron posibilitados gracias a la conquista de América, distinta de la visión de autores como Max Weber —*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*—, Hans Blumenberg —*La legitimación de la edad moderna*— y Jürgen Habermas —segunda parte del *discurso filosófico de la modernidad*—, que hablan de la modernidad como un fenómeno Europeo.

invento de alteridades, sino un fenómeno que tiene que ver con la expansión y mundialización de Europa.⁶⁶ Como se señaló anteriormente, los griegos no tenían conciencia de una visión planetaria, es hasta este momento que Europa por primera vez transforma la conciencia de la *ecumene*,⁶⁷ abandona la visión religiosa, la seculariza y apoyada en explicaciones racionales-experimentales, comprueba la esfericidad de la tierra. Así, demuestra que la Iglesia ha estado equivocada por largo tiempo. De esta manera, es como el tema del individualismo y de lo que posteriormente será la subjetividad se tornarán en el tema central para la invención del sujeto.

De acuerdo con la concepción europea judío-cristiana del mundo, la tierra había sido heredada por Abraham, de ahí que las bulas alejandrinas⁶⁸ dividieran el nuevo mundo de acuerdo con esta concepción.⁶⁹ Aunque se haya suscitado un conflicto entre el poder de las autoridades terrenales en el mundo —el Papa y el emperador—, el Papa lograba tener más poder que el emperador, por tal motivo la idea de *ecumene* se convertía en el argumento teológico más relevante de la época, porque si la creencia en que la *ecumene* fue repartida por los herederos de Adán era verdadera, implicaría que de haber otra *ecumene* —otro continente y no África como se había pensado en un principio—, las personas que estuvieran viviendo en ella, no serían hijos de Abraham ni de Adán, pues no se menciona en ningún lugar de la Biblia, ni los teólogos, ni los filósofos respetados lo citan. Se rompe con toda

⁶⁶ Véase Wallerstein, Immanuel, *El sistema mundo*, consultado en http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/wallerstein2.pdf el 13 de mayo de 2013.

⁶⁷ Se refiere a la extensión de tierra habitada por la cultura y los hombres cristianos que se consideraban humanos, en ella se excluía a los bárbaros, los cuales habitaban fuera de la *ecumene*.

⁶⁸ Portugal ya había logrado con anterioridad el reconocimiento papal en las Bulas *Romanus Pontifex*, de 1455, expedida por Nicolás V e *Inter Caetera* de 1456, expedida por Calixto III, estas reconocían las rutas a las Indias por Oriente y condicionaban la cristianización bajo el patrocinio de la Corona portuguesa. Con posterioridad, debido a diversos conflictos marítimos entre España y Portugal, Juan II de Portugal reclamó a España los derechos que tenía por las bulas papales otorgadas, por ello, España solicitó el arbitraje del papa Alejandro VI para que decidiera esta disputa, la solución fue el otorgamiento de cuatro bulas papales más, las cuales se firmaron en 1493: *Inter Caetera* del 3 de mayo —concede a España la ruta exclusiva de Occidente y las tierras descubiertas y por descubrir, a cambio de su cristianización—, *Eximia Devotiones* del 3 de mayo —otorga los mismos derechos a España que a los reyes de Portugal—, *Inter Caetera* del 4 de mayo —divide los territorios de Portugal y Castilla en una línea imaginaria— y *Dudum Siquidem* del 25 de Septiembre —ampliaba el territorio de Castilla—. Cfr. De los Reyes, Pérez, Marco Antonio, *Historia del Derecho Mexicano*, 5ª México, Oxford, 2012. Pág. 178 – 180.

⁶⁹ Cfr. Smith, Carl, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del jus publicum europeum*, Madrid, CEC, 1979.

la visión que se tenía en ese entonces. El problema se presenta en cómo se debe explicar este hecho —por lo que se dieron diversos intentos de hacerlo— y son las preguntas éticas-antropológicas más importantes con la que se inaugura el debate del nuevo mundo: ¿Esta nueva Ecúmene está habitada por seres humanos?, ¿Si la Biblia no habló de ellos qué son?, ¿Son seres racionales?, ¿Son bárbaros?, ¿Son animales?, ¿Debemos respetar su existencia?, ¿Debemos evangelizarlos?, ¿Debemos declararles la guerra?.

1.5 Discusión entre Sepúlveda y Bartolomé de las Casas

La discusión de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas constituye una de las discusiones más importantes de la modernidad, en el sentido de que con esa discusión se introduce el *contra discurso moderno* —uno de los problemas fundamentales que genera la modernidad— que plantea que la modernidad no sólo es el momento en donde Europa alcanza cierta posición histórica, sino ante todo donde se introduce el problema de la *alteridad cultural*. En la Edad Media ya teníamos un modelo normativo, es decir, un modelo de la naturaleza —perfecta— del ser humano, que poseía ciertas características —razón, libertad y voluntad—, pero aunque ese carácter racional lograba poner una distancia entre nuestros instintos y nuestras acciones, seguía manteniendo el carácter teológico de la visión medieval —la voluntad dependía de lo que Dios quería—, no era suficiente para *ser humano* poseer racionalidad, ni ser obedientes a ley o ser buenos, sino también se debía ser cristiano,⁷⁰ se expandía el concepto de naturaleza humana. Se ha dicho insistentemente que no había un concepto moderno de *ser humano* tal como nosotros lo concebimos, más bien existía el *súbdito*, existía un orden natural impuesto, en el cual se vivía y se organizaba todo —inherente a nuestra propia naturaleza—, por esta razón el acontecimiento histórico más importante que define la discusión Sepúlveda-Las Casas es el Descubrimiento de América en el año 1492.

Esta discusión principalmente tenía como antecedente las teorías desarrolladas por los teólogos católicos españoles, principalmente Francisco Suarez quien justificaba la supremacía del Papa, defendía que el teólogo era quien debía tener la autoridad para enseñar las leyes de la naturaleza, las cuales se

⁷⁰ *Passim*, Op. cit., Santo Tomas.

dirigían solamente a los seres racionales con *libre albedrío*. Afirma que la facultad racional que tienen los seres intelectuales es la *voluntad* —que se suscita en una especie de mezcla entre la *libertad* otorgada por Dios, que posibilitaba la realización o no de determinadas acciones que él mismo había establecido y esa voluntad que se desprendía de la intelectualidad—. Según Suarez, los seres humanos podían definir lo que es bueno y lo que es malo y así elegir entre ambos. Tal capacidad fue otorgada por Dios, dando la posibilidad de escoger el mal —lo que no es contradictorio con la finalidad de la creación—. Sostiene además, que la *ley natural* en cuanto a su sustancia es una sola en todos los hombres, pero no todos tenían el conocimiento íntegro de ella (II. VIII.5). La conciencia es la que proporciona el conocimiento necesario para entender las leyes de la naturaleza. Por esta razón, si la conciencia se encontraba defectuosa, se tenía que buscar el auxilio de los que estuvieran mejor preparados —que el imposibilitado— para lograr una comprensión adecuada.⁷¹ Este escueto análisis apresurado de la doctrina de Francisco Suarez, sirve como hilo conductor de las posturas que se verán en Sepúlveda y Bartolomé, pues en ciertas ocasiones recurrirán a este tipo de argumentos para defender sus posiciones.⁷²

En 1547 Sepúlveda escribe un libro llamado *Democrates segundo*, obra con la cual trataba de justificar conforme al *derecho natural* y el *derecho de gentes* la conquista de los indios, no sólo desde el ámbito político, sino también, desde ámbito moral —en él se establecían argumentos en torno a la guerra—. El problema se encontraba en saber si era conveniente declararles la guerra o no a los indios. Uno de los argumentos más fuertes y que más concordaba con la ley natural, se refería a la justificación de la guerra por haber contrariado la *sana razón*. De acuerdo con Sepúlveda todos los seres humanos si realmente se consideraban humanos, debían captar la *razón natural* —hay un orden ya establecido y hay que reconocerlo con la razón—, porque solamente la *recta razón* era la que recibía ese orden. Según Sepúlveda los indios no poseían esa sana razón, por eso, la guerra contra ellos estaba justificada.

⁷¹ Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pág. 87 – 96.

⁷² Además de recurrir a otro tipos de autores.

Porque escrito está en el libro de los Proverbios: “El que es necio servirá de sabio”. Tales son las gentes bárbaras é inhumanas ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud. Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según del derecho natural lo declara. “parece que la guerra nace en cierto modo de la naturaleza, puesto que una parte de ella es el arte de la caza, del cual conviene usar no solamente contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehúsan la servidumbre: tal guerra es justa por naturaleza.” Esto dice Aristóteles, y con él conviene San Agustín en su carta á Vincencio [sic].⁷³

Sepúlveda demostrará que cuando se constata la inferioridad moral de las personas, así mismo, se justifica la guerra contra ellas. Al no tener la capacidad de cuidarse, les beneficia ser conquistadas, de ser guiadas por los que sí pueden hacerlo. Les trae un beneficio mayor que dejarlos en su estado de inferioridad.

Para gran bien de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad, para que se acostumbren á la virtud, para que con sana doctrina y piadosas enseñanzas preparen su ánimos á recibir gustosamente la religión cristiana; y como esto no puede hacerse sino después de sometidos á nuestro imperio, los barbaros deben obedecernos, y cuando lo rehúsen pueden ser compelidos á la justicia y á la probidad [sic].⁷⁴

Además, su forma de existencia es ofensiva, ofenden los principios del cristianismo —en lo que se cree—, por eso se tiene el deber de convertirlos, y así poder restituir su ofensa, pues no sólo ofende su forma de vida, sino su forma de existencia inferior es lo que genera la obligación de someterlos a una autoridad superior que los guie.

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes, ¿qué templanza ni qué mansedumbre vas á esperar de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comían carne humana? Y no vayas á creer que antes de la llegada de los cristianos vivían en aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas, sino que por el contrario se hacían continua y ferozmente la guerra unos á otros con tanta rabia, que juzgaban de ningún precio la victoria si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos, ferocidad que entre ellos es tanto más portentosa cuanto más distan de la invencible fiereza de los escitas, que también se alimentaban de los cuerpos humanos, siendo por lo demás estos indios tan cobardes y tímidos, que apenas pueden resistir la presencia de nuestros soldados, y muchas veces, miles y miles de ellos se han dispersado huyendo como mujeres delante de muy pocos españoles, que no llegaban ni siquiera al número de ciento [...] Habiendo ocupado Cortés la ciudad de este

⁷³ De Ginés, Sepúlveda, *Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra los indios*, consultado en: <http://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf> el día 10 de enero de 2013, pág. 293.

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 301.

modo, hizo tanto desprecio de la cobardía, inercia y rudeza de estos hombres, que no sólo obligó por medio del terror al rey y á los príncipes que le estaban sujetos á recibir el Yugo y señorío de los reyes de España, sino que al mismo rey Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le puso en la cárcel, llenándose los ciudadanos de terror y sobresalto, pero sin atreverse siquiera á tomar las armas para libertar á su rey. Y así Cortés, varón como en muchas ocasiones lo demostró, de gran fortaleza de ánimo y de no menos prudente consejo, tuvo oprimida y temerosa durante muchos días con el solo auxilio de los españoles y de unos pocos indígenas á una multitud tan inmensa, pero que carecía de sentido común, no ya de industria y prudencia [sic].⁷⁵

De acuerdo con Sepúlveda la meta del amerindio radicaba en llegar a ser como el europeo, pues su carencia de cultura, de las cosas que tenían y que habían producido, evidenciaba su inferioridad —instituciones, legislaciones, construcciones etc. —. Por ello, no se les podía reconocer como iguales, sólo se obtenía un respeto si se lograba comprobar que podían ser iguales o semejantes al hombre europeo.

Pues aunque algunos de ellos demuestran cierto ingenio para algunas obras de artificio, no es este argumento de prudencia humana, puesto que vemos á las bestias, y á las aves, y á las arañas hacer ciertas obras que ninguna industria humana puede imitar cumplidamente. Y por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico, ya he dicho que á estos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas. Pero mira cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario en esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie é innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa á que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón [sic].⁷⁶

Como ya se estableció, esta dominación del hombre europeo sobre el amerindio tenía como finalidad un gran beneficio, se establecía de esta manera una justificación ética que convencía a las autoridades de la ofensa que se hacían a sí mismos los indios y la necesaria misión de salvarlos. El criterio y la idea que establece esta interpretación de la naturaleza humana como algo jerarquizado — desigual— constituye el hilo conductor de la tercera modernidad.

¿Qué cosa pudo suceder á estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honrados; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?⁷⁷

⁷⁵ *Ibidem*, pág. 309.

⁷⁶ *Idem*.

⁷⁷ *Op. cit.* pág. 333.

Estas aportaciones de Sepúlveda dan pie a que se cree la justificación de una idea de humanidad que necesita ser aleccionada y cuidada, da origen a una *naturaleza civilizada* y a una *no civilizada*. La humanidad mala e incivilizada —de los indios— tiene que ser superada, mientras que la humanidad buena y civilizada —europea— debe conservarse y servir como modelo —los europeos ya estaban en la civilización, los indios aún no lo estaban—. La finalidad de las políticas europeas era traer a esa humanidad no civilizada, a la civilización, mediante una reeducación. Como consecuencia de esta actividad se generó un mito, el *mito de la civilización*, que tratará de transformar al hombre salvaje, inculto y bárbaro, a un ser humano civilizado, un ser humano cristiano —resultaba así una justificación antropológica—.

Así resumía Sepúlveda las causas de una guerra justa en relación con el *mito de la civilización*:

La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos é inhumanos, se niegan á admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca á la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto á lo perfecto, lo peor á lo mejor, para bien universal de todas las cosas. La segunda causa que has alegado es el desterrar las torpezas nefandas y el portentoso crimen de devorar carne humana, crímenes que ofenden á la naturaleza, para que no sigan dando culto á los demonios en vez de dárselo á Dios, provocando con ello en altísimo grado la ira divina con estos monstruosos ritos y con la inmolación de víctimas humanas. La tercera salvar de graves injurias á muchos inocentes mortales á quienes estos bárbaros inmolaban todos los años. Y en cuarto lugar probaste con adecuadas razones que la religión cristiana debe ser propagada por medio de la predicación evangélica siempre que se presente ocasión para ello, y ahora está abierto y seguro el camino á los predicadores y maestros de las costumbres y de la religión; y tan seguro está que no sólo pueden [sic].⁷⁸

Estas justificaciones llevan a Bartolomé de las Casas en el año 1550 a intentar contrarrestar los argumentos de Sepúlveda. Trata de evitar la guerra contra ellos, porque estaba consciente de que los indios no eran cristianos, pero confiaba en que si se les educaba correctamente podrían llegar a serlo —a ser buenos cristianos—.

Los indios son nuestros hermanos y Cristo ha entregado su vida por ellos ¿Por qué perseguirlos con tal salvajismo inhumano cuando ellos no merecen tal tratamiento?... seguirán las enseñanzas del Evangelio, lo sé bien porque no son tontos o barbaros sino que tienen una sinceridad natural y son sencillos, moderados y humildes y, finalmente,

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 349.

porque no conozco ningún otro lugar donde haya tanta gente lista para recibir el evangelio. Una vez que lo adoptan es maravilloso con que piedad, celo y fe, caridad, obedecen los preceptos de Cristo y veneran los sacramentos. Pues son gente dócil e inteligente y en diligencia y dones sobrepasan a mucha gente de este mundo conocido [sic].⁷⁹

Sólo se les podría declarar la guerra si fuera inevitable su conversión, pero, sería más conveniente realizar una conversión libre que tenga como finalidad el convencimiento —eran europeos en potencia—, si se les educa correctamente pueden llegar a ser como los europeos —cristianos—. El error se encuentra en que se ha pensado que los indios de las Américas carecen de razón y de las características más elementales de los hombres, se les juzga como bárbaros, carentes de cultura, lengua, instituciones, gobierno y todo lo que caracteriza a una sociedad civilizada respetada, sin embargo, todas esas opiniones son equivocadas y tratará de debatirlas.

Tienen reinados muy importantes, gran número de gentes que viven asentadas en una sociedad, extensas ciudades, reyes, jueces y leyes, personas que se dedican al comercio, venden, compran prestan y hacen otros contratos propios de las leyes de las naciones... Del hecho de que los indios sean bárbaros no se desprende que sean incapaces de gobernarse y de tener leyes como los otros, excepto porque se les debe enseñar la fe católica y ser admitidos en los santos sacramentos. No son ignorantes, inhumanos o bestiales. Por el contrario, mucho antes de haber conocido el mundo español, poseían estados propiamente gobernados, sabiamente ordenados por leyes excelentes, religión y buenas costumbres [sic].⁸⁰

La visión cristiana de evangelizar de acuerdo con los argumentos de Bartolomé, indica que no se puede identificar lo bárbaro con salvaje, no todos los bárbaros tienen que estar sometidos al dominio de otros, se puede ser bárbaro pero no por eso se debe de ser esclavo, no es lo mismo ser bárbaro y salvaje a ser inferior. Por eso propone un análisis de los conceptos de barbarie, en las cuales establece las diferentes clases:

a) Quienes son bárbaros por su conducta es salvaje.

Las Casas rebatió diciendo que aun aquellos pueblos que vivieron en los estados de mayor desarrollo, tales como los griegos y los latinos, podían ser llamados bárbaros, si se considera su conducta suficientemente salvaje. En todo caso, los

⁷⁹ De las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, España, Alianza, 2010, pág. 103.

⁸⁰ *Ibidem*, pág. 102.

españoles, en su trato con los indios, «han sobrepasado a todos los otros bárbaros»⁸¹ en lo salvaje de su conducta.

b) Quienes son bárbaros porque no tiene lenguaje escrito con el cual expresarse a sí mismos.

Según las Casas, tales personas son bárbaras solamente en un sentido restringido, y no caen dentro de la clase que Aristóteles describía como esclavos por naturaleza, antes y después de las casas los misioneros españoles insistieron en la belleza y complejidad de las lenguas indígenas y el fraile dominico Domingo de Santo Tomás publicó una gramática de la lengua de los indios peruanos con el objeto de probar su racionalidad.

c) Quienes son bárbaros en el sentido correcto del término.

Según las Casas, estos son los únicos que, con toda justicia, pueden incluirse en la categoría aristotélica de los esclavos naturales.⁸²

De la clasificación anterior, el indio es colocado dentro de la segunda clase de bárbaro, apoyado además por los argumentos de Bartolomé —hábiles en las artes manuales, en la arquitectura, pintura, hilados, tejidos, adornos emplumados y en su música—. No había por qué declararles la guerra. Los indios tenían habilidad para el aprendizaje de la religión, para la gramática y la lógica, incluso mejor que los mismos españoles, además de su excelente organización gubernamental y comercial. Se debían derribar las falacias de los pensadores que estipulaban gran conocimiento sobre estos indios —nadie mejor que Bartolomé que había estado en contacto en América con los indios tendría autoridad suficiente para afirmarlo—, pues no conocían a los indígenas, sólo tenían noticia de ellos a través de la voz de historiadores poco serios que escribían desde su escritorio, con gran imaginación y desviados de la realidad, cuestión que originaba grandes injusticias y maltrato hacia los indios.

No han perdonado ni a las mujeres, ni a los niños ni a los viejos, y han llegado, inclusive, a quemar hombres vivos a fin de poder robarles oro y dividirlo entre aquellos que participan en sus actos, esto es, los que los han esclavizado. En aquel tiempo, Oviedo estaba a cargo de la oficina de inspección de las cuentas reales. Su trabajo era el equivalente de lo que en España se conocía como el veedor. A él correspondía una parte del botín tomado durante estos detestables saqueos. Los pobres indios estaban

⁸¹ *Idem.*

⁸² *Ibidem*, pág. 111.

dormidos, sin abrigo ninguna sospecha, y entonces, antes de que amaneciera, estos hombres completamente salvajes, bandidos más bien que soldados, corrían a atacar a los indios dentro de sus cabañas, que están hechas de palma, los llevaban a una hoguera y los quemaban vivos, junto con sus hogares, y cuando las llamas se apagaban entraban a buscar el oro derretido por el fuego. No contentos con eso, torturaban de la manera más cruel a los indios que habían capturado vivos, a fin de que les dijeran dónde podían encontrar mayor cantidad de oro que, seguramente pensaban que estaba escondido [sic].⁸³

En resumen, Bartolomé de las Casas habla de la unificación del concepto básico de esclavitud —dado por Sepúlveda—. El derecho a la guerra no es un derecho que se fundamente en las escrituras, porque en ellas se extrae una especie de universalismo general: todo ser humano es susceptible de ser convertido al cristianismo según el supuesto del evangelio. El derecho de guerra no se puede basar más que en ese interés, la tarea es cristianizar al mundo, de esta manera se pronunciaba en contra de Sepúlveda:

Primero: Ninguna nación es tan bárbara que no tenga, al menos, algún conocimiento confuso acerca de Dios.

Segundo: Por una inclinación humana, los hombres propenden a la adoración a Dios según sus capacidades y sus propias maneras. Debemos ofrendar a Él y consagrará su servicio todo lo que tengamos caudal, energías, vida, y hasta a propia alma.

Tercero: No existe ninguna forma mejor de adorar a Dios que por medio del sacrificio.

Cuarto: Ofrecer ese sacrificio al verdadero Dios, o al que se tiene por tal, proviene de la ley natural, mientras que las cosas que se ofrecen a Dios son materia de la ley humana y de la legislación positiva⁸⁴

Lo anterior da elementos suficientes para poder explicar uno de los antecedentes más importantes sobre la defensa de los derechos humanos en México, y aunque todavía en esa discusión se habla de derechos naturales, sin duda es una etapa que puede enseñar cómo es que se debe abordar los derechos humanos hoy —en un Estado multicultural—. Además se vislumbra que el hombre de los derechos humanos comienza a ser transformado. A través de estos argumentos se hace más fuerte la justificación sobre una alteridad cultural, y la idea de una naturaleza humana —aunque interpretada de manera inferior— que poco a poco cobrará fortaleza. Sin embargo tal concepción pasará a los autores más importantes del contractualismo como una naturaleza inferior⁸⁵.

Además de la defensa de Bartolomé de las Casas, de Francisco Vitoria, de Alonso de la Vera Cruz y de algunos autores posteriores que trataron de construir

⁸³ *Ibidem*, pág. 140.

⁸⁴ *Ibidem*, pág. 124.

⁸⁵ Hobbes, Locke y Rousseau. Me refiero a una naturaleza humana salvaje.

una definición de lo mexicano, y que asimismo pusieron las bases para una filosofía mexicana.⁸⁶ Del lado de la Europa Occidental se seguía manifestando un discurso civilizatorio, excluyente y eurocéntrico. En este orden de ideas es que se explicará la modernidad, participarán los pensadores más importantes, los cuales construyeron el discurso moderno de los derechos humanos e influyeron en la Declaración del buen pueblo de Virginia de 1776 y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano 1789.

CAPÍTULO II

El proceso de construcción del sujeto en la modernidad filosófica occidental

De acuerdo con la interpretación Hegeliana el padre de la modernidad fue Descartes, estudiar su pensamiento servirá como base para desentrañar los elementos que construyen el sujeto moderno y su interpretación. Esto determinará el modelo de hombre que tomarán las declaraciones de derechos con posterioridad.

2.1 Bacon

Antes de desarrollar la teoría de Descartes es conveniente explicar a grandes rasgos la postura de Bacon,⁸⁷ que al igual que Descartes estaba preocupado por encontrar un método sistemático que diera cuenta de los nuevos descubrimientos

⁸⁶ Francisco Suarez, Octavio Paz, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, entre otros.

⁸⁷ Bacon es una referencia importante para la modernidad y para la concepción racional científica que tendrá incidencia en todo el proceso moderno, por este motivo es indispensable tratarlo en este apartado, lo cual servirá como base teórica para explicar posteriormente el pensamiento filosófico de Descartes. Bacon enfrenta estos problemas de su época y escribe el *Novum Organum*, cuyo nombre hace referencia explícita al *Organón* de Aristóteles, el cual era tomado como autoridad incuestionable para la realización de diversos estudios científicos. En esta obra, Bacon trata de hacer una nueva versión de los fundamentos del conocimiento, y para ello se ocupa de dos cosas, por un lado, sobre el problema de los *ídolos*, y por el otro, de la construcción de un nuevo método inductivo más riguroso y efectivo que el de su época. El método inductivo que propone Bacon se desarrolla a través de tablas, en ellas anotaba la presencia, la ausencia y el grado en que se presentaba un fenómeno. Lo que buscaba con tal comparación era encontrar las formas de cada fenómeno, esto es, la *naturaleza naturante*, la cualidad característica, la diferencia específica y la esencia del fenómeno. Una vez obtenida la forma, Bacon podía repetir a su voluntad cualquier fenómeno. Al primer resultado de comparación lo llamó la *primera vendimia* —este nombre hace alusión a la recolecta de uvas para hacer vino—, en esta etapa se recolectaban todos los datos de las tablas para pasarlas por el siguiente proceso, ya que los meros datos arrojados por la observación de casos particulares no pueden generalizarse sin más —como se hace en una versión más austera de la inducción—. Esta primera vendimia es el antecedente de la hipótesis, la cual se somete a experimentos y deducciones. La primera hipótesis nos conduce a ciertas afirmaciones que se ven implicadas por ella, y después se deben de someter a corroboración mediante numerosos experimentos en condiciones diversas.

y las nuevas transformaciones, tanto científicas como epistemológicas y morales. Mientras que para Bacon era necesario deshacernos de los ídolos,⁸⁸ para Descartes era necesario deshacernos de todo aquello que nos hiciera dudar.

Los tipos de ídolos que Bacon menciona en su obra *Novum Organum* del año 1620 eran clasificados por su origen y por el problema que representaban — pues al entremezclarse con la realidad era difícil distinguirlos—. De tal manera que quedaban clasificados de la siguiente forma: los ídolos de la tribu surgían de la naturaleza misma del hombre; los de la cueva de la naturaleza individual; los del foro de la sociedad, y por último; los del teatro hacían referencia a la filosofía. El problema con los ídolos de la tribu es, en primer lugar, el problema de los sentidos, estos sólo muestran las cosas a las que se les da importancia, sólo muestran la superficie de las cosas — no se sabe a qué se debe el que adopten dicha forma en la superficie, porque de entrada la realidad llega deformada a los hombres—. Los ídolos de la caverna están relacionados con las ideas que se obtienen de la educación, experiencias particulares y autoridades que se respetan.

En este ámbito, Bacon explica que al aceptar ciertas ideas, los hombres se ven reducidos por las mismas: una vez que se han dado por ciertas algunas ideas, se tienden a olvidar, ignorar, desvalorizar y negar las ideas y evidencias que contradicen los prejuicios con los que son formados los hombres, además, algunos tienen mayor admiración por lo antiguo mientras que otros por lo nuevo, hay quienes se dejan llevar por las semejanzas y otros que se dejan llevar por las diferencias. El tercer tipo de ídolos son los del foro o del mercado, su origen es la sociedad o el trato con otros hombres. En este sentido están principalmente los errores que vienen del lenguaje o las palabras, los hombres creen que dominan el lenguaje y las palabras, pero no es así. El cuarto tipo de ídolos consiste en los ídolos del teatro, su origen está en los sistemas de los filósofos. Estos —los filósofos— inducen a separar la realidad de ciertas formas. Por ejemplo, en lo que

⁸⁸ «Los ídolos y las nociones falsas que han invadido ya la humana inteligencia echando en ella onda raíces, ocupan la inteligencia de tal suerte, que la verdad sólo puede encontrar a ella difícil acceso; y no sólo esto, sino que, obteniendo acceso, esas falsas nociones, concurrirá a la restauración de las ciencias, y suscitará a dicha obra obstáculos mí, a menos que, prevenidos los hombres, se ponga en guardia contra ellos en los límites de lo posible». Véase Bacon, Francis, *Novum Organum*, 1620, consultado en <http://juango.es/baconnovumorganon.pdf> el 30 de abril 2013, Cuestión 29.

se refiere a separar, como se suele hacer tradicionalmente en filosofía, el alma del cuerpo, como sustancias independientes. Y como la mente no es extensa, no se obtienen los supuestos del conocimiento con el método adecuado.

De lo anterior, se percibe cómo el método empleado por Bacon para eliminar a los ídolos será similar al utilizado por Descartes, cuando éste, echa mano de la *duda metódica* para llegar a la verdad. Por eso fue necesario tratar de manera sucinta a Bacon, pues es considerado uno de los antecedentes importantes del método científico que desarrollará a cabalidad el Cartesiano.

2.2. Descartes

Descartes busca dar cuenta del conocimiento del mundo empírico, de tal manera que pueda ofrecer los criterios para que el conocimiento sea indudable e infalible. El conocimiento tiene que pasar por el llamado *problema del criterio*, el cual consiste en que una creencia, para ser conocimiento, tiene que pasar por cierto criterio de justificación. Esta manera de entender el conocimiento —en donde existen creencias indudables e infalibles que sostienen todas las demás; como las bases de un edificio— es lo que se conoce como visión una *fundacionista*. Este problema de la justificación debe pasar por las llamadas *dudas metódicas*. El conocimiento podrá ser objetivo y universal, si logra pasar este filtro —el de las dudas metódicas— y llega a mostrarse como un fundamento del cual no se pueda dudar.

Después de pasar por las dudas metódicas,⁸⁹ Descartes percibe que de lo único que no se puede dudar es del *cogito*. El argumento del *cogito ergo sum* opera

⁸⁹ El primer nivel donde opera la duda metódica es en la creencia básica en los sentidos -esta creencia establece que los sentidos ofrecen la verdad-, el argumento alude a que si los sentidos engañaron al sujeto al menos una vez, entonces no son confiables —esto implica que no son el fundamento firme de la ciencia—. Se pueden pensar muchos casos en donde los sentidos han hecho errar al sujeto, por ejemplo, llegar a creer que el sol se mueve alrededor de la tierra —que es principalmente un error de la percepción—, es indispensable señalar que el argumento no descarta la percepción, sino sólo establece que hay contextos en donde los sentidos ofrecen una perspectiva falsa de las cosas, en esta medida existe la posibilidad de la corrección. El segundo nivel se refiere a la creencia básica de la realidad espacio-temporal, también suele llamarse *el argumento del sueño*, manifiesta que si bien la confianza en los sentidos derivaba en un error, parece imposible dudar del aquí y ahora, es decir, de la realidad espacio temporal, el argumento establece que si no hay un criterio firme para distinguir entre estar despierto y estar dormido, entonces la realidad espacio temporal no es confiable, por lo tanto, si no hay criterio para saber cuándo una percepción es real y verdadera, la realidad espacio temporal no es confiable y es posible el error, pero cabe señalar que aún en el sueño siguen siendo verdaderos ciertos conocimientos, esto es, las verdades matemáticas, ejemplo $2+2 = 4$. El tercer nivel es la llamada duda

una vez que se han puesto en duda la existencia de las cosas exteriores y la representación interna del sujeto.

Descartes se pregunta si el sujeto puede dudar de su propia existencia — con dudar de su propia existencia no se refiere a dudar de los contenidos o de las representaciones—, a lo que responde que, se puede dudar de lo que se piensa, pero no de que el sujeto piensa, pues si el sujeto duda que piensa, el mismo sujeto está afirmando que piensa. La duda es ni más ni menos que la actividad del pensamiento. Con esta afirmación postula que el pensar mismo es estructural, es decir, indudable, el *genio maligno* no puede hacer nada frente a esta afirmación. Dudar es una forma de pensar, y el pensar implica la existencia. El sujeto no puede dudar de su propia existencia porque se presenta una contradicción, por ello pienso, entonces existo. —*cogito ergo sum*—. La afirmación del *cogito ergo sum* es una verdad analítica -por su forma- en tanto que, no puede ser pensada de otro modo, sería contradictorio pensar algo que piensa, pero que no existe. Por otro lado, es también una verdad por correspondencia, en tanto que refiere a algo existente y corroborable —al *sí mismo* o *yo*—. En esta medida, el *cogito ergo sum* como fundamento del conocimiento da una respuesta al intento de encontrar y establecer un criterio firme para el conocimiento, es una respuesta contundente al escéptico, pues se le muestra la posibilidad de un conocimiento verdadero y así mismo se le responde al relativista, pues la verdad que se le muestra no es relativa a un contexto, sino que es necesaria y verdadera en todo momento.

El *cogito ergo sum* refiere inmediatamente a un sujeto existente, sin embargo, es insuficiente para referirse al mundo externo, es decir, el mundo de los

de las ciencias formales o finitud de la razón, explica que las verdades simples y formales que se refieren a los objetos que son independientes de la experiencia —los números, las relaciones geométricas y el álgebra— no pueden generar duda, sin embargo, si el sujeto se ha equivocado al menos una vez al resolver un problema de las ciencias formales, entonces las ciencias formales no funcionan como fundamento del conocimiento. En esta medida el error es probable, pero, como se observa, la razón es errónea únicamente en su proceder —lo que quiere decir que no afecta en lo más mínimo a las verdades matemáticas, estas son autoevidentes por sí solas—, parece que la solución sólo puede encontrarse en el proceder ordenado y sistematizado. El cuarto nivel es el de la razón sistemática, se presenta como una razón que opera de manera perfecta y sistemática, no presenta ninguna falla al proceder, pero, existe un argumento lo suficientemente fuerte para descartar el último nivel, y este es el *genio maligno*; *si existiera un genio maligno que me engañara sistemáticamente entonces no podría confiar en la razón*, este famoso argumento hace errar al ser humano aún a pesar de proceder racionalmente y sistemáticamente. Cfr. Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, 13ª México, Porrúa, 1996.

objetos y el de las leyes físicas. Se ha demostrado ya que es necesaria la existencia del sujeto, pero no se ha demostrado que existe un mundo externo —este es el problema principal del *cogito*—, pues además de no referirse a la existencia de un mundo externo, tampoco garantiza la existencia real de ese mundo, pues hasta ahora lo único que se sabe es que hay un sujeto que existe y nada más. Por esta razón, Descartes trata de saber lo que es necesario y lo que permanece en los objetos que se presentan en la mente, y que parecen referirse a cosas externas, para hacerlo ofrece el ejemplo de la cera.⁹⁰ De acuerdo con él, las cualidades —que cambian— de un trozo de cera, como su olor, textura y color, cambian al acercarse al fuego, estas cualidades se asumen como secundarias o no esenciales, puesto que un cuerpo —la cera— al ponerse en contacto con otro cuerpo —el fuego— pierde o transforma todas sus propiedades. ¿Qué es lo que ha permanecido según Descartes? La *extensión*, no importa cuánto cambien estas propiedades, siempre va a existir algo que no cambia, un cuerpo siempre va a tener una *extensión*, esto es, siempre va a ocupar un lugar en el espacio.

La *extensión* —*res extensa*— es necesaria en el concepto de cuerpo, *todos los cuerpos necesariamente son extensos*. La pregunta que se debe responder ahora es ¿cómo pasar del espacio de representación al mundo exterior? para resolver este problema Descartes recurrirá a la demostración de la existencia de Dios.⁹¹ Dios funciona como el enlace entre las representaciones internas y el mundo externo que está afuera del *yo*, es importante mencionar que la idea de Dios no debe confundirse con un Dios antropomórfico, se podría decir que el Dios de Descartes es un Dios filosófico, es la posibilidad del conocimiento del mundo externo.

⁹⁰ *Ibidem*, pág. 61.

⁹¹ El argumento queda de la siguiente manera: Descartes existe; tiene la idea de Dios y de la perfección que le es propia; esa idea debe tener una causa, no pudo haber surgido de la nada; Descartes no pudo haber creado la idea de Dios, puesto que él no tiene más realidad ni formal ni objetiva que la idea de Dios —no es perfecto ya que duda y tiene límites— y la causa siempre tiene que tener mayor realidad que el efecto; Descartes no es perfecto, por tanto, Dios tuvo que haber creado la idea de perfección que Descartes posee, entonces, Dios existe de manera necesaria, este argumento se sostiene gracias al *principio de causalidad*, no se pone en duda este principio, pues para Descartes es evidente gracias a la luz natural. *Cfr. Op. cit.*, pág. 63 – 72.

Era preciso abordar este punto epistemológico de la teoría cartesiana para poder entender de manera más correcta y sencilla la postura moral de Descartes —pues su teoría del conocimiento y su concepción ética son las estructuras fundamentales del sujeto cartesiano—. Aunque no haya escrito una obra de filosofía moral, tal vez por miedo a ser condenado por la Iglesia, las aportaciones morales que se le conocen provienen de los escritos y las cartas publicadas en su obra *Las pasiones del alma* de 1657, de la cual se pueden entender los conceptos más importantes que ayudarán a entender el modelo de sujeto moderno de Occidente. Antes de que se diera a la tarea de buscar el fundamento del conocimiento, Descartes se refiere a una *moral provisional* —para no tener conflictos con la iglesia— que se debe de seguir en lo que se logra construir una moral totalmente satisfactoria, ya que no era conveniente eliminar la moral del mundo pues al hacerlo cabría la posibilidad de crear un desorden en la sociedad.

El sujeto cartesiano está compuesto por cuerpo y alma, es una *sustancia pensante* que tiene sensaciones, pensamientos, imagina, quiere y entiende —estas cualidades corresponden al alma—. Lo único que depende del sujeto son sus *voliciones*, que son las acciones que provienen de la mente. Por otro lado, se encuentran las *percepciones*, que son las *pasiones* del sujeto —son el conocimiento—, en estas pasiones es en donde la *voluntad* ocupa un papel fundamental, ya que al existir un pensamiento teórico, el sujeto tiene la posibilidad de elegir aceptarlo o no. Se relaciona su voluntad con la libertad de elegir entre las posibilidades que se le presentan. Por este motivo, para Descartes la *voluntariedad* y la *libertad* son una misma cosa. Además, se resiste a que las autoridades intervengan en los asuntos que le corresponden al propio individuo y a su pensamiento, insiste en que uno debe de pensar por sí mismo, cuestión que coincidirá con las ideas de los iusnaturalistas empíricos como Grocio, Pufendorf y Hobbes.⁹²

Es evidente que el sujeto cartesiano —elaborado en la modernidad— se convierte en el paradigma para la construcción del sujeto moderno que desarrollarán los pensadores posteriores. Es en Descartes donde el hombre

⁹² Cf. Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pág. 232 – 241.

comienza a entenderse como una sustancia pensante, independiente de las determinaciones que había adquirido en la Edad Media. Gracias al avance metodológico de Bacon y el método cartesiano, las explicaciones dejaron de tener una concepción determinista teológica para convertirse en explicaciones racionales no teológicas, se entiende por primera vez al sujeto como fundamento, como algo que soporta, del lat. *subiectus*, part. pas. de *subiicĕre*.⁹³ Por ello, para Hegel, Descartes es el padre de la modernidad.

2.3 Grocio

Siguiendo este orden de ideas, Hugo Grocio continúa con la idea de sujeto moderno. Grocio fue uno de los principales críticos de la escolástica e impulsor del pensamiento sobre el derecho natural que seguirían Pufendorf y culminaría en John Locke. Con él se abre un nuevo periodo del derecho natural, supera el derecho natural del pensamiento antiguo, medieval y reformula las concepciones religiosas que lo impregnaban. Saca al derecho natural de la jurisdicción del teólogo moral y hace responsables a los juristas y filósofos. Su postura se inclinaba a manifestar la injusticia de hacer la guerra a quienes no aceptaban el cristianismo. Incitaba siempre a la vida social, aunque de una manera distinta a la que establecía Aristóteles.

Verdad es que somos egoístas y procuramos nuestro beneficio, pero también somos sociales. Y nos servimos del lenguaje y tenemos facultad para entender y actuar conforme a principios generales, queremos una sociedad de género diferente de cualquiera de las que son accesibles a los animales [...] el excelente apetito de sociedad [...] que conviene a su propia naturaleza humana [...] es fuente del derecho propiamente dicho.⁹⁴

Grocio construye una idea nueva de naturaleza humana que sustenta al hombre como un ser maléfico, pues aunque tenga tendencias a socializar por conveniencia, no puede ir en contra del egoísmo que forma parte de él. La guerra es una realidad para la vida el hombre, pues tiene el instinto de la supervivencia y belicosidad, por esta razón se deben descubrir las leyes de la naturaleza de una manera empírica y resolver este problema de insociabilidad. Todo el conocimiento

⁹³ Diccionario de la Real Academia Española en internet <http://lema.rae.es/drae/?val=sujeto> consultado el 21 de agosto de 2013.

⁹⁴ *Op. cit.* Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía*, págs. 102 – 103.

se adquiere a través de la experiencia, las verdades son el resultado de esta operación y pueden compararse utilizando un modelo matemático como prueba.

Se observa además una idea de sociedad que tiene relación con una teoría de los derechos, la cual defiende que la forma de adquisición correcta de ellos está condicionada por la pertenencia a una naturaleza racional, esto quiere decir que los derechos le pertenecen al sujeto como sujeto independiente —los derechos no se los otorga un ente superior—. Se desliga así de aquellas teorías que señalaban que los derechos se derivaban de las leyes o eran creados por ellas. Esa posición clásica de que las leyes de la naturaleza asignaban obligaciones deberes y derechos, con la mirada al bien común, iguales para todos, se rompe. Ahora se establecen como cualidades que apuntalan a la ley, pero que no se derivan de ella. Los derechos pasan a ser prendas personales que pertenecen a cada sujeto antes e independientemente de la pertenencia a alguna comunidad, esos derechos son propiedades del sujeto. Es así como se le considera uno de los fundadores del *individualismo moderno* en materia de derechos como atributos naturales de los individuos, hace que el derecho individual de cada persona se procure como un pilar fundamental de la sociedad. La comunidad era sumamente importante, pues a pesar de que se aparta de los propios derechos de los individuos y su deseo de autopreservación, al final, los individuos terminan viviendo unos con otros —aunque por necesidad—. ⁹⁵

2.4. Pufendorf

Por otro lado Pufendorf, otra figura principal del derecho natural y seguidor de Grocio, se preocupó por temas similares a las teorías grocianas —marca una pauta en el iusnaturalismo del pensamiento europeo—. Dentro de sus principales ideas se encuentra la afirmación de que el lenguaje es engañoso, de tal modo que al construir una moralidad, se tiene que ser cuidadoso para no caer en una moralidad inalcanzable y no posible de ser adquirida por los demás, así mismo, entendía que la naturaleza racional y volitiva de los seres humanos no se limita sólo a conocer el bien natural, sino que de igual manera, esta naturaleza ayuda al conocimiento de las leyes. Todos pueden conocer las leyes, sin embargo para Pufendorf el común

⁹⁵ *Ibidem*, págs. 96 – 113.

de la gente no es capaz de deducir por si misma los pormenores de las leyes naturales, tienen que aprender por alguien más y recibirlas por una autoridad.⁹⁶ Estas ideas muestran que Pufendorf se inclina hacia una postura empirista, pues como se muestra, las leyes de la naturaleza son aprendidas a través de la evidencia que ofrecen.

Estipula también que el *interés personal* es el primero que se manifiesta en la naturaleza humana, —aunque no todas las motivaciones provienen de ese interés—, lo primero que el hombre desea es protegerse, obtener lo que desea y huir de cualquier peligro que amenace con quitarle la vida. El hombre tiene un carácter muy especial, irritable y malhumorado, estas características impiden que pueda vivir en sociedad fácilmente, pero está obligado a hacerlo porque es más débil que los otros animales y sin esta ayuda colectiva ni siquiera podría resguardar sus bienes y mucho menos los bienes de los que intenta proteger —está hecho para necesitar ayuda y ser capaz de darla—. Por eso, el objetivo de la raza humana es cultivar y observar para los demás una actitud social, que sea pacífica y grata. Así se establece una *insociable sociabilidad* como el fundamento de la ley natural —es el egoísmo el que lleva al hombre a adoptar ese carácter y querer ayudar—. Piensa que la voluntad del sujeto es un poder o facultad que va separada de los deseos, una vez que se dan los requisitos de la acción, la voluntad se encarga de seleccionar cada uno de ellos, o bien puede decidir no hacer nada. El sujeto cuenta con libertad, una *libertad de decisión*, sin ella, la moralidad de los actos humanos no existe, el hombre es libre de aceptar o rechazar las obligaciones. No puede existir ninguna obligación sin la capacidad de desobedecer u obedecer libremente.

El tema de la moralidad en Pufendorf requiere del *libre albedrío* para poder dar explicación a las entidades morales —que son invenciones, divinas algunas de ellas y humanas en su gran mayoría, que suponen ideas y creencias—. Estas entidades otorgan a los hombres el poder de construcción que tiene Dios, incluso, con la misma eficacia —es parte de su vida racional activa—. En la explicación que hace sobre el *libre albedrío* se deslinda de la teología, y lo hace bajo el argumento de que si bien Dios observa a los hombres en todo lo que hacen, no deben esperar

⁹⁶ *Ibidem*, pág. 164.

ayuda de su parte, pues lo único que ha hecho es ponerlos en el mundo con ciertas capacidades que les permiten desarrollarse en consonancia con él, por esta razón, Dios quiere que se viva diferente a los animales, pues, en esta vida los hombres dependen obligatoriamente de los otros.⁹⁷

El supuesto *estado de barbarie* de las criaturas de América explicado por Sepúlveda y Bartolomé; el sujeto sustancial —*cogito y rex extensa*— de Descartes; el sujeto de *naturaleza malvada* de Grocio; y el sujeto que se mueve por un *interés personal* —para proteger su propia vida— de Pufendorf, se convierten en un referente ético-antropológico muy importante, el cual constituye la expresión de una gran tradición sobre el derecho natural que posteriormente se llamará *iusnaturalismo moderno*, cuyo representante es Hobbes. El modelo iusnaturalista hobbesiano parte de una serie de suposiciones para explicar el proceso en que el hombre se convierte en un ser moral, racional y sobre todo civilizado, da por supuesto que existen humanos en estado de barbarie de facto.

2.5. Hobbes

Hobbes es mecanicista, ya no acepta la existencia de un fin último o un sumo bien teológico, basa su teoría en un monismo que explica que los seres humanos son sólo un cuerpo que tiende a moverse y se detiene únicamente por oposición de otros cuerpos. Los hombres poseen dos cualidades: la razón y la pasión, que obviamente, afectan al cuerpo y a la mente.

Cuando se refiere a la mente, hace alusión a la captación que tiene el cuerpo de lo que sucede en el exterior, no en un dualismo cartesiano. Con esto, el orden del conocimiento, ya no asume que Dios haya impuesto un orden en las cosas como los clásicos y medievales. Para Hobbes, el filósofo es el que debe descubrir los principios y las leyes que rigen la conducta humana.

La imaginación constituye una forma en que la razón logra mediar con las pasiones, las pasiones son más fuertes que la razón, pero gracias a la imaginación ellas se pueden contener.

[...] la imaginación que se produce en el hombre (o cualquier otra criatura dotada con facultad de imaginar), por medio de palabras u otros signos voluntarios es lo que generalmente llamamos *entendimiento* (que es común a los hombres y a los animales).

⁹⁷ *Ibidem*, págs.156 – 181.

Por el hábito, un perro llegará a entender la llamada o la reprimenda de su dueño, y lo mismo ocurrirá con otras bestias. El entendimiento que es peculiar en el hombre, no es solamente comprensión de su voluntad, sino de sus concepciones y pensamientos, por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones, negaciones y otras formas de expresión.⁹⁸

Piensa que las pasiones siempre llevan la vida al límite, las pasiones tienden a la destrucción. Todas las pasiones son destructivas y producen una incesante búsqueda de satisfacción de necesidades, son la forma en que se expresa la necesidad inmediata pre reflexiva de supervivencia y expresa el carácter natural de la condición humana. Las pasiones pueden reducirse a dos raíces: dolor y placer, la pasión que causa dolor produce odio —el correlato del dolor es el odio— y la pasión que produce placer a nivel psicológico —como algo completo— es amor como deleite. La razón simplemente sirve como una acción operativa.

[...] razón, en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción) de las consecuencias de los nombres generales convenidos para la caracterización y significación de nuestros pensamientos; empleo el termino caracterización cuando el cómputo se refiere a nosotros mismos, y significación cuando demostramos o aprobamos nuestros cálculos con respecto a otros hombres.⁹⁹

Los seres humanos siempre buscan el placer y huyen del dolor. El bien y el mal no forman criterios objetivos, más bien representan criterios subjetivos que cada hombre experimenta —el dolor y placer es diferente en cada sujeto—. No hay bondad ni maldad en sí, los principios morales no son objetivos, son arbitrios artificiales, no hay moral real para Hobbes, todo es un convenio, lo bueno y lo malo es lo que acuerdan los hombres.

A partir de la relación conflictiva de razón y pasión se debe comprender el surgimiento de la sociedad y de las obligaciones morales. Para él, la sociedad y las obligaciones morales se dan en un mismo proceso, antes de la sociedad no hay un orden moral ni alguna obligación, pues se está en un *estado de naturaleza*. Los seres humanos no son sociales por naturaleza, no son aptos para vivir en sociedad —sólo pueden hacerlo a través de la educación—, no tienen ningún deseo de juntarse, ni es el amor el que los mueve para hacerlo «el temor a la opresión dispone a prevenirla a buscar ayuda en la sociedad, no hay, en efecto, otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida para él».¹⁰⁰ Hay un egoísmo

⁹⁸ Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, 16ª México, FCE, 2000, pág. 15.

⁹⁹ *Ibidem*, pág. 33.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pág. 81.

natural en los hombres, son seres dominados por los placeres que buscan satisfacer sus necesidades —aún sobre los demás—. Todos los demás hombres son únicamente medios para poder sobrevivir «existe continuo temor y peligro de la muerte violenta; y la vida de hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve».¹⁰¹ Lo que lleva a reunirlos en sociedad es que en ella reciben el beneficio de la protección civil, se rompe la visión antropológica de tradición medieval.

Hobbes crea un modelo político-moral en cuyo estado de naturaleza, todos los hombres son iguales; igualdad que es otorgada por la misma capacidad de matarse unos a otros, dado que todos están dotados de cuerpo, razón y pasiones; no hay contratos, promesas, ni derecho e impera la ley del más fuerte. Es un estado de salvajismo donde sólo la ley natural existe en el ejercicio de un razonamiento práctico que produce una evaluación prudencial —hace que todo hombre proteja su vida y sus miembros—. Los hombres tienen el derecho de usar todos los medios para hacer posible la preservación de su propia vida, ese es su derecho natural — la razón les dice cómo pueden vivir—. La recta razón es la única que saca a los hombres del estado de naturaleza y los conduce a formar un pacto para la creación de un Estado civil —llegan a un acuerdo y se unen—, quedan convencidos de que no les conviene seguir luchando, y para mantener esa unión deben aceptar un pacto de sujeción —que es un pacto de la razón práctica que imaginan para llegar al Estado civil—.

[...] la naturaleza permite vivir a los hombres. De ahí resulta el precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debo buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, a saber; buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir, defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles.¹⁰²

Ese es el origen del Estado, hasta ese momento aparece la moralidad, no hay moral antes del Estado Civil, es hasta este momento en que cedo mis derechos.

[...] de esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consciente también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que le sea concedida a los demás como respeto a él mismo [sic].¹⁰³

¹⁰¹ *Ibidem*, pág.103.

¹⁰² *Ibidem*, pág.105.

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 107.

Los hombres son excesivamente pasionales, por eso les conviene crear un pacto. Quien se aferra a sus pasiones termina siendo expulsado del orden civil, ya que la ley moral o razonamiento práctico dicta las mejores formas de actuar para sobrevivir en el mundo. Lo que hace este razonamiento práctico dice Hobbes, es mostrar que acatar la ley de la naturaleza y de la recta razón garantiza una vida de paz. Esta es la finalidad de la existencia humana, la vida de los hombres no está encaminada a ser felices, su finalidad es sobrevivir. Las virtudes son una forma en la que se desarrollan los criterios más efectivos para alcanzar ciertos fines, esas virtudes son llamadas morales, porque tienen como resultado de su acción un mayor beneficio y honor — contrarios a los vicios como el deshonor y la violencia—.

El pensamiento de Hobbes es muy similar al pensamiento de Sepúlveda y Bartolomé, en cuanto a que recurre a la categoría de naturaleza humana para fundamentar su tesis, la diferencia de ello radica en que Hobbes habla ya de un estado de naturaleza, y lo liga directamente con las comunidades americanas y con su forma de vida, y es a partir de ese referente que los siguientes pensadores construirán sus teorías.

Los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno absoluto, y viven actualmente en ese estado bestial a que me he referido. De cualquier modo que sea, puede percibirse cuál será el género de vida cuando no exista un poder común que temer, pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil.¹⁰⁴

Este desarrollo de ideas manifiesta una interpretación occidentalista-excluyente de lo humano, pues sólo el hombre con tendencias civilizatorias puede pertenecer al Estado civil. Las características de ese Estado son propiamente las que establece Occidente, por lo tanto en América no es posible hablar de la existencia de un Estado civil, a pesar de que se afirme que los habitantes de esa región poseen un gobierno y reglas sociales que los organizan. Nuevamente el sujeto es interpretado desde un sola postura —desde la hegemonía— todo aquel sujeto que no ostente las características que promueve la modernidad, es un salvaje; salvaje como los habitantes de América, habitantes que necesitan ser civilizados y educados para poder obtener su reconocimiento. Esa misma imagen sobre el sujeto aparecerá en

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 104.

Locke, quien también contribuye, a la construcción del paradigma de la modernidad hegemónica-excluyente, que origina un sujeto modelo que toda la humanidad debe seguir.

2.6 Locke

Locke abandonó la vieja idea del derecho divino de los reyes y del triunfo definitivo del Parlamento como legítimo representante del pueblo, por tal razón, se le considera en ocasiones como el padre del *liberalismo moderno*. La forma de abordar el pensamiento de Locke en esta investigación será la siguiente: en una primera instancia se explicará la concepción del sujeto lockiano —epistémico y moral—, después se mostrará el desarrollo de su visión política, la cual se relaciona con el terreno en dónde interactúa el sujeto, y por último, se concluirá con la visión Occidental que tiene Locke de la modernidad.

Desarrolló diversos temas sobre políticos sociales; la constitución de la sociedad y; las relaciones de la Iglesia y el Estado respecto de la tolerancia política y religiosa, entre muchos otros. Tenía una gran simpatía por la *libertad individual* y una ligera tendencia *utilitaria*, pues en su concepción el placer era lo que siempre se deseaba; asumía que la mayor felicidad se encuentra en la adquisición de lo que genera placer y en el soslayo de lo que genera dolor. Agrega, que la conservación no sólo debía ser la vida, sino también la familia, las propiedades y los bienes valiosos. La tesis moral que sostiene Locke¹⁰⁵, está impregnada de una tendencia hobbesiana, pues afirma que la ética es algo artificial, es decir, la entiende como aquellas acciones que están dirigidas a actuar correctamente, de tal manera que las pasiones se convierten en la perdición del individuo, constituyen un peligro para él, por eso es necesario mantenerlas reguladas.

En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* inaugura la tradición empirista, en esta obra trata de comprender el funcionamiento de la mente humana, quiere conocer los mecanismos por los cuales la mente construye el conocimiento y así saber cómo es que se forma el sujeto. Según Locke, el sujeto no tiene la idea de sustancia en la mente, sino que todo lo que conoce es a través de los sentidos; la crítica al innatismo —la moralidad no es innata—, y rechaza la idea de sustancia. Al

¹⁰⁵ Principalmente sus teorías morales se perciben en los ensayos sobre el gobierno civil.

no tener la idea de sustancia consecuentemente sostiene un *monismo ontológico* —como naturaleza humana—. No es que existan dos sustancias —*cogito y res extensa*—, sino que existe sólo una *identidad*. Con ello, el ser humano es un ente material con cuerpo, que además, posee una mente que interacciona con el mundo sensible —la mente es entendida como una función de cuerpo—.

Locke inventa la *conciencia* en sentido moderno. Y lo hace a través de la identidad, la cual se encuentra en la conciencia del ser humano, de *ser sí mismo* [*self-consciousness*].¹⁰⁶ Locke explica que la identidad existe en la continuidad de las cosas, en este caso, la identidad del hombre es en sí misma la identidad de los cuerpos, que se puede reducir a esta fórmula analítica: yo soy el mismo si y solo si en el momento de T1 a Tn, y de Tn a Tx me mantengo en una continuidad de causalidad psicológica y moral. Por eso, hay que diferenciar entre la identidad del hombre y la identidad de las personas, la identidad personal define al sujeto como un ser pensante, inteligente, dotado de razón y de reflexión que puede considerarse así mismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares —tener conciencia es algo inseparable del pensamiento—. El sí mismo continúa en la misma o diversas sustancias. Se es alguien por la conciencia de sí y la memoria que tiene de sí mismo, su identidad recordativa llega a su identidad personal, pero sólo hasta donde llegan sus recuerdos. Se debe señalar que el cuerpo es parte de la identidad del hombre, identidad que no influye en la identidad personal —es posible fragmentar el ser debido a que los sujetos tienen una idea de sí mismo [*self*], que se manifiesta en una conciencia de sí que se traduce en la memoria—.¹⁰⁷ Sólo las personas son responsables moralmente, no hay responsabilidad en las no personas, las personas son las únicas se preocupan por su existencia, y rehúyen de las desgracias, debido a que son conscientes de sus acciones, las cuales generan consecuencias.

Su postura moral va ligada a la identificación del placer con lo bueno y la causa de dolor con lo malo, por ello, la ley moral va encaminada a la búsqueda de

¹⁰⁶ Cfr., Locke, Jonh, *An Essay Concerning Human Understanding*, consultado en <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke/humanund.pdf> , pág. 325.

¹⁰⁷ Cfr., Locke, John, *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* trad. por Edmundo O´Gorman, F.C.E., México, 1982, Libro I – II.

placer y a la eliminación del dolor. Establece que se necesita la moral tanto como la matemática, y aunque los principios morales no tienen evidencia como la tienen los principios matemáticos, existe una tendencia natural de los hombres a reconocer ciertos principios morales necesarios para su coexistencia —reconociéndoles coercitividad—, así mismo, estos principios establecen las conductas que son merecedoras de castigo y recompensa. Alude que una sociedad no necesita bondad, necesita una justificación y comprensión de la justicia, sin ella no sobrevive, es menester una sociedad en donde el que roba reciba un castigo proporcional a su falta.

La justicia y el cumplimiento de los contratos son reglas de convivencia para la sociedad, y por ello deben de seguirse, son reglas prudenciales que logran un avance, de otra forma, si la sociedad se desarrolla en la injusticia y en el desorden, tarde o temprano vuelve al estado de naturaleza. Locke no menciona una naturaleza social innata, pero sí un estado de naturaleza similar al de Hobbes, situación que mantiene la concepción de que las sociedades en estado de naturaleza se encuentran en América.

El estado de Naturaleza entre los hombres no se termina por un pacto cualquiera, sino por el único pacto de ponerse todos de acuerdo para entrar a formar una sola comunidad un solo cuerpo político. Los hombres pueden hacer entre si otros convenios y pactos y seguir, a pesar de ello, en el estado de Naturaleza. Las promesas y las estipulaciones para el trueque, etcétera, entre los dos hombres de la isla desierta de que nos habla Garcilaso de la Vega en su historia del Perú, o entre un suizo y un indio en los bosques de América, tienen para ellos la fuerza de obligación, a pesar de lo cual siguen estando el uno con respecto a otro en un estado de Naturaleza, porque la honradez y el cumplimiento de la palabra dada son condiciones que corresponden a los hombres como hombres y no como miembros de una sociedad.¹⁰⁸

Se trata de relaciones de conveniencia para la convivencia, se habla de una tendencia natural diferente a un innatismo, pues como lo establece Locke, los hombres deben protegerse de la violencia y buscar una vida más estable —menos violenta—. Ese es el objeto que constituye la naturaleza humana, todos los seres humanos quieren ser felices.

Todo hombre tiene en el estado de Naturaleza poder para matar a un asesino, a fin de apartar a otros de cometer un delito semejante (para cuyo daño no existe compensación), poniéndoles ante los ojos el castigo que cualquiera puede infringirles, y, al mismo tiempo, para proteger a los seres humanos de las acometidas de un criminal

¹⁰⁸ Locke, John, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Armando Lázaro Ros, Madrid. Aguilar, 1979. págs.12 – 13.

que, habiendo renunciado a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro; puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se mata a un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro. En eso se funda aquella gran ley de la Naturaleza de que, quien derrama la sangre de un hombre, verá derramada su sangre por otro hombre.¹⁰⁹

La principal tarea del hombre en el estado de la naturaleza es conservar su vida, por ello, la razón le dicta que cuando otro individuo se atreva a violentarla o a obstruir su libertad, —que es la única muralla que lo defiende— se pone en un estado de guerra con él, nada le garantiza que después de arrebatarle la libertad no desee también esclavizarlo y arrebatarle todo lo que posee. Por tanto, cuando alguien atente contra su integridad —obra con toda legitimidad por el estado de guerra—, tiene el derecho de matarlo por trasgredir sus derechos básicos. Por esta tesis, Locke es considerado el padre del liberalismo moderno, ya que pone como valor absoluto la libertad, sin libertad no hay nada, y en defensa de esa libertad, el hombre tiene la legitimidad necesaria de actuar como sea, con tal de protegerse. En consecuencia, la postura política de Locke se encamina hacia la formación de un gobierno liberal como postura política, en donde el pueblo actúa bajo las condiciones que él mismo decide, utiliza la libertad que tiene por naturaleza, para no verse sometido por ninguna autoridad o gobierno que él no haya elegido.

La libertad natural del hombre consiste en no verse sometido a ningún otro poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad y autoridad legislativa de ningún hombre, no reconociendo otra ley para su conducta que la de la Naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado¹¹⁰

Es importante destacar que el liberalismo de Locke marcará una influencia importante en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, pues tal liberalismo parte del supuesto de que la tierra —en un principio— pertenece al género común humano. Todos tienen acceso a ella y pueden aprovecharla de acuerdo a sus necesidades. La única forma de que la tierra y los frutos que ofrece la naturaleza le pertenezcan a alguien, es imponiéndole su fuerza de trabajo. Esto sucede porque en primera instancia cada hombre tiene la propiedad de su propio

¹⁰⁹ *Ibidem.* pág. 7.

¹¹⁰ *Ibidem.* pág. 19.

cuerpo, su propia persona y lo que lo constituye como ser humano. Por eso, en la medida en que utilice su cuerpo y la fuerza de su trabajo para la transformación de las cosas que le brinda la naturaleza, agrega lo que es suyo, su fuerza transformadora, la cosa pasa a pertenecerle, la ha hecho suya, —forma parte de su propiedad— así el hombre puede apropiarse de las cosas naturales. Aunque existe una limitación, sólo debe ser para cubrir sus necesidades, nadie puede apropiarse de las cosas más allá de ellas, las cosas no deben echarse a perder en ningún momento, de serlo, se estarían contradiciendo las leyes de la naturaleza.

El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder, todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás. Dios no creó nada con objeto de que el hombre lo eche a perder o lo destruya.¹¹¹

La única manera de justificar la propiedad de las cosas para incrementar la propiedad —más allá de satisfacer las necesidades básicas y el pacto social—, es la invención del dinero, con él, no es necesario que las cosas se echen a perder. El oro y la plata que son metales duraderos sirven de intercambio, generan la expansión de la propiedad.

Los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independientemente de la sociedad y del pacto; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierra de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente, y tomando el acuerdo de que tengan un determinado valor.¹¹²

Así es como se justifica que las propiedades de América, cuyo territorio está habitado por sociedades en estado de naturaleza —y en estado de guerra continuo—, no hayan podido evolucionar y hacer de su trabajo un beneficio extensivo para lograr que cada hombre obtenga propiedades y expanda sus tierras. Su salvajismo les impide entrar en un Estado y gobierno civil —como el que se está gestando en Europa—. Locke se sorprende de que los americanos, aun teniendo extensiones tan grandes de tierra y una gran diversidad de flora y fauna, no los hayan explotado. Y bajo los argumentos siguientes justifica la apropiación de las tierras de América: como primera premisa sostiene que la tierra le es común al

¹¹¹ *Ibidem.* pág. 23.

¹¹² *Ibidem.* pág. 39.

género humano, sin embargo, la tierra es sujeta de pertenencia a quien haya realizado un trabajo sobre ella; la segunda premisa, es que el trabajador puede apropiarse de las cosas aún más allá de sus necesidades básicas gracias a la invención de dinero, en conclusión, existe un derecho a la propiedad que viene otorgado por el trabajo que se ejerce sobre ella, este derecho puede ser acumulativo y expansivo, incluso más allá de la subsistencia básica. Debido a que el dinero evita que se echen a perder los frutos, de esta manera es legítimo y justo que se exploten las tierras de América, no se les puede dejar en un estado no explotado, pero cabe mencionar, que todo esto debe hacerse en nombre del derecho natural.

Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comunidades de la vida; la Naturaleza las ha provisto con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo de toda clase de productos y materiales, es decir, suelo feraz, apto para producir en abundancia todo cuanto puede servir de alimento, vestido y placer; sin embargo, al no encontrarse beneficiadas por el trabajo, no dispone ni de una centésima parte de las comodidades de que nosotros disfrutamos; reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra¹¹³

De nuevo se observa el desprecio de América y la visión hegemónica de la modernidad, lo moderno europeo sigue siendo el modelo civilizatorio que tienen que seguir todas las sociedades primitivas como la punta de lanza de la civilización. Sólo el hombre europeo es un agente libre y racional que comprende la ley y los beneficios de establecerse como una sociedad civil.

Locke sostiene que la voluntad es la que permite examinar las ideas y la posibilidad de suspender las acciones —o decidir manifestarlas—. De esta manera se nota en él un escepticismo y una visión individualista del hombre. Comparte al igual que los iusnaturalistas modernos explicados anteriormente, la idea de un iusnaturalismo empirista de trato científico.

Hasta ahora, se ha mostrado cómo el ser humano se ha transformado paulatinamente en cada teoría y etapa histórica: en la Edad Media se impregnó de explicaciones teológicas; en la modernidad, se explicó mecánica y científicamente. Es en la modernidad que el hombre comienza a interpretarse como un sujeto sustancial, ya que posee una libertad distinta al libre albedrío otorgado por Dios; posee una voluntad independientemente de la voluntad que otorga una divinidad

¹¹³ *Ibidem.* pág. 33.

suprema; se habla de la conciencia que lleva al sujeto a ser responsable de sus actos de manera independiente, y por último; de una individualidad que lo relaciona no sólo con aspectos morales, los cuales se desarrollan en la sociedad, sino con el tipo de organización política que elegirá.

Además, se ha explicado que la concepción del sujeto cambia de acuerdo al momento histórico y autor que lo aborda. En Grocio y Pufendorf se entiende al sujeto como un ser malvado incapaz de relacionarse con las demás personas, después como un ser egoísta —Hobbes—, luego cambia a un ser interesado y liberal —Locke—, y posteriormente por las teorías escocesas,¹¹⁴ el ser humano será comprendido como un ser que es bueno por naturaleza y que posee una moralidad innata que se representan a través de un sentimentalismo, ideas que impregnaron la postura de Rousseau. En Rousseau el sujeto pasa de ser el lobo del hombre a un sujeto bueno por naturaleza —un buen salvaje [*le bonne sauvage*]—, pero antes de entender a Rousseau, es indispensable entender la concepción epistemológica y moral del sujeto en Hume.

2.7 Hume

Hume propone una justificación moral diferente a la teológica, no está de acuerdo en que la moral sea relacionada con cuestiones religiosas, espera más bien que el conocimiento lleve a los sujetos a la mejor vida posible y a una sociedad que progrese conforme se desarrollan las ciencias. Para entender la teoría del sujeto en la concepción de Hume, primero hay que conocer los elementos básicos de su teoría epistemológica.

En el libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*¹¹⁵ Hume¹¹⁶ pretende resolver dos problemas, uno es el problema de la filosofía, el cual consiste en confiar demasiado en ciertos principios de la lógica que se asumen como ciertos sin ponerlos en cuestión, esto lleva a crear teorías defectuosas y faltas de coherencia;

¹¹⁴ Shaftesbury, Malebranch y Hutcheson.

¹¹⁵ Hume, David, *Tratado sobre la naturaleza humana*, consultado en <http://es.scribd.com/doc/226004664/Tratado-Sobre-La-Naturaleza-Humana> el 23 de febrero de 2013.

¹¹⁶ A partir de aquí se realizará un análisis sobre los conceptos más relevantes del libro I de la obra de Hume citada, por lo que las afirmaciones y conclusiones señaladas en cada párrafo se deben confrontar con tal obra.

el segundo problema es el de las ciencias, aquí hace un aviso del evidente desorden que hay en ellas, pues aún entre los científicos hay un desacuerdo en la objetividad del conocimiento que —da como resultado la imposibilidad del diálogo— fomenta la disputa y la confrontación. Para que el conocimiento sea posible, debe de existir un acuerdo entre la comunidad científica, sin embargo, no lo hay, estos problemas son el resultado de que se sigue sin encontrar un criterio firme para el conocimiento — hay carencia de un parámetro—, lo que lleva a una falta de confianza en la ciencia. Estos problemas tienen una misma causa, ambos proceden sin haber hecho una investigación previa, seria y científica acerca de los límites del conocimiento humano. Por eso, antes de conocer el mundo es necesario que se establezca lo que el sujeto puede conocer y hasta dónde puede llegar su conocimiento.

Para responder a ambos problemas Hume lleva a cabo lo que él llama la *ciencia del hombre*, cuyo propósito es determinar las fuerzas y límites del entendimiento humano. La ciencia del hombre es una tentativa por introducir el método experimental en las ciencias morales. Se refiere a experimentos mentales y a la observación de los hábitos y costumbres de los hombres en la vida diaria, lo que la convierte en una especie de psicología cognitiva. Se debe tener en cuenta que la ciencia del hombre que propone Hume, no puede establecer los principios absolutos de la naturaleza humana, según él, esto es imposible para cualquier ciencia empírica.

Su teoría de la mente explica que las percepciones -contenidos de la mente- son clasificadas en impresiones e ideas con base en el criterio psicológico —no epistemológico— de *fuerza y vivacidad*. A su vez existen impresiones e ideas simples y compuestas de acuerdo con el criterio de *separabilidad y distinción*. Las impresiones se clasifican en impresiones de sensación —que se desprenden de los datos sensibles— e impresiones de reflexión—emociones, sentimientos y pasiones que se desprenden de ideas—. Las ideas se clasifican en ideas de la memoria e ideas de la imaginación.

Por último, explica la forma en que funcionan los principios de asociación de ideas de la imaginación —semejanza, contigüidad y causalidad—. La semejanza de las ideas es la que hace pasar de una idea a otra de manera inmediata no controlada

—en situaciones se pasa de una idea a otra sin saber cómo—; la contigüidad es la proximidad de una idea con otra y; la causalidad se refiere a que todo debe tener una causa, sin embargo, la *conexión necesaria* no es algo que se demuestre en la experiencia.¹¹⁷ Y aunque el principio empirista *A toda idea simple debe corresponder una impresión simple* no pueda afirmar la imposición de esta idea, las primeras tres ideas que componen la idea de causalidad son legítimas.

La respuesta de Hume al problema de la causalidad consiste en proporcionar una explicación psicológica de la idea de conexión necesaria —propone una vía naturalista que consiste en la propia experiencia de la causalidad—. Alude que lo único que se presenta en la realidad empírica son *conjunciones constantes*, pero ninguna impresión de la *conexión necesaria*. La *conexión necesaria* sólo puede ser una idea que se deriva de una impresión de *reflexión*, esto es, que se trata de una afección, un sentimiento o una emoción, *una pasión sentida por la mente* provocada por la conexión constante de dos sucesos u objetos, y no un principio que esté en la naturaleza misma. Esta misma explicación demuestra igualmente la imposibilidad de la *continuidad* de los objetos en el tiempo. Para llegar a esta conclusión, Hume postula que la misma idea de objeto es una idea compuesta, es decir, que se compone de dos ideas simples.¹¹⁸

El problema que surge al analizar estas dos ideas en la experiencia, es que resultan *injustificadas*, pues no se tiene impresiones de la *continuidad* e *independencia* de los objetos, siempre hay cambios en las impresiones del sujeto —se pasa de una impresión a otra—, no se tiene la impresión de la continuidad. Si

¹¹⁷ En el siguiente ejemplo se pueden ver las consecuencias que se derivan de no poder demostrar la idea de *conexión necesaria* en la experiencia. El ejemplo hipotético señala que existe una situación en donde yo voy en el coche y veo un semáforo en rojo, yo puedo decir verde y de manera inmediata el color cambia a verde, y aún más, puede que esto se repita de manera constante; pero, nadie —en su sano juicio— diría que esto se realizó por necesidad, por el contrario, pareciera que fue por casualidad. El hecho de no encontrar la impresión correspondiente a la idea de *conexión necesaria* conduce a problematizar la conexión casual, en la dirección de que si la idea de *conexión necesaria* no está justificada empíricamente, entonces, todas las inferencias *causales* son inferencias *casuales*.

¹¹⁸ La *idea de continuidad* en el tiempo se refiere a la idea intuitiva que tienen todos los sujetos de pensar que los objetos siguen siendo los mismos a lo largo del tiempo. Esto se debe a la *independencia del objeto* —respecto de la percepción del sujeto—. De acuerdo con este principio se cree que cuando no se percibe el objeto seguirá siendo el mismo, o sea, que el objeto existe independientemente de si alguien lo percibe o no.

fuera posible justificar en la experiencia la *continuidad*, se tendría que percibir constantemente al objeto, de tal modo que se asegurará que el sujeto no sufriera ningún cambio.

Hume advierte que tampoco se tiene una impresión independiente del sujeto, esto resulta contradictorio, ya que tener la impresión de algo implica que esta depende de una percepción del sujeto y esto no es así, la experiencia no es la fuente de estas dos ideas —continuidad e independencia—, debido a que la experiencia es atómica, es decir, se da en el tiempo de manera fragmentada. El objeto que se percibe corresponde a un tiempo (1), en un tiempo (2) la percepción cambia, y corresponde a otro objeto, esto demuestra la no continuidad de los objetos, no hay una *continuidad*, se perciben dos objetos en dos tiempos distintos. Tampoco la razón es la fuente de estas dos ideas, porque la proposición *el objeto es continuo en el tiempo e independiente de la percepción*, no es una proposición demostrativa, ni probable, porque no puede ser avalada por la experiencia sin caer en una petición de principio.

La explicación que da Hume a las ideas de *continuidad e independencia* de los objetos, puede esclarecerse de la siguiente manera, se habla de espacios vacíos entre los intervalos del tiempo, por ejemplo en T1 y T2 hay un espacio vacío, este es ocupado por la *imaginación*, de tal forma que es la *imaginación* la que se encarga de llenar todos los espacios que hay entre t1-t2, y t2-tN y con ello ofrecer la idea de unidad en los objetos, sin embargo, no se puede afirmar que sea el mismo objeto, pues en cada intervalo de tiempo siempre hay impresiones distintas —se asume que el objeto es el mismo por el hábito de la imaginación, pero no se puede demostrar racionalmente—.

Hume llevará la tesis anterior —no se puede garantizar la continuidad de los objetos en el tiempo— a la crítica de la identidad del sujeto. Según el empirista, la idea del *yo* implica la idea de *identidad* y de *independencia* de los sujetos. La crítica consiste en mostrar que ambas ideas no tienen una base empírica ni racional, concluye que el *yo* es discontinuo, es un haz de percepciones. Para llevar a cabo su cometido vuelve a recurrir a la experiencia, observa que no hay una impresión correspondiente a la continuidad del sujeto, pues si existiera, entonces se tendría

una impresión de que los sujetos son los mismos desde que nacen hasta que mueren, pero nada puede contar como tal, ni la conciencia de sí mismo, pues esta también sufre interrupciones. Siempre se tienen impresiones variables del sujeto, no existe una única impresión que garantice la unidad y la mismidad del yo, sólo si el sujeto fuera consciente de sí mismo *todo* el tiempo y no cambiara, entonces podría existir la identidad, sin embargo, esto no sucede en la experiencia. Tampoco, la idea de identidad del yo surge de la razón, pues la proposición *el yo es idéntico a sí mismo*, no es una proposición demostrativamente cierta ni probable, pues puede ser pensada de otro modo sin caer en contradicción —se puede pensar un yo fragmentado y discontinuo—, y no puede ser avalada por la experiencia sin cometer una petición de principio. Algo similar pasa con la idea de independencia del yo respecto de sus percepciones.

La respuesta de Hume al problema de la identidad del sujeto es similar a la respuesta que ofrece en la identidad de los objetos, alude que *la imaginación es la que construye la identidad del sujeto* debido a que cubre los lapsos que hay entre todo su haz de percepciones. Esta función de la imaginación tiene presencia tanto en la identidad de los objetos como en la identidad del sujeto; es una facultad que se articula por los principios asociativos —contigüidad, semejanza y causalidad—, y pertenece a la naturaleza misma del sujeto.

Hume marca una pauta importante en el pensamiento moderno de los autores posteriores, sobre todo en la idea de progreso, pues como se observó anteriormente, se aleja de las explicaciones religiosas y se dedica a la elaboración de una ciencia del hombre a través de la mera observación. Tal método lo convierte en uno de los empiristas más destacados de la modernidad, incluso varios de sus postulados dan elementos importantes para la construcción del modelo kantiano. De igual manera, su postura se interpreta desde una visión civilizada, su estudio teórico no explica en ningún momento las características de otras sociedades, ni las características de los otros sujetos de las periferias. El sujeto humeano se comprende como un haz de percepciones, un sujeto libre con voluntad e igualdad en sentido epistemológico, con una identidad fraccionada —por carecer de

continuidad en el mundo— donde sólo la imaginación puede rellenar los espacios diferidos del sujeto.

Es evidente que la postura de Hume incide en las ideas de Rousseau, quien termina por crear una idea de sujeto más complejo, el cual será tomado como modelo dentro del discurso de la modernidad y de los derechos del hombre. Rousseau es uno de los colaboradores de la enciclopedia ilustrada y uno de los contractualistas más citados del pensamiento occidental, sus ideas y posturas tienen elementos del iusnaturalismo moderno. Aborda el estado de naturaleza, la concepción del hombre y sus características inherentes. Retoma del sujeto las ideas escocesas sobre la interpretación de un ser humano no egoísta¹¹⁹ —para él, el hombre es bueno—,¹²⁰ además no plantea un individualismo fuerte como Pufendorf, sino que lo relaciona con los fines de la sociedad, es decir, el individualismo y el *telos* de la sociedad aparecen fundidos, en una comprensión dualista. Aunque Rousseau tenga ciertas influencias iusnaturalistas de Grocio,¹²¹ Hobbes¹²² y Locke,

¹¹⁹ Sólo los hombres que viven en su primitiva independencia no tienen relaciones entre ellos lo suficientemente constantes como para conformar ni el estado de paz, ni el estado de guerra, no son enemigos naturales —en esta afirmación se nota la crítica a Hobbes, la cual establecía el estado de guerra en el estado de naturaleza—. Es la relación entre las cosas y no entre los hombres lo que constituye la guerra, y como el estado de guerra no puede surgir de las simples relaciones personales sino, únicamente, de las relaciones reales, no existe el estado de guerra en el estado social —porque está regulado por leyes— ni en el estado de naturaleza —donde la propiedad es constante—. Véase Rousseau, Jacobo, *El contrato social*, México. El Aleph, 2008, pág.14.

¹²⁰ Hobbes no ha visto que la misma causa que impide a los salvajes usar su razón, como lo pretenden nuestros jurisconsultos, les impide asimismo abusar de sus facultades, según lo pretende él mismo; de suerte que podría decirse que los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos, pues no es ni el desarrollo de sus facultades ni el freno de la ley, sino la calma de las pasiones y la ignorancia del vicio lo que les impide hacer mal. *Tanto plus in illis proficit vitiorum ignorantia quam in his cognitio virtutis*. La ferocidad de su amor propio o el deseo de conservación antes del nacimiento de éste (o), modera o disminuye el ardor que siente por su bienestar a causa de la repugnancia innata que experimenta ante el sufrimiento de sus semejantes. Véase Rousseau, Jacobo, *El discurso sobre la desigualdad*, consultado en: <http://moreliain.com/secciones/CULTYTRAD/libros/Juan%20J.%20Rousseau%20%20Discurso%20sobre%20la%20desigualdad.pdf>, el 19 de julio 2013, pág. 79.

¹²¹ Es, pues, según Grotius, dudoso si el género humano pertenece a unos cientos de hombres, o si estos cientos de hombres pertenecen al género humano, y en todo su libro parece orientarse hacia la primera opinión, este es también el sentir de Hobbes. Así, la especie humana está dividida en rebaños, cada uno con su jefe, quien lo guarda para devorarlo. *Op. cit.*, *El Contrato Social* pág. 6.

¹²² Hobbes ha visto perfectamente el defecto de todas las definiciones modernas del derecho natural, pero las consecuencias que saca de la suya demuestran que no es ésta menos falsa. De acuerdo con los principios por él establecidos, este autor ha debido decir que, siendo el estado natural en que el cuidado de nuestra conservación es menos perjudicial a la de otros, era por consiguiente el más propio para la paz y el más conveniente al género humano. Pero él dice precisamente lo contrario a causa de haber comprendido, intempestivamente, en el cuidado de la conservación del hombre salvaje, la necesidad de satisfacer una multitud de pasiones que son obra de la sociedad y que han

es radical en cuanto sus críticas; rechaza que la moralidad del ser humano conduzca a la felicidad, y para sostenerlo realiza un estudio de los primeros orígenes sociales del ser humano, en él, explica el comportamiento y las estructuras de las primeras sociedades. Cree que existe un hombre salvaje americano que obtiene de la naturaleza todo lo indispensable para su supervivencia, lo que indica que este estado de naturaleza está construido desde una visión eurocéntrica de la sociedad.

2.8. Rousseau

En consonancia con el pensamiento Lockiano,¹²³ Rousseau establece que no se puede renunciar a la libertad, es algo totalmente ilícito, lo único que se pierde para adquirir una libertad civil y así poder establecer una sociedad justa, es la libertad natural «Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y que pueda alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee».¹²⁴

Piensa que en el estado de naturaleza los seres humanos son solitarios, y que lo único que los mueve es su supervivencia, la cual a pesar de ser su fin primordial, no los lleva a perjudicar a los demás, pues sienten un tipo de compasión natural por ellos. La concepción del hombre salvaje no se debe confundir con la concepción del hombre civilizado, el hombre salvaje tiene características diferentes que lo asimilan a los animales salvajes, que no teniendo otra forma de sobrevivir en el bosque se hacen más robustos y más fuertes -que los que se encuentran en las casas y están civilizados-, de tal modo que el hombre al convertirse en un ser civilizado y sociable, se debilita, haciéndose temeroso y afeminado.

La desnudez, la falta de habitación y la carencia de todas esas cosas inútiles que tan necesarias creemos no constituyen, por consiguiente, una gran desdicha para esos primeros hombres ni un gran obstáculo para su conservación. Si no tienen la piel velluda, para nada la necesitan en los países cálidos; y en los climas fríos bien pronto saben apropiarse las de las fieras vencidas; si sólo tienen dos pies para correr, poseen dos brazos para atender a su defensa y a sus necesidades. Sus hijos tal vez andan tarde y

hecho necesarias las leyes. El hombre malo, dice, es un niño robusto. Falta saber si el salvaje lo es también. *Op. cit., El discurso sobre la desigualdad*, pág. 77.

¹²³ Renunciar a la libertad propia es renunciar a la cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, e incluso a sus deberes. No existe compensación para alguien que renuncia a todo. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre: despojar sus acciones de toda moralidad es quitar toda verdad a su voluntad. *Op. cit., El Contrato Social*, pág. 13.

¹²⁴ *Ibidem*, pág. 30.

penosamente, pero las madres los llevan con facilidad, ventaja de que carecen las demás especies, en las cuales la madre, cuando es perseguida, se ve obligada a dejar abandonados sus pequeñuelos o a seguir a su paso.¹²⁵

Además, sostiene que es justificable que en ocasiones los hombres salvajes puedan tener pelo como un oso y uñas encorvadas; que satisfagan su sed con el agua de cualquier río; que vivan bajo los árboles de los cuales se alimentan. Considera que el hombre salvaje es criado desde la infancia en climas elevados, por lo que está acostumbrado al cambio de las estaciones del año; que el ejercicio que desempeña a diario en el constante trabajo en casa o por las peleas con otras especies feroces del bosque, lo han convertido en lo más vigoroso de la especie humana. Adquiere la capacidad de enfrentarse cualquier bestia imponente sólo con piedras y palos gracias al valor que ha desarrollado al vivir en el estado de naturaleza. Rousseau no comparte la idea de que el salvaje sea un cobarde, como sí lo pensaban los iusnaturalistas anteriores.¹²⁶ Y si se le preguntara a Rousseau sobre el origen del hombre salvaje, seguramente respondería que su ubicación está en la América.

He aquí, sin duda, las razones por las cuales los negros y los salvajes se preocupan tan poco de las bestias feroces que puedan encontrar en los bosques. Los caribes de Venezuela, entre otros, viven, por lo tocante a esto, en la mayor seguridad y sin el menor inconveniente. Aunque están casi desnudos, dice Francisco Correal, no dejan de exponerse atrevidamente por entre los bosques, armados únicamente con la flecha y el arco, sin que se haya oído decir jamás que ninguno ha sido devorado por las fieras.¹²⁷

El salvaje además de tener el sueño ligero es un perezoso, rara vez utiliza su energía para pensar, más bien la utiliza para cazar y estar alerta; no es nada delicado en cuanto a sus acciones, pues la misma naturaleza lo ha hecho firme y brusco, todas sus acciones están dirigidas a satisfacer sus necesidades físicas, sólo se preocupa por el dolor, el hambre, su familia y el placer de sus deseos; no tiene imaginación ni emociones, no se preocupa ni por adquirir el conocimiento necesario para aumentar su grado de vivencia hacia lo mejor, ni le causan ningún asombro las maravillas del mundo. Su existencia sólo radica en el ahora y en su actuar cotidiano, no piensa más allá de su existir en el mundo; lo que quiere decir que ni en un pequeño momento existió o se originó la filosofía en los territorios de los hombres

¹²⁵ *Op. cit.*, *El discurso sobre la desigualdad*, pág. 18.

¹²⁶ Hobbes pretende que el hombre es naturalmente intrépido y que únicamente desea atacar y combatir. Un filósofo ilustre piensa lo contrario, y Cumberland y Puddenford aseguran también que no hay nada más tímido que el hombre primitivo, que siempre está temblando y dispuesto a huir al menor ruido que escucha o al más pequeño movimiento que percibe. *Ibidem*, pág.45.

¹²⁷ *Ibidem*, pág. 47.

salvajes, «Tal es todavía hoy el grado de previsión del caribe, que vende por la mañana su lecho de algodón y viene llorando por la tarde a comprarlo nuevamente, por no haber previsto que tendría necesidad de él la próxima noche».¹²⁸ Su lenguaje fue el primer lenguaje que se ha tenido en la naturaleza, un grito con el cual se comunicaba en sociedad, —que no salía más que en situaciones que lo ameritaban—. Por todas estas razones, no se puede hablar de moralidad en esas sociedades, no conocen lo que es bueno ni malo, ni conocen lo virtuoso o el vicio.

Tal es el estado animal en general y tal es también, según los relatos de los viajeros, la de la mayor parte de los pueblos salvajes. Así, no se debe extrañar que los hotentotes del cabo de Buena Esperanza, descubran a la simple vista los navíos en alta mar, a la misma distancia que los holandeses con los anteojos; ni que los salvajes de la América descubriesen a los españoles por el rastro como habrían podido hacerlo los mejores perros, ni que todas esas naciones bárbaras soporten sin pena su desnudez, refinen su gusto a fuerza de pimienta y beban los licores europeos como agua.¹²⁹

Según Rousseau, Hobbes se había equivocado en decir que los salvajes actuaban bajo sus pasiones y deseos en el estado de naturaleza, para Rousseau los seres salvajes en ese estado carecen de razón, no tienen talento ni sabiduría, por lo tanto no pueden actuar pasionalmente, solo tienen un objeto al cual dirigir el mayor grado de su energía —lo que llaman su cosa favorita—; se guían por su temperamento salvaje y no por un sentimiento de amor o belleza; de tal modo que para satisfacer sus deseos utilizan a las mujeres.

Digamos, pues, para concluir que, errantes en las selvas, sin industria, sin palabra, sin domicilio, sin guerras y sin alianzas, sin ninguna necesidad de sus semejantes como sin ningún deseo de hacerles mal y aún hasta sin conocer tal vez a ninguno individualmente, el hombre salvaje, sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, no tenía más que los sentimientos y las luces propias a su estado; no sentía más que sus verdaderas necesidades, no observaba más que lo que creía de interés ver y su inteligencia no hacía mayores progresos que su vanidad. Si por casualidad hacía algún descubrimiento, podía con tanta menos facilidad comunicarlo cuanto que desconocía hasta sus propios hijos. El arte parecía con el inventor. No había ni educación ni progreso; las generaciones se multiplicaban inútilmente partiendo todas del mismo punto, los siglos transcurrían en toda la rudeza de las primeras edades, la especie había ya envejecido y el hombre permanecía siendo un niño¹³⁰

Hubo un momento en que las sociedades comenzaron hacerse más complejas, los hombres empezaron a crear utensilios importantes que les ayudaban a cazar y a intercambiar cosas, comenzaron a quererse unos con otros y protegerse de la misma manera en que se protege una familia; de ahí surgieron las primeras

¹²⁸ *Ibidem*, págs. 59 – 60.

¹²⁹ *Ibidem*, págs. 53 – 54.

¹³⁰ *Ibidem*, pág. 90.

obligaciones de la civilización. Se condenaba cualquier falta grave si se trasgredían las reglas impuestas por la comunidad, pero, en algunos casos el castigo impuesto no era acorde a la falta cometida, o los castigados se encontraban inconformes con su sentencia, esto llevo a los hombres a ser sanguinarios y violentos, pero estas características sólo se dieron en algunos pueblos que no se conocen mucho, y no por ello se debe generalizar cuando se habla de que los hombres en un inicio eran unos salvajes violentos.¹³¹

Es así como la concepción de lo humano en Rousseau a pesar de tener las características de ser un hombre bueno, aludía que en algunos pueblos se encontraban salvajes violentos, pero eran casos aislados. Independientemente a lo anterior, habla del hombre civilizado como alguien que poseía templanza y sensibilidad, la cual adquiriría a causa de vivir en casas bien hechas y de haber salido del estado de la naturaleza. En el estado civil es donde el hombre adquiere todas las características que lo forman como el modelo de hombre europeo que necesita Occidente, sólo el hombre europeo tiene la aptitud de tener derechos —de nuevo aparece una visión eurocéntrica y excluyente—, pues según Rousseau, la civilización únicamente llegó a Occidente y esto a causa de haber alcanzado la metalurgia y la agricultura. En Occidente es donde se comenzaron a dividir los deberes y a construir las sociedades más complejas, es así como los hombres se civilizaron y perdieron el género humano, es decir, perdieron el estado primitivo de hombres salvajes.

En América esto nunca sucedió algo parecido, en América se continuó en un estado salvaje, el cual sólo se transformaría si en algún momento de su historia ocurrieran los mismos fenómenos de los que habla Rousseau —metalurgia y agricultura—, llegarían a un estado civil. Un estado que acepta la voluntad general como la voluntad propia, la búsqueda de un nuevo bien, en pocas palabras, un

¹³¹ Muchos se han apresurado a deducir que el hombre es naturalmente cruel y que hay necesidad de la fuerza para civilizarlo, cuando nada puede igualársele en dulzura en su estado primitivo; entretanto que, colocado por la naturaleza a distancia igual de la estupidez de los brutos y de los conocimientos del hombre civilizado, y limitado igualmente por el instinto y la razón a guardarse del mal que le amenaza, es impedido por la piedad natural para hacerlo a nadie, sin causa justificada, aun después de haberlo recibido; pues de acuerdo con el axioma del sabio Locke, *no puede existir injuria donde no hay propiedad*. *Ibidem*, págs. 109 – 110.

contrato social, así es como cada uno de los hombres buscará sus propios objetivos, siempre limitados por el bien general, cuyo eje rector será guiado por la razón civilizada. Razón, libertad y voluntad vuelven aparecer en el discurso occidental cada una dependiendo de la otra.

Tan desconocidas eran ambas artes a los salvajes de América, que a causa de ello continúan siéndolo todavía; los otros pueblos parece también que han permanecido en estado de barbarie, mientras han practicado una de éstas sin otra. Y una tal vez de las mejores razones por la cual la Europa ha sido, si no más antes, al menos más constantemente culta que las otras partes del mundo.¹³²

2.9. Kant

La postura que más destaca la visión eurocéntrica de la modernidad y la idea de progreso en la sociedad de Occidente, sin duda, es la postura política de Kant, la cual establece principalmente en sus escritos sobre Filosofía de la Historia. Kant es seguidor y admirador de Rousseau, concuerda con él en algunas ideas sobre la voluntad general, la educación y la concepción del hombre. Y difiere de él en su proceder, pues Kant comienza con un estudio analítico y no sistemático.

Principia por el hombre civilizado y no por el hombre salvaje, pues según él, el hombre inteligente tiene más probabilidades de alcanzar el bien y la virtud. En Kant se dan cambios importantes, ya no hablará de libre albedrío como San Agustín; la voluntad ya no procurará solamente lo bueno, pues el ejercicio de la voluntad dependerá de la responsabilidad de cada sujeto, y en cuanto a la razón establece que sólo ella es la única que da a los sujetos las necesidades exigidas por la legislación del mundo. Por este motivo no comparte la idea de los sentimentalistas escoceses,¹³³ pues los sentimientos al ser subjetivos varían de persona en persona y esto no da las bases de una moralidad objetiva; lo que Kant busca es una parte inmutable del hombre que se mantenga en el tiempo y así poder establecer obligaciones morales universales.

Una las primeras aseveraciones que realiza Kant en el texto *¿Qué es la ilustración?*,¹³⁴ es que todos tienen una *mayoría de edad natural*, en otras palabras, todos los seres son racionales por naturaleza —aunque por miedo u ociosidad, no

¹³² *Ibidem*, pág. 112.

¹³³ Hutcheson y Shaftesbury.

¹³⁴ Emanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?*, en Emanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2009.

quieran aventurarse a manifestarlo—, esa idea está ligada al pensamiento ilustrado que tiene raíces profundas en el pensamiento de Kant, declara que la ilustración es la única que dará los elementos necesarios para que los hombres se den cuenta de la naturaleza que tienen a decidir libremente —voluntad racional—; el hombre no necesita a los dominadores del poder, debe ignorar a los que actúan como *tutores*.

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin tutela de otro.¹³⁵ La idea fundamental del pensamiento ilustrado es la ruptura de las cadenas que los tutores han impuesto y de la iniciativa de seguir el camino marcado por la naturaleza, que no es más que la *idea de progreso* de la sociedad.

Se debe tener en cuenta que a pesar de que los sujetos poseen libertad de decidir —que se manifiesta en acciones humanas—, esta se encuentra determinada por las leyes de la Naturaleza, y aunque individual o colectivamente no se den cuenta de ello, los hombres, tácitamente siguen el camino que les marca «no se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismo pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, sigue insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la naturaleza».¹³⁶ Y no sólo eso, sino que además, tal práctica tiene pronosticado un fin relevante «todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada».¹³⁷

Antes de saber cuál es ese fin y plan perfecto que la Naturaleza pronostica, se necesita saber cómo ha de ser el camino que lleve hasta él, y no hay otro que la misma *insociable sociabilidad*, que es la tendencia de los hombres a la creación de una sociedad que viene dada por naturaleza. Sin embargo, esta relación social provoca un rechazo previo de los hombres a causa de su cualidad insocial e inclinación a aislarse —pues entre ellos no se soportan—, de este antagonismo resulta la superación y el mejoramiento de la sociedad «el medio de que se sirve la

¹³⁵ *Ibidem*, pág. 25.

¹³⁶ Emanuel Kant, *Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita*, en Emanuel Kant, Filosofía de la Historia, México, FCE, 2009, pág.40.

¹³⁷ *Ibidem*, pág. 42.

Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el *antagonismo* de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas». ¹³⁸ De igual manera, este fenómeno trae aparejado el despertar de todos los miembros y su realización individual en la colectividad, Kant pone el ejemplo de los árboles en el bosque, los cuales crecen y se desarrollan con mayor efectividad en un ámbito de competencia, que en un espacio libre de ella.

Los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continuada ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral. ¹³⁹

Esta secuencia de hechos da como resultado el plan secreto que la naturaleza tenía pronosticado —el fin que tienen los hombres en esa época—, esto es, llegar a la consecución de una *sociedad civil* «el problema mayor del género humano, cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una *sociedad civil* que administre el derecho en general», ¹⁴⁰ dándose a sí misma una *constitución regulativa*, en donde se establezcan todos sus derechos, libertades, obligaciones y sobre todo la forma de gobierno que han de adquirir. Kant tiene simpatía por el gobierno republicano, el cual toma en consideración las decisiones del pueblo, decisiones que tendrán cabida a través de sus representantes —que son los ilustrados—, los cuales tienen como tarea además de la representación, la educación de la sociedad, pues el representante ilustrado es el único honorable y con características especiales que puede ayudar a la consumación de la sociedad civil y el beneficio de todo el orden.

Quiere también la Naturaleza que sea el hombre mismo quien se procure el logro de este fin suyo, como el de todos los fines de su destino; por esta razón, una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie. ¹⁴¹

¹³⁸ *Ibidem*, pág. 46.

¹³⁹ *Ibidem*, pág. 47.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pág. 48.

¹⁴¹ *Ibidem*, pág. 49.

En este orden de ideas —donde se presenta una sociedad civil con una constitución regulativa, la cual se mejora con el paso del tiempo, que corrige sus errores y se deja llevar por el hilo conductor de la naturaleza—, Kant presenta su visión cosmopolita, quiere expandir su idea de un *Estado Civil*, a una *Federación de Estados*.

Lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, seno donde pueden desarbolarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.¹⁴²

El problema se encuentra en la posibilidad de su realización. La solución kantiana parte de la misma premisa que lleva a las primeras sociedades a constituirse en un Estado Civil, *el antagonismo entre individuos*, pero en esta ocasión, no se da en una jerarquía individual de los miembros de una sociedad, sino que se da en un ámbito de mayor jerarquía, o sea, una *insociable sociabilidad* entre naciones «La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados».¹⁴³

La construcción de la Federación de Estados es el fin último de la naturaleza, y del cual se derivan una serie de beneficios, no sólo para los individuos de esas naciones, sino para todos los Estados y toda la humanidad que se halla en ese progreso continuo hacia una forma de vida mejor, da cabida a la satisfacción de las necesidades de cada uno de sus integrantes. Con esta Federación de Estados se alcanza un mundo de paz, donde impera el orden y la regulación que se apoyan en la moral universal. Se genera el cometido de esta vida colectiva, que es dejar a las nuevas generaciones, un edificio construido que a la postre pueda convertirse en una mansión, la cual será disfrutada por la última de las generaciones.¹⁴⁴

El género humano se ha mantenido siempre en progreso, y continuará en él, lo cual, si no limitamos nuestra mirada a lo que acontece en un pueblo cualquiera, sino que la esparcimos a todos los pueblos de la tierra que irán participando, uno tras otro, en este progreso, nos abre las perspectiva de un tiempo ilimitado.¹⁴⁵

¹⁴² *Ibidem*, pág. 61.

¹⁴³ *Ibidem*, pág. 52.

¹⁴⁴ *Passim*.

¹⁴⁵ Emanuel Kant, *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, en Emanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2009, pág.110.

La Ilustración genera nuevos retos a vencer y ofrece una serie de características que ayudan al progreso de la humanidad, como la iniciativa del pensar y la liberación de los opresores. Este trayecto llevado correctamente produce como resultado una sociedad civil con una constitución regulativa propia, la cual ayuda a cumplir de la mejor manera posible la vida de cada uno de sus integrantes, los cuales se formaron colectivamente a pesar de su tendencia insociable, y por último, este progreso nacional tendrá incidencia en los demás pueblos —gracias al mismo método—. Se construye así, una federación de naciones, que se traduce en un apoyo y ayuda mutua entre todos los Estados miembros, se logra la máxima superación de la humanidad y todo el plan secreto que desde un principio pronosticaba la naturaleza, y que a pesar de que los sujetos hayan poseído libre voluntad —y características violentas y volátiles— seguirán indiscutiblemente: la paz y el progreso humano. Pero todo desde una visión eurocéntrica, los países de América nada tienen que ver aquí con el progreso de la humanidad —modernidad—, para Kant sólo tal progreso ocurre en Europa, y a continuación, se desarrollará la interpretación del sujeto, tal interpretación que tiene la misma postura excluyente que su filosofía política.

Ya se ha dicho que los hombres son seres racionales, que poseen libertad y voluntad, en Kant no es la excepción, incluso con él se enfatizan estas cualidades y se entienden de un modo diferente, pues de acuerdo a su revolución copernicana, todo retorna al sujeto; son los hombres los que imponen al mundo cierto grado de legalidad, por eso el mundo se entiende como un todo ordenado. Con anterioridad se dijo cómo es que las concepciones sobre lo humano se referían principalmente a una determinación establecida por Dios, se creía que los hombres eran seres creados por una entidad superior que daba la regularidad al mundo, además de la moralidad y las finalidades del sujeto. A pesar de que estos tenían las capacidades indispensables para captar esa regularidad y finalidades, no todos tenían la aptitud de ejercerlas de manera adecuada, pues la mayoría de la gente no podía dominar sus pasiones y deseos, por eso existían hombres —los elegidos— quienes se encargaban de la instrucción y educación de las conductas —de los no aptos—, que seguían las leyes de Dios y su voluntad —creadora de la moralidad—. Pero tal

versión teológica en cuanto a la acción humana y a la construcción de la moralidad, se ve fracturada por la revolución que Hume marca en contra de los voluntaristas del escepticismo religioso, y Kant, gran lector de Hume, seguirá una postura similar hacia el establecimiento de un sujeto trascendental.

La ética de Kant se encuentra principalmente en las obras, crítica a la razón práctica y metafísica de las costumbres, aunque en periodos anteriores la haya tratado en textos diferentes.¹⁴⁶ El filósofo de *Königsberg* establece que su ética debe ser formal, universal y racional; ser válida para todo el mundo y estar vacía de contenido. No debe de establecer qué se tiene que hacer, sino cómo es que se debe de actuar; tampoco mostrará el fin a perseguir, pues se debe tener en cuenta que la ley moral es una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos. Se parte de que el hombre actúa moralmente cuando lo hace por deber, por esta razón es considerada una ética deontológica, o sea, una ética del deber, deber entendido como la necesidad de una acción por respeto a la ley —un sometimiento a la ley—.

El deber kantiano se desprende en tres tipos de acciones:

1. Contrarias al deber: es un obrar por inclinación.
2. Conformes al deber: es un obrar de acuerdo al deber y por inclinación mediata.
3. Por deber: poseen valor moral, son por deber e inclinación inmediata.

Las máximas kantianas están dadas por órdenes, según Kant, en el mundo siempre se están dando órdenes; de aquí que explique cómo es que funcionan los imperativos, los cuales se encuentran divididos en dos: en el imperativo categórico y en el imperativo hipotético. El imperativo categórico es el que todos deberían de asumir sólo por tener la característica racional que la condición humana ofrece, todos los seres humanos son fines y objetivos en sí mismos, no instrumentos en manos de otros seres humanos, de tal manera que cada sujeto debe de obrar de

¹⁴⁶ *Disertación inaugural* de 1770, *Investigación acerca de la distinción de los principios de la teología natural y moralidad* de 1774, *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* de 1763. En las obras precriticas Kant trata de comprender el ordenamiento que puso dios al mundo, el gusto estético y la capacidad moral, cree que las emociones se expresan en lo bello y en lo sublime, los cuales conforman las emociones de toda la especie humana. Lo bello sería un sentimiento que lleva al sujeto a la socialización porque lo relaciona con las emociones suaves y tranquilas, y por otro lado el sentimiento de lo sublime sería el sentimiento de aquello que nos impone terror o miedo y por ello respeto.

tal modo que pueda querer que su conducta se torne al mismo tiempo en ley universal.

Esta postulación es la regla que sirve para medir los actos humanos, ya que se obra moralmente sólo cuando se puede desear que el acto sea válido para todos. Lo bueno es la buena voluntad, hacer las cosas de la forma adecuada, todo de acuerdo a la ley moral; *el bien es un fin en sí mismo*. El imperativo hipotético es un condicional, pues de acuerdo a un objetivo deseado existe una conducta que se debe realizar, esto se podría resumir en la siguiente juicio: si quiero A entonces debo hacer B. Fernando Savater pone el ejemplo del viaje en avión, el cual consiste en que si el avión sale a las 6:00 de la mañana y el sujeto no quiere perder el vuelo, entonces tiene que pararse temprano para abordarlo a tiempo.¹⁴⁷

Toda la explicación anterior permite que se hable de la categoría de *autonomía* y de *seres autónomos* que tienen la posibilidad de *autogobernarse*. Esta idea hace que Kant sea uno de los pensadores de la moralidad más importantes y revolucionarios del pensamiento occidental, específicamente de la moralidad como autonomía. La concepción moral de Kant era la única que hasta el momento había logrado establecer un universo compartido entre dios y el universo de lo moral, y esto se explica así, porque a pesar de que la moralidad sustentada por dios era independiente y eterna, se mostraba insuficiente para el actuar humano, pues los sujetos son los que tenían que obrar por ellos mismos y no depender de que lo dictaba dios —aunque se reconoce su intervención—.

Anteriormente se había inaugurado el *autogobierno moral*, pero no se había establecido la autonomía del sujeto como tal, por un lado Hume hablaba de un sentimiento moral [*moral sense*] de aprobación y desaprobación de los motivos que todos los sujetos tenían al actuar, los cuales si no se llegaban a cumplir generaban un sentido del deber, que a su vez iba acompañado de leyes creadas por los hombres para vivir sin problemas en la sociedad, pues para Hume no había actos que tuvieran atributos morales en sí, sino que eran los *sentimientos morales* los que

¹⁴⁷ “Primeros resultados en YouTube”, *Kant el imperativo categórico*, tomado de Fernando Savater y la aventura del pensamiento, duración 3:36 min., subido el 12 de Diciembre de 2010.

se proyectaban en los actos, sólo así podían entenderse como actos morales — aludía que el mundo, es un mundo neutro—.

Mientras que en Rousseau gracias al contrato social que creaba hombres con un sentimiento elevado de bien común, y que generaba un sentimiento de colectividad y de racionalidad, lograba que la actuación de los sujetos fuera por ellos mismos, o sea, actuaban como sujetos morales, podían controlar sus deseos de los hombres en la sociedad, los hombres llegaban a ser libres porque superaban el estado natural salvaje en el que se encontraban, pero, a pesar de ambas explicaciones análogas al autogobierno moral, aún no se entendía una autonomía moral de los sujetos de manera plena, por eso Kant a pesar de emplear elementos de las posturas anteriores, mantenía una idea original, Schneewind lo resume así:

Kant inserta su concepción de la autonomía en una psicología metafísica que va más allá de [...] Hume o en Rousseau, la autonomía kantiana presupone que somos agentes racionales cuya libertad trascendental no saca del ámbito de la causación natural. Corresponde a cada individuo, en el estado de naturaleza lo mismo que en sociedad, mediante ella, cada persona tiene un alcance que permite a la “razón humana común” saber lo que concuerda con el deber y lo que no concuerda con él, la razón factual nos da a conocer nuestras capacidades morales, nuestra conciencia de una obligación categórica que podemos respetar ante los tirones que nos da el deseo. Como dichas capacidades están ancladas en nuestra libertad trascendental, no podemos perderlas por muy corruptos que nos volviéramos¹⁴⁸

Así es como la voluntad tiene una labor reconocida en el pensamiento kantiano. Es la que ordena nuestros deseos —el rechazo y la aceptación—. Se entiende como razón práctica que muestra la necesidad moral y las razones moralmente justificantes; un tipo de aceptabilidad moral.

El pensamiento moral kantiano es el resultado de una serie de estudios antropológicos previos, analizar estos estudios desarrollados por Kant, es indispensable para comprender su visión eurocéntrica del sujeto moral trascendental. El filósofo de *Königsberg* es el primero que elabora en la modernidad el concepto de raza y le da un punto fundamental a su teoría del hombre. Antes de él no había sistematización de la teoría de la raza,¹⁴⁹ además, tenía diversos escritos —y dictó varias conferencias— sobre antropología y geografía, los cuales

¹⁴⁸ Schneewind, J.B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pág. 607.

¹⁴⁹ Chukwudi, Emanuel, *El color de la razón*, consultado en <http://es.scribd.com/doc/94211379/Emmanuel-Chukwudi-Eze-El-color-de-la-razon> el día 17 de Octubre de 2013, pág. 249.

elaboró durante sus clases de antropología y geografía física que fueron impartidas, incluso, por más tiempo que sus clases de lógica, metafísica y ética. Todas estas afirmaciones sobre su geografía física se pueden encontrar en sus trabajos poco conocidos, como: *comienzo presunto de la historia humana, acerca de las diferentes razas del hombre*.¹⁵⁰ En estos trabajos afirma que se puede saber cómo es una persona por su simple apariencia física, por ello, intentaba justificar su opinión del por qué los negros eran negros.¹⁵¹

La modernidad en Kant parte de una jerarquía, en la que el ser humano en tanto ser en sí mismo, es solo uno; hay una raza humana y cuatro especies de ella, por supuesto, para él, la mejor raza era la blanca, porque según era la única raza que había demostrado que poseía una ciencia, una moralidad y sobre todo, los que se habían acercado más a una razón práctica pura. Los demás seres humanos debían ser educados conforme al modelo del hombre europeo. En esta línea interpretativa de pensamiento establece que el hombre podría filosofar según al clima de la región donde desempeñaba su actividad, por este motivo, en los lugares calientes era imposible reflexionar a causa del temperamento de los sujetos, mientras que en el clima frío ocurría lo contrario, este clima invitaba a la reflexión y posibilitaba la filosofía.

Esta manera de entender a los hombres partía de su *comprensión antropológica*, la cual, se dedicaba a explicar el sentido interno del ser humano, entendiéndolo como una entidad moral propensa a la perfectibilidad del carácter, así como, de su *comprensión de la geografía* que se encargaba de estudiar los aspectos externos y físicos. Estas dos ramas podían fundirse en una, según Kant, y de ella clasificar a los seres humanos en razas.¹⁵² Un elemento importante que se destaca Chukwudi de la concepción kantiana, es que el ser humano se entendía

¹⁵⁰ Estas son unas de las más importantes. *Ibidem*, pág. 203.

¹⁵¹ El hecho de que Kant realmente creyese en esto se puede ver en una historia que cuenta el proceso por el cual el "blanco" se transforma en "negro". En *Physische Geographie*, Kant declara que al nacer el color de la piel de todos los bebés de todas las razas es blanco, pero gradualmente a lo largo de algunas semanas, el cuerpo blanco del bebé se pone negro (o rojo o amarillo): "Los negros nacen blancos, excepto por sus genitales y un aro alrededor de su ombligo, que también es negro. Durante el primer mes, la negrura se desparrama por todo el cuerpo desde esas partes". *Ibidem*, pág. 229.

¹⁵² *Ibidem*, pág. 223. Afirmación de Kant, citado por Chukwudi.

ahora como un *agente moral* capaz de experimentar un *ego*, un hombre que tenía la capacidad de pensar, de reflexionar, de desear y de autoreflexionarse. Todas estas capacidades lo distinguían de la mera concepción determinista que ofrecía la naturaleza a los animales: «es persona en virtud de esta unidad de conciencia, continua siendo uno y el mismo [...] Él es un ser que, a causa de su superioridad y dignidad es totalmente diferente a las cosas, tales como los animales irracionales [...] que puede dominar a su voluntad ». ¹⁵³

Las únicas habilidades que hacen que un ser adquiera la categoría de persona son: el dominio moral de sus acciones, la voluntad y su conciencia, estas convierten al sujeto común, en ese agente moral —interpretación contraria a la postura de Hume, la cual establecía que el sujeto carecía de continuidad—. Para Kant el sujeto tiene continuidad, la cual le es dada por la conciencia que tiene de sí, el propio sujeto, desprecia el escepticismo del empirista, por lo tanto, buscó un método que ofreciera una moralidad objetiva y universal, a través de unas estructuras fijas y permanentes que dieran sustento a las acciones del agente moral. Estas ideas tienen un apoyo mayúsculo en la forma en cómo Rousseau entendía la naturaleza humana, para él, la naturaleza estaba dada, el hombre la tenía por esencia, y por tanto era inmutable. Kant retomó y modificó esta forma de entender la naturaleza y defendió la existencia de una naturaleza esencial fija, razón por la cual no empezó su estudio en el estado primitivo o la época de las chozas como Rousseau, sino que inició con el estudio del hombre civilizado, porque como ya se mencionó con anterioridad, la idea de *autonomía* es la que ayuda al sujeto a buscar su meta como agente racional, social y moral.

Desde el hombre civilizado se podrá comprender cómo es que se sale de un estado primitivo, fuera de este estado el hombre será libre de elegir sus acciones hacia los objetivos que más le convengan, se orientará así mismo -dado su carácter moral-. Superando el estado de naturaleza hipotético se podrá progresar continuamente hacia algo mejor.

Esta concepción del hombre llevó a Kant a crear una teoría ética excluyente, en donde los sujetos carentes de las características propias de un agente moral,

¹⁵³ *Ibidem*, pág. 207.

quedan excluidos por no ser esencialmente humanos, tales características además de ser interiores, están relacionadas con las características físicas que tienen los sujetos, por ello, aquellos que no desarrollen el carácter moral paradigmático kantiano, que no generen autoconciencia, ni una voluntad racional, no son capaces de tener principios éticos. Estos sujetos carentes de moralidad regularmente son llamados por Kant como *razas inferiores*. Pero a pesar de que estas razas inferiores no logren adquirir este rasgo de moralidad, pueden acceder a ella de una manera distinta, esta vía es la de la educación. Sin embargo, ha de destacarse que los americanos y los africanos quedan imposibilitados para tal educación, pues no han recibido «ese don o gran talento originalmente ofrecido o denegado por la madre naturaleza a varias razas».¹⁵⁴

El significado de la distinción que Kant hace entre la habilidad para ser “educado” o educarse uno mismo por un lado, y “entrenar” a alguien por el otro, se puede deducir de lo siguiente: el “entrenamiento” para Kant parece consistir puramente en coerción física y castigo corporal, ya que en sus escritos acerca de cómo forzar a los sirvientes o esclavos africanos a la sumisión, Kant “aconseja usar una caña de bambú partida en vez de un látigo para que el ‘negro’ sufra mucho dolor (porque la gruesa piel del negro no recibiría suficiente agonía con un látigo) pero sin morir”. Para golpear eficientemente a “los negros” se requiere de “una caña partida en vez de un látigo, porque la sangre necesita encontrar una salida de la gruesa piel del negro para evitar infectarse”.¹⁵⁵

Debido a esta postura racial y discriminatoria, a Kant se le atribuye una corriente de pensamiento que asume que lo diferente es lo malo y lo que merece ser educado conforme a las disciplinas y prácticas occidentales-europeas. Kant cree que la raza blanca es la mejor y es el modelo que se debe seguir, es la llamada *humanidad ideal*. La única raza que puede ser educada por poseer todos los atributos que kantianos. El color de la piel se convierte en un elemento suficiente para determinar la moralidad del hombre y su capacidad para acceder a ella. La capacidad racional del hombre europeo.

Kant manifiesta una desarticulada adhesión a un sistema de pensamiento que asume que aquello es lo diferente, especialmente lo que “es negro”, es malo, inferior o una negación moral de lo “blanco”, lumínico y bueno. Entonces la estructura teórica-antropológica de Kant, además de sus variadas funciones y utilidades ideológicas tanto conscientes como inconscientes, habría asumido acríticamente que la particularidad de la existencia europea es tanto lo “empírico”, como el modelo de humanidad (ideal), de la humanidad universal; de forma tal que los otros son más o menos humanos o civilizados (“educable” o “educado”) en tanto se van aproximando al ideal europeo.¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Ibidem*, pág. 224.

¹⁵⁵ *Ibidem*, pág. 225.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pág. 226.

Es importante mencionar que todos los estudios de la naturaleza humana que tenía Kant y con los cuales elaboró su teoría antropológica, partían de las teorías de Buffon, Linnaeus y Bernier, los cuales, ya habían clasificado con anterioridad a las razas geográficamente. Además se sabe que Kant no salió de *Königsberg* y toda la información de sus investigaciones eran tomadas de los libros y novelas que leía, «Kant admitió que leer libros de viajes [...] puede legítimamente sustituir el trabajo de campo»¹⁵⁷ Se le reconoce a Kant el haber elaborado una concepción fuerte sobre la raza humana, y esto por haber creado una justificación teórico-filosófica completa que dio respuesta a todas las especulaciones de la época. Establece que la esencia de la humanidad, es la humanidad del blanco europeo macho, «es claro que lo que Kant establece como la “esencia de la humanidad”, aquella en la que uno debe convertirse para merecer la dignidad humana, suena propio del mismo Kant: “blanco” europeo, y macho»¹⁵⁸ la cual el sujeto debe acatar y tratar de llegar a simularla para poder merecer la dignidad humana. Por lo cual, establecía que los llamados incivilizados —que eran los que no tenían el carácter moral kantiano— carecían de verdadera historicidad, eran inhumanos que se acercaban más a la maldad que al bien.

La verdadera humanidad sólo les pertenecía a los blancos europeos, la humanidad personificada era la historia de los europeos «Si la “raza”, de acuerdo con Kant, es el principio natural, una ley natural, entonces, la denominada inferioridad infrahumana, primitiva y caracterológica de los indios americanos, los africanos, o los asiáticos es un [arque] tipo biológica y metafísicamente heredado».¹⁵⁹ Europa se mantiene como lo superior del resto del mundo que es bárbaro, se niega la humanidad del otro, de lo diferente, de lo excluido. El talento humano del que se habló anteriormente, sólo podía ser adquirido por origen natural, por ello el esencialismo y la antropología de Kant está arraigada en fundamentos biologicistas.

Toda la postura kantiana analizada anteriormente promueve un embate filosófico entre el pensamiento hegeliano, y ello debido a la defensa que hace sobre

¹⁵⁷ *Ibidem*, pág. 246.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pág. 250.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pág. 241.

ciertas obligaciones universales que deben permanecer sobre las obligaciones contingentes que se derivan de la pertenencia a una comunidad cualquiera. Mientras que para Kant la realización humana se encuentra en la idea de un sujeto autónomo, para Hegel la plena realización del ser humano se encuentra en la integración del sujeto a la comunidad.

2.10 Hegel

A Hegel se le considera uno de los más destacados idealistas alemanes,¹⁶⁰ su obra es basta y compleja de entender, por esta razón no se abordará una explicación amplia sobre todo su pensamiento, solamente referiremos su filosofía de la historia desde la cual soportaremos algunos elementos que permitan continuar con la explicación de la invención y construcción del sujeto y la modernidad.

Hegel tiene una idea similar a la de Kant, respecto del sujeto trascendental. El cual sólo encuentra cabida en el espíritu absoluto. Los únicos sujetos verdaderamente conscientes serán los verdaderos integrantes de la humanidad y los que pueden transformarse a sí mismos. Por otro lado, refiere que exclusivamente los pueblos que sigan la punta de lanza del mejor pueblo, que es el mejor posicionado y civilizado, podrán llegar a su máximo desarrollo, de otra forma jamás podrán lograrlo. Así, se resume su visión moderna del sujeto y su visión hegemónica eurocéntrica de la sociedad.

Hegel lleva al idealismo alemán hasta sus últimas consecuencias, tan es así, que va a decir que el sujeto pone en el mundo lo que conoce del mundo, niega que haya algo fuera de la subjetividad. No hay noumeno, —contradice la distinción de Kant entre *noumeno* y fenómeno— no hay más allá de lo que el sujeto racional puede decir del mundo, el noumeno es el mundo, todo es construido por la razón, fuera de ella todo es invalido, incluso, si la realidad no se ajusta a la racionalidad peor para ella. La frase de Hegel que caracteriza a todo lo anterior es que *todo lo racional es lo real y todo lo real es racional*.¹⁶¹ Tal subjetividad excesiva será llevada a la interpretación de la historia.

¹⁶⁰ Debido a que su pensamiento se ha convertido en un referente obligatorio para entender la historia de la filosofía, además, su obra es considerada una de las primeras tareas sistematizadoras del pensamiento occidental [aseveración mía].

¹⁶¹ En Hegel lo *racional* no tiene nada que ver con la mente del sujeto, de hecho, la Razón, el Espíritu, se desarrolla en la historia por encima de los sujetos. Se deben distinguir los dos significados de las

Para entender su filosofía de la historia, primero se tienen que mencionar algunas cosas, una de ellas, es que la labor filosófica que interpreta a la historia es una consideración pensante, cuestión que no hace el historiador según Hegel, pues el historiador sólo se dedica a describir y narrar hechos históricos. Otra afirmación, es que debe entenderse al ser humano como un ser pensante que se encuentra condenado a pensar, esta capacidad lo hace diferente a los animales. En toda la ocupación histórica hay pensamiento, para el ser humano no existe algo que no se dé a través del pensamiento, no hay nada que no sea pensamiento.¹⁶² Esta idea universal del pensamiento puede hacer que se incurra en el error de afirmar que el pensamiento está subordinado al ser, pero esto no es así —aunque en todo humano haya pensamiento, el pensamiento no se subordina al ser—, pues pensar las cosas es reflejar al ser en el pensamiento, el pensamiento inmaterializa al ser y lo lleva al pensamiento, lo cual rompe la inmediatez fenoménica.

La filosofía trata a la historia como materia prima y la transforma para hacer de ella una historia a priori. La actividad filosófica no es pasiva, sino que dispone a la historia para el pensamiento, lo cual sirve para encontrar las causas y fundamentos de los acontecimientos históricos —que es una acción racional—, lo racional no sale de sí mismo para recurrir a la experiencia y construir lo que de por sí es, si no que se queda en sí mismo. La actividad misma del concepto es la actividad pensante, la actividad del concepto no necesita recurrir a la experiencia para concebir dentro sí la actividad pensante. El único pensamiento con el que la filosofía aborda el estudio de la historia es con el pensamiento de la razón, el cual supone que la historia universal ha transcurrido de una manera racional.

La razón es la sustancia por la cual toda realidad tiene su ser y consistencia, es la materia infinita de toda vida natural y espiritual, y de la realización de su

palabras que utiliza el alemán para explicar la realidad. La primera es [*Realität*] que es lo empírico, lo que vulgarmente se llama *realidad sensible*; y la segunda es [*Wirklichkeit*] que es la verdadera realidad, la *realidad efectiva*, la realidad que es atravesada por el concepto. La realidad a la que se refiere Hegel en esta frase es a la segunda [*Wirklichkeit*], a la realidad efectiva. Lo inmediato es lo menos racional y lo menos real; la realidad sensible es lo inmediato, es lo menos real que hay; lo máximamente real, es concreto y mediado, es decir, *realidad efectiva*. Lo real-racional es aquello que es expresión del Espíritu en su devenir histórico. El Espíritu es lo máximamente concreto, real, racional y verdadero.

¹⁶² Hegel, Frederick, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, España, Tecnos, 1989, págs. 93 – 94.

contenido. No sólo es que exista fuera de la realidad sino que la razón es toda esencia y verdad de la materia misma, no necesita medios dados ni material externo, ya que se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora.¹⁶³ El hecho se debe ajustar al devenir de la razón, en ese sentido se habla de forma. La realidad de las cosas está hecha de razón, la razón es *potencia infinita* en tanto que se realiza en la realidad, no se queda en la mente como ideal; y *contenido infinito* por ser toda esencia y verdad material para sí misma. No sólo es el material sino la forma del material, no sólo de que están hechas las cosas sino la forma en que están hechas, la realidad no sólo está hecha de razón sino también está formada y dotada de sentido. Es la razón misma la que la dota de sentido al devenir.

Si se voltea al pasado, el pasado se presenta como una cosa amorfa que se aleja de lo racional, del concepto. Por ello, a esta cosa amorfa se le debe oponer la idea de que es necesario que haya un fin último. Es la labor de la Filosofía de la Historia acercar el pasado amorfo al concepto y al fin último, mostrarle su devenir y su realización racional en la historia universal —el espíritu y la idea son el devenir de la razón hacia la libertad—. Hegel busca eliminar lo contingente y buscar en la historia un fin universal que involucre a todo el mundo, no a sujetos individuales, y ese fin absoluto se busca a través de la razón

Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares sino de un pensamiento universal que se prologa por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad.¹⁶⁴

El paso importante que da Hegel y que no hace Kant es entender a la historia como razón deviniendo, como racionalidad que deviene; la razón es histórica e historia de sí misma. Lo que se le presenta a la razón es la cosa en sí misma, por que la cosa en sí misma es razón, la distinción kantiana no tiene sentido, no tiene ningún sentido desde el punto de vista de la totalidad —la realidad es como el sujeto dice que es, si sale o se desajusta de lo que el sujeto manifiesta se convierte en una realidad inútil que va a perecer en la historia y nadie la recordará—. La necesidad es el punto de vista de la totalidad, esta visión total no se construye como una inducción, se

¹⁶³ *Ibidem*, pág. 97.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pág. 101.

construye deductivamente, a partir de lo que es necesario, por eso no se estudian las particularidades de los pueblos, esas particularidades no sirven para hacer filosofía de la historia, sino lo que es universal en ellos, lo que todas las cosas tienen en común, lo que todas las cosas comparten.

La exclusión de las particularidades, o sea lo común, y el principio de la totalidad están presentes en la categoría de la *variación que rejuvenece*, esta categoría tiende a la potenciación y al cumplimiento del fin último. La idea de la variación explica que las cosas caen y renacen, como el ave fénix en oriente, pero se interpreta en occidente como un renacer sublimado, una potenciación, un rejuvenecimiento.

Conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira, y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero esta es solo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no solo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido.¹⁶⁵

En la variación que rejuvenece está incluida la totalidad en potencia, la racionalidad es la totalidad —la contiene—. Todo el devenir es el desarrollo de la misma racionalidad. Es la potenciación de libertad, es en pocas palabras la dialéctica de la historia. El espíritu es cada vez más libre en cuanto es cada vez más consciente de sus limitaciones «Lo que debemos contemplar, es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo».¹⁶⁶ El espíritu es pensamiento, es pensante, piensa en algo que es, el espíritu no es una abstracción, sino algo activo e individual, conciencia y objeto al mismo tiempo, su existencia radica en tenerse a sí mismo como objeto, es conciencia de sí mismo y solo así tiene conciencia.

Se manifestará a continuación, cómo es que la idea de dialéctica de la historia sirve como base para entender al sujeto en Hegel. El sujeto hegeliano tiene conciencia de sí, es un sujeto que sabe de un objeto al momento de conocerlo, que es cuando de igual manera recibe información de sí mismo. El sujeto sabe lo que es y lo que será, no es cualquier cosa, es aquello de lo que sabe, y eso de lo que

¹⁶⁵ *Ibidem*, pág. 103.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pág. 120.

sabe es el objeto y el conocimiento de él. De aquí que se pase de un sujeto trascendental —kantiano— a un sujeto ideal que sabe que es consciente de sí y de sus determinaciones. El centro del espíritu se encuentra en el sujeto mismo, no está fuera como la materialidad, el sujeto es libre sólo cuando está en sí mismo, ahí radica su libertad. El hombre se convierte en una simplicidad, el pensamiento le pone su contenido en la interioridad.

El hombre sabe de sí mismo, no sólo actúa de forma espontánea como los animales, en todo esto radica su independencia, en conocer eso que lo determina y lo convierte en un ser libre «pero el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad». ¹⁶⁷ La naturaleza del hombre es el pensamiento, el hombre como espíritu no estimula la inmediatez, no es inmediato, sino que es un ser que se ha vuelto sobre sí, un movimiento mediato hace que supere la inmediatez, la niegue y vuelva sobre sí mismo. El hombre se hace así mismo activamente, sólo se es sujeto si se vuelve a sí mismo.

La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma: producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se hallan tan separados aquí, como la forma de la simplicidad en el grano y el curso del desarrollo en la planta. ¹⁶⁸

La finalidad de todo este proceso es la libertad del propio sujeto —la libertad es la sustancia del espíritu— que se concreta en la conciencia que es conciencia de sí y en su moralidad. Se muestra una moralidad que es la vuelta del espíritu sobre sí. Vivir sólo en sí mismo desde un aspecto individual sería contradictorio, sí bien la moralidad se da en la conciencia de los sujetos, no debe quedar internada en ellos, sino que debe en el cumplimiento de sus fines universales, buscar el fin del espíritu absoluto a través de la libertad de cada sujeto, de esta manera se llega al espíritu universal. Así es como Hegel materializará el espíritu absoluto en el Estado.

Este es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad, pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente. Pero esto no debe entenderse en el sentido

¹⁶⁷ *Ibidem*, pág. 124.

¹⁶⁸ *Idem*.

de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo esta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginaria como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es albedrío referido a las necesidades particulares. Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene.¹⁶⁹

El Estado se convierte en el rector del comportamiento humano, el lugar donde el sujeto ideal y espiritual hegeliano podrá lograr todos los fines para los que fue creado, en él culmina el proceso de la autoconciencia, en donde el sujeto logró conocer su determinación y la superó para así poder desarrollarse en la sociedad. Únicamente en el Estado los sujetos pueden ser felices y desarrollar cierto grado de moralidad.

De los argumentos anteriores —la construcción del sujeto ideal consciente, la idea de una historia universal y el estado como consumación del espíritu— se derivan dos temas importantes, por un lado el estado de naturaleza y por el otro la posición política eurocéntrica hegeliana que indica que los individuos no europeos no habían podido seguir la punta de lanza que marcaba el espíritu absoluto universal. Individuos que se quedaron en la contingencia, en un estado de naturaleza, en una sociedad salvaje que no alcanzaba la civilización. El estado de naturaleza se comprende en Hegel de una manera distinta a lo que habían establecido los pensadores anteriores. No se alude a una libertad ilimitada y un goce de derechos naturales, pues estos no tienen un fundamento histórico fuerte que sea válido. Al igual que los demás contractualistas especula sobre el estado de naturaleza, señala que tal vez existió en algún tiempo un estado de salvajismo en donde los seres humanos actuaban conforme acciones violentas y temperamentos fuertes, pero sólo queda en la teoría y no se puede justificar cabalmente, sin embargo, Hegel tomará esta posición especulativa, y la llevará a su teoría del

¹⁶⁹ *Op. cit.*, pág. 173.

espíritu. Toma al estado de naturaleza como un estado de inocencia «Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real».¹⁷⁰ Entonces, el estado de naturaleza es el estado de la injusticia, de la violencia, de los impulsos naturales, donde la única limitación se encuentra dada por la sociedad y el Estado, limitación que trasciende a aceptación cuando se manifiesta de forma racional la conciencia y la voluntad de la realidad.

Es con este razonamiento que Hegel comienza hacer alusión a los estados y naciones no conscientes, aquellos estados en donde no se había manifestado el espíritu universal —según él debido a su subdesarrollo—, sólo la vieja Europa lo había logrado «tampoco debemos considerar pueblos que tienen facultades externas, pero que todavía no han llegado a un libre desarrollo. Los Estados norteamericanos han comenzado por el mar, por el comercio; van extendiéndose hacia dentro; pero todavía no han alcanzado el desarrollo, la madurez que solo corresponde a los viejos Estados europeos».¹⁷¹ Pero no sólo Norteamérica no había logrado el desarrollo, sino los pueblos sudamericanos tampoco —estaban peor—. Hegel tiene la creencia —debido a las lecturas de los historiadores de la edad media— de que América fue el último continente que salió del agua, de ahí su clima húmedo y su extensa geografía —lagos ríos y mares— y sostenía además que pudo estar unido alguna vez a África y a Europa. Pensaba que por ese retraso —para salir del agua— no había evolucionado como tal, y apenas iniciaba su crecimiento.

Es por el descubrimiento del nuevo continente que los europeos trajeron su civilización a esas tierras con el ánimo de colonización, lo que causó una pérdida de cultura de esas pequeñas sociedades que se encontraban en ese territorio. El motivo por el cual pereció tal cultura fue porque no pudo enfrentarse al espíritu, se esfumo por ser contingente. América para Hegel fue lo contingente, lo débil y lo que debió desaparecer para dejar que el espíritu absoluto de la civilización europea se mantuviera como punto de lanza de la superioridad.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pág. 178.

¹⁷¹ *Ibidem*, pág. 191.

América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacunos; pero la carne de vaca europea es considerada allá como un bocado exquisito.¹⁷²

Según Hegel, los europeos han exterminado a la descendencia americana, las tribus desaparecieron y las que quedaron se unieron a los europeos, perecen porque no tienen la fuerza para mantenerse y luchar por su existencia, sólo las mezclas surgidas por el mestizaje han logrado cierto grado de iniciativa en la independencia. Una mezcla con los españoles por parte de los indígenas ha creado a los criollos. El ejemplo es México y su movimiento de independencia iniciado por las inconformidades de los criollos, sin esta mezcla los indígenas serían seres inferiores con un temperamento débil y con un servilismo evidente.

En la América del Sur se ha conservado una mayor capa de población, aunque los indígenas han sido tratados con más dureza y aplicados a servicios más bajos, superiores a veces, a sus fuerzas. De todos modos el indígena está aquí más despreciado. Léanse en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión, la humildad, el servilismo que estos indígenas manifiestan frente al criollo y aún más frente al europeo. Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de que los europeos enciendan en el alma de los indígenas un sentimiento de propia estimación. Los hemos visto en Europa, andar sin espíritu y casi sin capacidad de educación. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. Solo las tribus meridionales de Patagonia son de fuerte naturaleza; pero se encuentran todavía sumidas en el estado natural del salvajismo y la incultura. Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía, imponiéndoles su autoridad eclesiástica y dándoles trabajos¹⁷³

Esta sumisión que demuestran frente al europeo hace que a los indígenas se les trate como menores de edad y se les eduque a través del modelo occidental como Kant lo había dicho. Se les enseña la religión, se les impone ocupaciones diarias, se les instruye en la construcción de almacenes para su suministro y en la creación de instrumentos para su supervivencia —cosa totalmente errónea ya había una civilización en México—. Hegel llega hasta el absurdo de decir que los frailes avisaban a los indígenas para tener actos conyugales. «Esta manera de tratarlos, es indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos; consiste en tomarlos como

¹⁷² *Ibidem*, pág. 266.

¹⁷³ *Idem*.

a niños. Recuerdo haber leído que, a medianoche, un fraile tocaba una campana para recordar a los indígenas sus deberes conyugales. Estos preceptos han sido muy cuerdamente ajustados primeramente hacia el fin de suscitar en los indígenas necesidades, que son el incentivo para la actividad del hombre». ¹⁷⁴ De esta manera se manifiesta la debilidad de los habitantes de América, que viviendo como niños que sólo dedican a existir sin la capacidad y el ánimo de generar pensamiento y fines —aunque hubo pocas excepciones a esta regla—. ¹⁷⁵

Los pueblos americanos fueron derrotados no sólo por su carencia de edad madura sino debido a la falta de hierro y caballo que les permitiera haber sobrevivido a los ataques europeos, por eso, según el autor de la *fenomenología del espíritu*, todo lo grande que existe en América es gracias a la aportación europea, pues la cultura que intentan hacer los indígenas no está a la altura de ella. Así pues, habiendo desaparecido —o casi— los pueblos primitivos, resulta que la población eficaz procede, en su mayor parte, de Europa. Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa. El exceso de la población europea ha ido a verse en América. ¹⁷⁶ A esos pueblos primitivos les falta librarse de la esclavitud, tener un centro de conjunción y por si fuera poco tener un Estado, y como no lo han logrado ni lo lograrán esos pueblos están condenados a desaparecer, lo único que pueden hacer es direccionarse al espíritu universal y a la libertad «estos pueblos necesitan ahora olvidar el espíritu de los intereses huecos y orientarse en el espíritu de la razón y la libertad». ¹⁷⁷

Hasta ahora se han comprendido —desde la antigua Grecia hasta el pensamiento Hegeliano— los cambios más importantes del sujeto, y se ha podido percibir cómo es que se va construyendo un sujeto universal que posee características propias que lo determinan como el sujeto al que todos debemos

¹⁷⁴ *Ibidem*, pág. 268.

¹⁷⁵ *Idem*. Los casos singulares que menciona Hegel y que contrariaba su postura fueron por una parte la existencia de un médico negro de nombre Dr. Kingera, cuyos esfuerzos tuvieron como fruto descubrir la quinina para los europeos. Otro es el relato de un inglés que informa que en el amplio círculo de sus conocidos había tropezado frecuentemente con negros que eran hábiles obreros y también religiosos, médicos, etc. Y por último el caso indígena en donde sólo se encontró uno que tuviera voluntad de estudiar y que se hizo sacerdote; pero pronto murió por abuso de la bebida.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*, págs. 270 – 271.

aspirar y al único al que se le puede otorgar y reconocer humanidad. Se ve en ello a un sujeto europeo civilizado, a un sujeto paradigmático, y es a éste, al que se le llama en la presente investigación, *el sujeto moderno*, es a él, al que se le otorgaron derechos en las declaraciones de derechos y es en él, en el cual se fundamentaron las tesis ético-políticas más fuertes del pensamiento occidental. Todo aquel agente que no poseyera estas características aportadas por los pensadores explicados, carecían de humanidad —como lo alude Kant y Hegel—. Existía la tarea —como se ha mencionado en varias ocasiones— de educar a los que no las poseían —idea heredada desde la Edad Media— debido a la incapacidad de gobernarse por sí mismos, de ser menores de edad, de no tener un fuerte espíritu, de mantenerse en un estado de salvajismo y de no tener inteligencia alguna.

Por esta razón, fue necesario realizar un análisis de la categoría sujeto y estudiar sus orígenes desde el pensamiento Griego. Los resultados de este análisis arrojaron que en este pensamiento clásico no se encuentra la comprensión de un sujeto tal y como lo interpretamos ahora —esto es, como un sujeto abstracto—, no hay ni siquiera nociones de él. En la Grecia antigua no se preocuparon por tratar de configurar una idea de sujeto, no era de su interés, y además, como se mostró en la parte correspondiente —Capítulo I—, no se podía hablar de sujeto, debido a que el ser humano al que se le daba esta categoría, estaba determinado por diferentes motivos, algunos como: el destino, la polis y la religión, los cuales impedían que se hablara de un auténtico *subiectus* que se encontrará separado de ellas, éste aún actuaba bajo una serie de limitantes.

En la Edad Media tampoco encontramos la idea de sujeto, debido a que el ser humano pasaba de estar subordinado al destino y a la polis, a estar subordinado por un Dios omnipotente, que a pesar de que otorgaba a sus creaturas *libre albedrio*, ellas seguían sometidas a sus dictados, que en consonancia con su facultad racional, desempeñaban el papel de la voluntad humana.

Es hasta la modernidad, con la aparición del *cogito ergo sum*, que se comenzó a hablar de un sujeto, y ello debido a la importante influencia nominalista y científica de la época. Por tal motivo cité a Ockham, para mostrar cómo es que con él se va configurando un individualismo, pues gracias a la crítica que hace de

los universales, los cuales pretendían abarcar una generalidad y manifestar su defensa hacia las esencias de las cosas —principalmente humanas—, es que se comienza a hablar de los particulares, antecedente fundamental del individualismo. Antes de Ockahm no se podía hablar de un individuo y antes de Descartes de un sujeto.

El momento histórico en donde se comienza a construir el sujeto, es la modernidad, debido a los avances científicos y a la búsqueda de métodos innovadores que sirvieran como base de los nuevos hallazgos en el conocimiento. La iglesia, como ya se hizo mención en esta tesis, ya no lograba responder a las nuevas incógnitas que se presentaban, ello debido al descubrimiento de un nuevo continente. Ya no podía defender sus principales dogmas religiosos, los cuales fueron cuestionados y se mostraron vulnerables, estas circunstancias dieron como resultado, la aparición de nuevas categorías autónomas —más cercanas a los métodos científicos que a los dogmas de la Iglesia—, mismas que se emanciparon de la dominación religiosa y de todas las limitaciones que ésta traía consigo.

Después de haber explicado cómo es que se inventa el sujeto, creí necesario aclarar qué es lo que íbamos a entender por modernidad, debido a que se configura como etapa fundamental en la historia de Occidente y asimismo de nuestro trabajo. Pues es en la modernidad, en donde se desarrollan y construyen las categorías excluyentes —el sujeto y la universalidad— de las que ya se ha hablado suficiente en esta investigación, y que se encuentran inmersas en el discurso contemporáneo de los derechos humanos.

Luego de haber manifestado cómo es que se construyen estas categorías en la modernidad, procedí a ver su influencia en las diferentes posturas y teorías de los principales autores modernos: Grocio, Pufendorf, Hobbes, Locke, Hume, Rousseau, Kant y Hegel, en ellos destaco la invención del sujeto, es decir, la interpretación circunstanciada que hacen de él. Debemos recordar que es en estos autores donde aparecen nuevas categorías, como la naturaleza humana, la individualidad, la conciencia y la autonomía, las cuales también se explicaron con relación al sujeto.

La envergadura de los autores expuestos en este trabajo, radica en que su aportación fue la más importante en la transformación del sujeto moderno, además

de su enorme influencia en la construcción de un paradigma europeo de él. Recordemos que la visión cosmopolita de Kant, abre el tema sobre la universalidad, tanto filosóficamente, como en el ámbito político, misma que fue impregnada por ideas de Rousseau, Locke y Hobbes. Aparece, de igual manera, la idea de un estado de naturaleza y las discusiones sobre el iusnaturalismo, el cual tiene una importancia fundamental en la concepción de los derechos naturales de los sujetos, pues son estos derechos naturales los que luego pasarán a ser derechos humanos.

Además, mostré la obligatoriedad de destacar de estos autores mencionados, las cuestiones morales, políticas y epistemológicas que se desprenden y que influyen en la construcción de este sujeto, ya que como se explica en la tesis, cuando estos autores describen al sujeto, su estudio va enfocado en primera instancia, en saber cómo es que el sujeto conoce y cómo es que adquiere el conocimiento de la naturaleza; después, cómo es que se comporta en el mundo y cómo debe comportarse según las costumbres de la sociedad que lo acoge, y por último, qué tipo orden desea mantener en esa comunidad social. Esta relación entre diversos sujetos, obliga a que se hable de cuestiones políticas, saber qué tipo de gobierno y qué tipo de legislaciones deben de emplearse para el logro de la convivencia pacífica de la sociedad, con ello se consigue, que todos los proyectos de la comunidad política en la que se desarrolla, puedan generar una protección eficaz de sus miembros, y así mismo, proveerles de lo necesario para que puedan desarrollar sus proyectos de vida.

La forma de proceder en el desarrollo de esta investigación, ha mostrado una determinada línea histórica cronológica-occidental: Grecia, Estoicismo, Edad Media, Modernidad, Discusión de Valladolid y los autores más importantes del pensamiento moderno. La justificación es que la idea de linealidad, es herencia del romanticismo alemán, el cual se manifiesta en el pensamiento de Hegel, principalmente en su filosofía de la historia. Esta idea cronológica es aceptada por Europa y tiene una influencia directa en la forma en como nosotros narramos la historia universal, y en la forma en cómo aprendemos las diversas áreas del conocimiento. Además, es la forma histórica en que se construye el sujeto moderno.

En resumen, se describió la construcción del sujeto desde una línea cronológica aceptada por Europa, y como este sujeto surge en la modernidad, se hizo necesario explicar los elementos más importantes de esta etapa histórica; después, con los análisis correspondientes de ambas categorías, se explicó cómo se fue transformando este sujeto en los autores más importantes del pensamiento moderno europeo, ellos añadieron a éste, la idea de conciencia, voluntad, libertad, individualismo, autonomía, le dieron cierta identidad y se preocuparon en su actuar epistemológico, moral y político. Esto trajo consigo que se tratará el tema de la universalidad y el modelo occidental, el cual conformaba un ideal que debían seguir todos los no europeos.

Esta comprensión modélica del sujeto, se relaciona con la elaboración de un discurso excluyente y civilizatorio, pues debido a que se hallaba un solo modelo de sujeto, cualquiera que no se adecuara a él, ni a los avances científicos, ni a lo civilizado y mucho menos a la idea de progreso, quedaba aislado, y así mismo, era excluido por su inferioridad y su desapego al proyecto común de Europa. Idea que tuvo una compatibilidad con los seres humanos de Latinoamérica, pues los europeos vieron en los latinoamericanos, el vivo ejemplo de lo incivilizado, lo salvaje, lo bárbaro, lo inhumano, lo atrasado, lo inferior, etc.

Después de haber expuesto esta forma de comprender la modernidad, la universalidad y el sujeto de acuerdo a la concepción Europea, en el siguiente apartado pretenderé mostrar una concepción distinta a esta modernidad explicada hasta aquí, pues considero que después de haber entendido su desarrollo excluyente, nos hacemos conscientes de que fuimos víctimas de su violencia epistémica, luego de esta conciencia adquirida, es indispensable analizar cómo es que se puede pesar de una forma distinta la modernidad occidental, pues con base en ello se puede construir un discurso distinto, el cual ya no tenga en su esencia un núcleo excluyente e invisibilizador. Para mostrar esta interpretación distinta, elegí a tres autores —Enrique Dussel, Pedro Enrique y Santiago Castro— que me parece que plantean una solución propicia, la cual puede servirnos para realizar esta tarea, no manifiesto que debemos seguir al pie de la letra su interpretación, lo que pretendo hacer es analizar su postura, saber si esta postura puede desarrollarse en

el contexto Latinoamericano, y de ser positiva, será obligatorio empezar a extraer lo esencial de sus argumentos, para que con ellos, nos podamos dirigir a pensar los derechos humanos desde Latinoamérica, y así contrarrestar la influencia del discurso de los derechos humanos contemporáneo, que ha tomado como estructura los argumentos contruidos desde la modernidad.

Gran parte del discurso moderno se mostró hegemónico, occidental, racial, excluyente de las diferencias, y aunque fue uno de los momentos en los cuales se llegaron a grandes modelos políticos y se llegó a la defensa de los derechos humanos, todo era percibido desde un centro, desde una visión correcta, desde una visión europea. Una visión excluyente de lo otro y de la multiculturalidad, que a pesar de haber inventado modelos morales como el sentimentalista, el modelo racional, el modelo categórico, de inventar la autonomía, el autogobierno, la conciencia, la libertad, la voluntad, la igualdad, siempre fue vista y dada desde un sector cerrado, en donde la mayoría de las veces los pobladores de América no eran tomados en cuenta, y si lo eran, lo hacían a través de una defensa paternalista como la de Bartolomé de las Casas y otros, que los defendían debido a su debilidad y a su capacidad de aprenderlo que el hombre europeo aprendía, se trataba de asemejarlo a él y así poder valorarlo como un verdadero hombre. Mientras este sujeto ínfimo siguiera conservando sus creencias y su cultura inferior a los ojos de los españoles, no podía ser tratado igual. Por esta razón se abordará una forma crítica de ver la modernidad europea, se parte de la visión del excluido, para así tener los elementos suficientes y plantear una propuesta distinta para comprender el discurso de los derechos humanos en la actualidad.

2.11 La construcción de una idea de modernidad no eurocéntrica

¿En verdad la modernidad y la historia sólo pueden ser interpretadas desde la hegemonía Occidental? ¿La modernidad es eurocéntrica? ¿El modelo europeo es el paradigma que se debe seguir? Estas interrogantes son las que se tratarán de resolver en el siguiente apartado.

La aportación de Enrique Dussel ofrece una visión diferente de la modernidad que sirve como marco de referencia para establecer que un discurso de los derechos humanos con características modernas, como el que se presenta en

México, no es compatible o no puede subsistir con un discurso multicultural de los derechos humanos. Dussel resume correctamente los mitos de la modernidad. El primer mito se refiere a la influencia cultural y filosófica griega en la Europa moderna, idea que sirve como justificación de ser la cultura más elevada intelectualmente. Se ha relacionado a la Europa —por algunos pensadores— con la génesis del pensamiento filosófico.

El lugar de Europa futura (la “moderna”) era ocupada por lo “bárbaro” por excelencia (de manera que posteriormente, en cierta forma, usurpará un nombre que no le es propio, porque el Asia (que será provincia con ese nombre en el Imperio romano: sólo la actual Turquía) o el África (el Egipto) son las culturas más desarrolladas, y los griegos clásicos tienen plena consciencia de ello. El Asia y el África no son “bárbaras”, aunque tampoco plenamente humanas. Lo que será la Europa “moderna” (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente incivilizado, lo no-político, lo no-humano.¹⁷⁸

La relación unilineal entre Grecia, Roma y Europa es un invento ideológico posterior de finales del siglo XVIII —periodo del romanticismo alemán— que se encuentra en Hegel y en su concepción de la historia. Según Dussel, lo considerado griego clásico es tanto cristiano bizantino como árabe musulmán, que no tuvo influencia en Europa latino occidental —moderna—, como cree Hegel. La relación que se define como lo latino romano occidental cristianizado no tiene cabida.

A través de las cruzadas de Oriente y África Europa intenta figurar como una cultura relevante en Occidente, pero su intento fracasa y sigue conservando una cultura aislada y periférica. Es lo turco y lo musulmán lo que domina geopolíticamente. Debido a este fracaso, la Europa latina no figura como centro de la historia. Si se pudiera decir que en aquel entonces existía un imperio que fuera el centro de la historia regional euro-asiático, eran los helenos —Seleusidas, Ptolomeicos, Antíocos—, y el helenismo no era Europa.¹⁷⁹ Ni siquiera el renacimiento italiano que siempre es relacionado con la Europa moderna fue el resultado de la relación entre el helenismo, lo romano y el cristianismo. Esta interpretación —Europa como centro de la cultura mundial— genera el nacimiento de una idea *eurocéntrica* que postulaba el romanticismo alemán; idea tradicional a

¹⁷⁸ Dussel, Enrique, *Europa modernidad y eurocentrismo*, consultado en: <http://www.etcEscueladetrabajadores.org.ve/Descargas/Libros/Europa,%20modernidad%20y%20eurocentrismo.pdf> el día 14 de febrero de 2013, pág. 41.

¹⁷⁹ *Ibidem*, pág. 43.

la que se recurre frecuentemente para contar la historia universal. Es más, el entendimiento generalizado que alude que la cultura griega y romana eran el centro de la historia mundial es erróneo, no existía historia mundial, sino historias aisladas y yuxtapuestas.¹⁸⁰

En respecto a esta postura se recurrirá a un concepto de modernidad en donde la identidad latinoamericana no quede excluida, una interpretación que se oponga a lo hegemónico de la Europa moderna. Este concepto de modernidad puede brindar una salida más adecuada al entendimiento de lo no humano, de la infantilidad, de la inmadurez que dejó el pensamiento moderno.

Aunque toda cultura es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la Modernidad es exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemónizada por Europa como “centro”.¹⁸¹

Esta forma de comprender la modernidad es la que se ha manifestado desde el inicio de esta investigación, pero para poder entenderlo de la manera más adecuada se presentó un desarrollo a través de los autores con mayor influencia en la construcción del sujeto en Occidente. Todo ese desarrollo permite vislumbrar que el eurocentrismo¹⁸² —como lo llama Dussel— haya interpretado la universalidad abstracta como la mundialidad hegemónica de Europa —como centro del mundo—. De modo que será más accesible entenderlo que se denomina *el mito de la modernidad* después de toda la explicación que precedió. El mito se resume de esta manera.

1) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica). 2) La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. 3) El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa (es, de hecho, un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la “falacia desarrollista”). 4) Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa

¹⁸⁰ *Ibidem*, pág. 44.

¹⁸¹ *Ibidem*, pág. 48.

¹⁸² Dussel denomina a esta visión *eurocéntrica* porque indica como punto de partida de la modernidad fenómenos intra-europeos, y donde el desarrollo no necesitaba más que a Europa para explicar el proceso. Esta es aproximadamente la visión provinciana y regional desde Max Weber —con su análisis sobre la racionalización y el desencanto— hasta Habermas. Para ellos un Galileo —condenado en 1616—, Bacon —*Novum Organum*, 1620— o Descartes —*El discurso del método*, 1636— serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII. Se debe recordar el *cogito ergo sum*, las discusiones sobre los indios americanos, la superioridad aludida por España a los indios americanos y los argumentos sobre la superioridad por el hierro.

colonial). 5) Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etcétera). 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa” 18 (el oponerse al proceso civilizador) 19 que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter “civilizatorio” de la “Modernidad”, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la “modernización” de los otros pueblos “atrasados” (inmaduros) 20, de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera (sic).¹⁸³

La propuesta de Dussel muestra los pasos a seguir para superar la idea de modernidad anterior. Primero se tiene que negar el mito de la modernidad, al negar el mito, se descubre como inocente a esa víctima generada por él. Después de descubrir a la víctima inocente se utilizará como punto de partida para juzgar a la modernidad violenta. Esto genera la negación de la inocencia que defendía la modernidad, y con ello se afirma la alteridad, el otro, al sujeto que había sido negado, el que era víctima inocente de la violencia. Todo el proceso desemboca en el descubrimiento de la otra cara oculta o esencial del mito.

Sólo cuando se niega el mito civilizatorio y de la inocencia de la violencia moderna, se reconoce la injusticia de la praxis sacrificial fuera de Europa (y aún en Europa misma), y entonces se puede igualmente superar la limitación esencial de la “razón emancipadora”. Se supera la razón emancipadora como “razón liberadora” cuando se descubre el “eurocentrismo” de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico.¹⁸⁴

Cuando se descubre al otro, al negado, al violentado inocente, a esa otra cultura, al otro género, se afirma su alteridad como una identidad de su negación por la modernidad. Es así, como la modernidad es trascendida, no como una negación total, eliminando las categorías de la modernidad, sino eliminado lo violento, lo eurocéntrico y lo hegemónico, esta interpretación de la modernidad será llamada *Transmodernidad*. Su realización traerá una solidaridad de incorporación de lo negado desde la alteridad.

[...] no se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado; ni un proyecto anti-moderno de grupos conservadores, de derecha, de grupos nazis o fascistas o populistas; ni un proyecto post-moderno como negación de la Modernidad como crítica de toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista. Debe ser un proyecto “trans-moderno” (y sería entonces una “Trans-Modernidad”) por subsunción real del carácter emancipador racional de la Modernidad y de su Alteridad negada (“el Otro” de

¹⁸³ *Ibidem*, pág. 49.

¹⁸⁴ *Ibidem*, pág. 50.

la Modernidad), por negación de su carácter mítico (que justifica la inocencia de la Modernidad sobre sus víctimas y por ello se torna contradictoriamente irracional)¹⁸⁵ La modernidad puede ser entendida de otra manera cuando se incorpora al otro a su proceso, pues sin la ayuda del considerado *otro*, tal proceso no hubiera podido lograr los cambios de los que tanto se vanagloria. La modernidad debió ser entendida como un fenómeno global, no sólo visto desde Europa, sino desde una interpretación integradora de los fenómenos pequeños —o que fueron considerados pequeños— que fueron importantes en su desarrollo, por ejemplo, el descubrimiento de América y la idea de mundo. Si se atiende a esta visión distinta se rompe con una modernidad originadora de alteridades que excluye de forma tajante lo diferente, la multiplicidad y las formas de vida particulares.

Otra forma de explicación de la modernidad la ofrece Santiago Castro Gómez, él la entiende como un dispositivo de poder que construía al otro mediante una lógica binaria que reprimía las diferencias.¹⁸⁶ El propósito de Castro Gómez es demostrar la crisis de la modernidad y el fin de su proyecto moderno,¹⁸⁷ indicando las nuevas configuraciones del poder global. En particular, lo que se quiere destacar de este autor es su idea de la *invención del otro*, no entendido solamente como representación mental de los otros, sino desde los dispositivos de poder, estos contribuirán con información para saber a partir de cuáles dispositivos están contruidos los otros. Su idea se deslinda de un presunto ocultamiento de las identidades culturales. Realiza un análisis a través del problema del otro, ahí aborda el proceso de producción material y simbólica de las sociedades occidentales, dentro de las cuales encuentra a la *palabra escrita* como el elemento que ellas consideraban como evidencia de una civilización —ya se ha hablado de ellos en los debates sobre si los americanos alcanzaban la categoría de civilización en su avance en la lengua—.

¹⁸⁵ *Idem*.

¹⁸⁶ Castro Gómez, Santiago. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*, consultado en: <http://www.projetoprogredir.com.br/images/bibliografia-definitiva/la-educacion-en-el-marco-de-la-posmodernidad-y-la-globalizacion-de-marinis/castro-gomez-ciencias-sociales-violencia-epistemica-e-invencion-del-otro.pdf>, el día 14 de diciembre de 2013, pág. 145.

¹⁸⁷ Se refiere a la existencia de una instancia central a partir de la cual son dispensados y coordinados los mecanismos de control sobre el mundo natural y social.

Una producción simbólica más es la invención de sujeto de derecho, del cual ya se ha hablado anteriormente. Con el aparece la ciudadanía, la cual sólo tiene cabida en un sistema jurídico-político que tiene características específicas. Sólo quienes tengan el perfil que la homogeneidad, establece, podrán tener ese privilegio, no todos son ciudadanos, esto genera que se vaya construyendo una identidad homogénea¹⁸⁸ con la cual, el proyecto moderno funcionaba de la mejor forma posible. La invención de la ciudadanía y la invención del sujeto cumplen una relación estrecha, pues al generar un Estado-nación se crea un florecimiento de otredad que hay que ajustar al modelo aceptado por ese estado, y por otro lado el de influir como potencia en un sistema mundo, ambos procesos tienen como resultado una dinámica social.

Desde este punto de vista podemos decir lo siguiente: la modernidad es un “proyecto” en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una doble gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida hacia adentro por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida hacia afuera por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro¹⁸⁹

Este proyecto de la modernidad pierde su teleología cuando se enfrenta a la globalización, la cual provoca una pérdida en la organización de la vida social y material de las personas. La globalización viene a romper con los contextos nacionales y los bienes simbólicos, se enfoca en embaucar a un sujeto consumidor, comienza a crear diferentes estilos de vida que el consumidor puede elegir dentro una gama de posibilidades que se le presentan —son ciertos efectos de una posmodernidad combinada con una globalización donde la modernidad se desmantela—. En este contexto es cuando surgen nuevos sistemas de relaciones entre los individuos de una cultura urbana de masas y las novedosas tecnologías de la información.

La propuesta de Santiago Castro va encaminada hacer visibles los nuevos mecanismos de producción de diferencias que produce la globalización, la cual amenaza con la destrucción de identidades. Dice el colombiano que el contexto latinoamericano se deben desprender de las categorías binarias heredadas por una

¹⁸⁸ Varón, blanco, hombre de familia, propietario, letrado, heterosexual etc. se imposibilitaba a las mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, esclavos indios y homosexuales.

¹⁸⁹ *Ibidem*, pág. 153.

modernidad hegemónica y excluyente, incluso alude que se debe desechar las categorías propuestas por la filosofía de la liberación expuesta por Dussel, pues explica que no es centro-periferia, Europa-América Latina, desarrollo-subdesarrollo, opresor-oprimido. La solución es revitalizar la tradición de la teoría crítica en los estudios poscoloniales.

La postura que se mantiene en esta investigación es la que pretende compaginar ambas posturas y dirigir las a lo que interesa, el sujeto de los derechos humanos y su discurso contemporáneo, es decir, al contexto multicultural que se suscita en Latinoamérica. Interesa observar a los derechos humanos desde ese contexto y desde una posición de alteridad. Ya se habló del *encubrimiento del otro* en la postura de Dussel y en la *invención del otro* por parte de Santiago y Castro; la línea que se seguirá ahora es la de Pedro Enrique¹⁹⁰ que habla de la *representación del otro*. Significa el representarnos a nosotros mismos en el otro, una coexistencia de ambas representaciones —la mía y la del otro— y de reconocer que en el otro me veo y con él me desenvuelvo en el mundo. El otro es como una especie de espejo en el cual nos reflejamos y nos reconocemos, sin que signifique esto una plena identificación.

Como hemos visto, Enrique Dussel critica la idea romántica de linealidad histórica que pone a Alemania como la heredera del pensamiento griego y latino. Después de esta crítica, desarrolla una forma distinta de ver la historia del pensamiento, y con ello, una forma diferente de comprender la modernidad, que como se explicó anteriormente, se convierte en una *trasmodernidad*. Asimismo, Santiago Castro explica la relación que tienen la crisis de la modernidad, las imposiciones epistemológicas desde los núcleos de poder europeo y su relación con la globalización, y por último, Pedro Enrique, tomando como base ambos

¹⁹⁰ Hablo de *representación del otro* y no de *encubrimiento* o *invención*, como lo hacen Dussel y Santiago Castro Gómez respectivamente, porque parto de la convicción de que la alteridad es una experiencia propia de la subjetividad; no hay alteridad en sí misma, o como sostiene Lévinas, la alteridad no es posible más que a partir del Yo. véase García, Pedro Enrique, *Modernidad, ciudadanía y multiculturalismo. Las transformaciones de la identidad*, consultado en: <http://espacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-2008-numero32-0008/PDF>, el 8 de Junio de 2013, pág. 220.

pensadores, propone una resignificación del otro, es decir, propone que se hable de la representación de lo que no soy yo.

¿Qué es lo que podemos retomar de estas tres interpretaciones sobre la modernidad y el sujeto? Del pensamiento del filósofo Enrique Dussel, nos interesa destacar su crítica al mito histórico que pone a Europa como la cuna del pensamiento filosófico, cuando Dussel da sus razones por las cuales debe romperse esta linealidad, abre una visión crítica a toda la imposición epistemológica occidental. Cuando nos hacemos conscientes de esta verdad, de que Occidente no es lo que nos han hecho creer a través de toda una tradición epistemológica —que hasta ahora permeaba en nuestros modelos epistemológicos latinoamericanos—, ocasiona que se genere una conciencia de la posición que ocupamos como víctimas y como excluidos, y desde esta posición consiente, es que podemos pensar de una manera distinta las estructuras de poder y sobre todo los derechos humanos en México.

Ya no pensaremos a la historia como unicidad, sino que ahora podremos referirnos a historias particulares, historias concretas y contextualizadas. Esta ruta es la que debe seguir nuestro pensamiento latinoamericano, es decir, desde nuestra historia concreta y contextualizada. Si seguimos esta perspectiva, rompemos con la visión universalista europea, se eliminan los grandes relatos, y con ello, la modernidad occidental excluyente, el mito desarrollista y el proceso civilizatorio. Además, con la caída de estos mitos, las categorías que he analizado hasta aquí —universalidad y sujeto—, se transforman, la universalidad ahora será comprendida desde el carácter contextual de cada grupo social, y particularmente desde las historias excluidas. El sujeto abstracto, es ahora interpretado como un sujeto negado, un sujeto victimizado e invisibilizado que evidencia su existencia en un mundo real y en la circunstancia histórica donde se desarrolla. Estos sujetos negados que no tenían conciencia de esta exclusión y dominación, que se convirtieron en víctimas, al saber el lugar que ocupan en el mundo, se saben víctimas y comienzan a pensar como víctimas, lo que ocasiona que luchen por visibilizarse.

Los sujetos negados, después haberse dado cuenta de cómo surge la modernidad excluyente, de cómo pretendió ejercer poder y violencia, y de cómo los ha negado; la juzgan y comienzan a pensar, si no en eliminarla por completo, en recategorizarla o reinterpretarla desde su visión de invisibilizado. Tratan de romper con una visión global y voltean a ver sus particularidades, esas particularidades que se manifiestan en las diferentes culturas latinoamericanas. Por ello, pensar desde Latinoamérica no se puede hacer si no se tiene esta comprensión de la modernidad occidental excluyente y la comprensión de las categorías universalistas homogeneizadoras que generan sujetos negados y víctimas.

Posteriormente de la conciencia generada en los sujetos y de los inicios de una nueva interpretación de la modernidad, se deben de analizar los dispositivos de poder que relacionan al sujeto con el otro. Después de que el sujeto se hace consciente de su exclusión, se da cuenta que no es el único, percibe su convivencia con los otros, los cuales también se encuentran negados, victimizados y oprimidos por los mismos dispositivos de poder. Cuando el sujeto entiende los problemas de los otros, entiende sus mismos problemas, razón por la cual lucha para hacerlos conscientes bajo la misma ruta que lo ha vuelto lúcido.

En resumen, con la escisión del universalismo occidental, con el enaltecimiento de las particularidades, con la superación del sujeto victimizado y negado y la preocupación por los problemas de los otros —que conviven en mi mundo, nuestro mundo—, se lucha contra la homogeneidad invisibilizadora que generó la modernidad, tanto en la epistemología, como en el derecho, la política, la historia y la moral. Esta forma de lucha y resistencia, nos sirve para pensar los derechos humanos, el sujeto y la universalidad, desde el pensamiento latinoamericano, a través de la crítica y desde los contextos específicos.

De ahí la importancia de estos tres autores, con su aporte podemos reconstruir y recategorizar el discurso de los derechos humanos en Latinoamérica, pero principalmente en el contexto mexicano. Se cambia el significado de la categoría universal homogeneizadora que excluyente e invisibiliza lo diferente, y se modifica la comprensión de sujeto abstracto e independiente que construyó la modernidad.

El discurso de los derechos humanos contemporáneo procede de la siguiente forma: piensa al ser humano, unas veces como persona, otras como sujeto, unas más como individuo, sin ningún rigor conceptual y un adecuado empleo de estas categorías. Mantiene su explicación en esencias universales como lo hacía la modernidad y el discurso de los derechos humanos después de la Segunda Guerra Mundial; defiende un ser abstracto, una idea de hombre en general y una legislación cosmopolita, cuestión que no es posible en el contexto actual y menos en el contexto latinoamericano. El contexto latinoamericano debe optar por un agente circunstanciado, el cual atienda a la interculturalidad y a los problemas de su exclusión e invisibilización. Se debe optar por una solución más sensible, un tipo de vivencia, yo lo llamo *la vivencia de los derechos humanos*,¹⁹¹ que se refiere principalmente a una conceptualización y entendimiento de los derechos humanos que tome en cuenta la sensibilidad y la vivencia de la alteridad, del otro que se refleja en mí, aceptando la diferencia, no como lo diferente a mí o como una categoría que excluye, sino la diferencia como parte de mí propio ser, de eso que me hace distinto de mi representación con el otro. Tomar lo universal, lo abstracto que tiene el discurso contemporáneo de los derechos humanos y repensarlo desde la alteridad con la visión latinoamericana, es la tarea, pues sin la experiencia del otro difícilmente podríamos hablar de una conciencia de sí y de tomarnos los derechos humanos en serio, es decir, desde nuestra realidad, del sufrimiento y la violación de los derechos humanos en los grupos más vulnerables, desde una crítica al discurso paradigmático que supone los elementos mencionados anteriormente, y que más bien nos hace pensar que está dirigido a una sociedad distinta a la mexicana.

La tarea actual de los estudiosos que se dedican a la filosofía del derecho, es tratar de romper con la repetición de discursos hegemónicos de los derechos humanos, pues parece ser que aún existe una necedad por mantener explicaciones occidentales, y como evidencia se tiene la Reforma Constitucional de los Derechos Humanos del 2011, en ella, se vierten reflexiones filosóficas que se empeñan en seguir dentro de la tendencia filosófica hegemónica, por ejemplo, desde la filosofía analítica se discute cuál es la definición clara, simple y precisa de los derechos

¹⁹¹ Más adelante se volverá a tratar con más énfasis esta idea.

humanos, se intenta postular una especie de catálogos de derechos humanos, o discutir sobre su aplicación a través de la argumentación jurídica y los juicios de ponderación. En el ámbito de la fundamentación de los derechos humanos se mantiene aún una dicotomía iusfilosófica, por un lado, los iusfilósofos iusnaturalistas ¹⁹² dicen que con la reforma constitucional ha vuelto el iusnaturalismo, y por el otro, los iuspositivistas aluden la aparición de un neopositivismo ¹⁹³ que pone en diálogo al derecho con la moral, ven en ello la transformación de un sistema jurídico cerrado a uno con una apertura más amplia en la interpretación. También existen autores que hablan con gran ahínco sobre un *nuevo paradigma* de los derechos humanos ¹⁹⁴ —utilizando la categoría de Kuhn—, pero esta forma paradigmática de interpretación parece ser exagerada, pues el cambio al discurso contemporáneo de los derechos humanos ha sido superficial, lo esencial sigue en el mismo lugar, la producción del derecho aún se mantiene en manos del esquema del Estado moderno y la manera de explicar, defender y decir los derechos humanos parte totalmente de su poder.

Por todo lo anterior, Latinoamérica debe plantearse otros problemas respecto de los derechos humanos, y para ello, puede tomar a la hermenéutica analógica como punto de apoyo para la renovación interpretativa occidental, esta corriente de pensamiento planteada por el profesor Mauricio Beuchot aporta suficientes categorías y conceptos para pensar los derechos humanos desde los problemas de la sociedad mexicana.

La teoría iusnaturalista analógica de los derechos humanos nos ayudará a realizar una crítica al discurso de los derechos humanos desde América Latina, y servirá a su vez para cuestionar el uso y la interpretación que se tiene de ellos; ya no importará tratar a los derechos humanos como un discurso legitimador —más— del Estado moderno, ahora, la preocupación debe estar dirigida hacia los movimientos sociales y hacia los pueblos indígenas del país.

Desde esa perspectiva se debe estudiar cómo han sido utilizados, reapropiados y resignificados por ellos para conseguir su reivindicación y lograr el

¹⁹² Entre ellos Javier Saldaña Serrano y Eusebio Fernández García.

¹⁹³ Entre ellos Luigi Ferrajoli y Manuel Atienza.

¹⁹⁴ Miguel Carbonell y Pedro Salazar.

acceso a ciertos bienes básicos que el Estado les ha negado desde sus estructuras de poder, se debe observar cómo las subjetividades emergentes los han empleado para modificar las relaciones de poder que los tienen en la marginación y explotación. Pensar los derechos humanos desde Latinoamérica no es conformarse con la existencia de diversos instrumentos jurídicos, leyes, códigos, tratados internacionales, o instituciones como la ONU que miden el cumplimiento de los derechos humanos desde patrones occidentales, sino es darse cuenta de su reapropiación desde abajo, desde las zonas marginadas y desde los movimientos sociales.

Asumir una postura crítica de los discursos estandarizados de los derechos humanos es darse cuenta de su versión hegemónica, de una versión clara que se sostiene desde una matriz colonial del poder, la cual se apropia del *ser*, del *saber* y del *hacer* de los derechos humanos. La historia universal ha demostrado esta interpretación colonial de poder. Desde el *ser*, el discurso de los derechos humanos debe plantear un sujeto abstracto, individual, ahistórico y que cuente con valores universales basados en una ética ilustrada. Desde el *saber*, se imponen a otras culturas los derechos básicos contruidos desde el *saber* occidental, lo que ocasiona la exclusión de otros derechos básicos aceptados y practicados por las diferentes culturas, por ejemplo, los derechos ambientales en lugar de mantenerse como propios de los pueblos —*Pachamama*—, se interpretan desde una línea mercantilista. Desde el *hacer*, la concepción clásica de los derechos humanos forzosamente tiene que comprenderse desde la construcción del Estado moderno y su división tripartita de poder, de una relación de *supra* a subordinación, dejando fuera a otras formas de organización política y eliminando otras formas de comprensión autónomas de los derechos humanos.

De igual manera, la propuesta que desarrolla el profesor Mauricio Beuchot nos ayudará a romper con el mito historicista de los derechos humanos, aquel mito que establece una tradición histórica tripartita, la cual defiende el origen de los derechos humanos en las declaraciones inglesa, francesa y norteamericana, esta forma de encasillar históricamente a los derechos en un momento concreto y específico es sumamente reduccionista, por ello, se recurrirá a otras historias de los

derechos humanos que se dieron desde otras coordenadas y otros contextos geopolíticos. Se hará una recuperación Iberoamericana de los derechos naturales, ya no como carrera o novedad histórica, sino como la aceptación de que hay otras tradiciones de derechos humanos desde las cuales se construyen otras perspectivas éticas de poder, de saber y de ser, eliminando con ello la tradición que estipula una matriz de colonialidad de poder. Los diversos pueblos del planeta pueden tener sus momentos históricos distintos y ninguno tiene preferencia sobre otros, cada pueblo construye sus historias, las cuales pueden ser intercomunicadas con otras culturas, si se atiende a ellas, se pueden construir otras tradiciones de derechos que puedan estar conectadas, dando como resultado la eliminación de todo modelo a seguir.

Valorar las luchas de los derechos humanos desde la marginación, construir un discurso desde la explotación y discriminación de los pueblos indígenas, y percibir la búsqueda que hacen los grupos vulnerables para encontrar los mecanismos que logren satisfacer sus condiciones mínimas de vida, es la forma de comprender los derechos humanos desde Latinoamérica, estos deben ser contruidos desde la interculturalidad y no desde la monocultura que siempre intenta imponer occidente. De ahí que la postura del filósofo Mauricio Beuchot pueda dar una posible solución al entendimiento de los derechos humanos desde una perspectiva histórica intercultural.

CAPITULO III

Los derechos humanos en el pensamiento de Mauricio Beuchot como propuesta de un nuevo discurso contemporáneo en la interculturalidad latinoamericana

Hasta este apartado, después de haber mostrado cómo se construyó el sujeto en la modernidad, haber explicado que características distinguen a esta época moderna, explicar por qué no es compatible con un discurso de los derechos humanos desde Latinoamérica, describir cómo es que el principio de universalidad —que también se ve configurando en esta etapa histórica principalmente en las filosofías políticas y morales de los autores expuestos hasta aquí—, la concepción

sobre la naturaleza humana y el derecho natural, influyeron en la comprensión del sujeto moderno y en la construcción de los derechos humanos en México, además de plantear una opción de interpretar la modernidad de una forma distinta que toma como referencia nuestras experiencias y circunstancias de dominación, se ha abarcado el tema de la tesis: “La invención de *sujeto moderno* y la *tradición occidental* de los derechos humanos”.

Para concluir este trabajo de investigación, trataré de desarrollar una reinterpretación de las categorías hasta aquí explicadas —un planteamiento desde Latinoamérica—. Pues los autores que manifestaron una postura crítica de la modernidad, únicamente abrieron la pauta para empezar la discusión, lo que deseo a continuación, es desarrollar el pensamiento de Mauricio Beuchot, pues considero que es un mexicano con un amplio análisis sobre el sujeto, la universalidad y sobre todo de la tradición occidental de los derechos humanos.

La forma de proceder a explicar al autor y con ello probar las hipótesis planteadas, es la siguiente: para intentar resolver el problema de la universalidad homogeneizadora o cosmopolita de la modernidad, es conveniente explicar cómo es que funciona la hermenéutica analógica que propone el profesor Beuchot, pues esta interpretación beuchiana, no deja fuera a las particularidades de lo diferente, ni tampoco excluye lo universal que generaliza. Estimo necesario abarcar el tema de la analogía para poder dar solución a los problemas que enfrentamos cuando pretendemos resolver la violación y protección de los derechos humanos en Latinoamérica, pero principalmente en México.

Por este motivo, se encuentra en el siguiente apartado una explicación sobre qué es lo que entenderemos por hermenéutica, posteriormente, abundaré la propuesta específica de una hermenéutica analógica; después, procederé a desarrollar la fundamentación de los derechos humanos desde una posición iusnaturalista tomista —defendida por el autor—, ello porque una visión iusnaturalista se hace compatible con la tradición de los derechos humanos que tiene México, basta recordar la influencia de la Escuela de Salamanca a partir de sus teólogos más importantes en el pensamiento mexicano.

Con lo que respecta al sujeto de los derechos humanos, explicaré las clases naturales y la naturaleza humana, mismas que Mauricio Beuchot ha reinterpretado desde un pragmatismo y análisis analítico, él propone una naturaleza humana icónico analógica, la cual intenta superar la estática de la esencia y abarcar la contextualización del sujeto y su dinamicidad conforme se va transformando en su historia y en sus costumbres.

Por último, ya con las categorías principales recategorizadas y reinterpretadas, iré a las circunstancias dialógicas, pues estas categorías reinterpretadas que impulsaron un discurso de los derechos humanos distinto, deben generar resultados en las diferentes regiones donde se pretenden establecer, esto es, desde las periferias, pero también desde los núcleos de poder del Estado, desde las secciones urbanizadas y al parecer desarrolladas del país. Trataré de responder con la postura de Mauricio Beuchot, cómo es que dos perspectivas distintas de los derechos humanos se pueden hacer compatibles en diferentes secciones geográficas, desde las periferias a los centros de poder y viceversa, desde la interculturalidad y las costumbres de los pueblos originarios y de los grupos vulnerables, hacia la interpretación paradigmática de los derechos humanos, con esta reinterpretación debemos ir a las instituciones defensoras de derechos humanos y a las instituciones jurídicas que intentan resolver los problemas de los derechos humanos desde la práctica judicial.

3.1 Principios generales de la Hermenéutica

Antes de comenzar a desarrollar el tema de la hermenéutica es indispensable que se enuncien los límites de esta investigación. Se advierte, que este estudio no elaborará una historia de la hermenéutica, tampoco un análisis profundo sobre los alcances y métodos hermenéuticos, simplemente se quiere mostrar cómo es entendida la hermenéutica desde el pensamiento de Mauricio Beuchot y consecuentemente proceder a explicar su teoría sobre los derechos humanos.

El profesor Beuchot sabe de las dificultades que surgen al momento de definir tal disciplina, por esta razón procede en su trato de una manera ordenada y simple. En primera instancia busca establecer la naturaleza, después su objeto y objetivos, en seguida su división y metodología, y por último, explica todos los elementos

fundamentales requeridos para tener un acercamiento adecuado al estudio de la hermenéutica.

La naturaleza de la hermenéutica es ser el arte y la ciencia de la interpretación de textos, de los cuales se desea buscar su sentido, o a partir de un único significado encontrar un conjunto de sentidos, de tal manera que se pueda llegar a la intencionalidad del autor del texto o la intencionalidad que ofrece el texto frente al lector.

La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos, entendiendo por textos aquellos que van más allá de la palabra y el enunciado. Son, por ello, textos hiperfrásticos, es decir, mayores que la frase. Es donde más se requiere el ejercicio de la interpretación. Además, la hermenéutica interviene donde no hay un solo sentido, es decir, donde hay polisemia.¹⁹⁵

Esta ciencia y arte¹⁹⁶ de la interpretación de textos, trabaja con tres elementos fundamentales:

- a) El *texto* —con todo su significado—.
- b) El *autor* —quien otorga el primer significado a su texto—.
- c) El *lector* —es quien no renunciará a darle su propio significado al texto e intentará descifrar el contenido significativo que el autor le dio—.

A través de la enunciación de estos tres elementos se puede percibir cómo esta disciplina se complica de forma exacerbada, de tal forma que ahora aparece como una actividad que *descontextualiza* para volver a *contextualizar*.¹⁹⁷ Su actividad radica principalmente en trabajar con todo lo que pueda textualizarse, de ahí que el *texto* —con todo y su significado— sea su objeto y su materia prima. El *acto de interpretar* que se convierte en una comprensión, es el contextuar mismo y el objetivo de la hermenéutica, tarea que debe hacer sin la intromisión de ningún error interpretativo y comprensivo que llegue a generar la incontextualización de un texto.

¹⁹⁵ Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, 4ª México, Ítaca, 2009, colección Seminarios, pág. 16.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pág. 18. *Ciencia* como un conjunto estructurado de conocimientos en el que los principios dan la organización a los demás enunciados. *Arte* como el conjunto de reglas que rigen algo, se entiende la interpretación como un conjunto de reglas que se van incrementando al paso que la experiencia interpretativa enseña y alecciona, y como una aplicación bien adaptada de los principios y leyes generales que la hermenéutica va agrupando en cuanto ciencia.

¹⁹⁷ *Ibidem*, pág. 16.

El profesor Beuchot siguiendo a Ortiz Osés objeta la clasificación de la hermenéutica que elabora Betti,¹⁹⁸ pues asume que la finalidad fundamental de la hermenéutica es *traducir*. El acto de interpretar es traducción, de tal manera que la clasificación que propone Beuchot será por un lado la búsqueda de una teoría del interpretar, y por el otro, la actividad de enseñanza en el hacer concreto de la interpretación. En este orden de ideas es como aparecen las dos partes de la hermenéutica, la primera como *doctrina* y la segunda como *instrumento* de interpretación:

- a) La hermenéutica *docens*
- b) La hermenéutica *utens*

Ambas expresiones provienen de la escolástica, el primer tipo —*docens*— se refiere a entender la hermenéutica como una doctrina o una teoría general del interpretar y la del segundo tipo —*utens*— se entiende como los instrumentos que se utilizan en la práctica, o sea, se hablan de las reglas de interpretación. Así es como se llega a esta clasificación:

- a) Hermenéutica *docens* —doctrina—.
- b) Hermenéutica *utens* —reglas de interpretación—.
- c) Hermenéutica *sincrónica* —busca lo sistemático—.
- d) Hermenéutica *diacrónica* —busca la historicidad—.
- e) Hermenéutica *sintagmática* —insiste en la linealidad horizontal—.
- f) Hermenéutica *paradigmática* —insiste en la linealidad vertical—. ¹⁹⁹

Pasemos ahora a los métodos que emplea la hermenéutica para la interpretación del texto. Según la tradición, la hermenéutica es relacionada con la *sutileza*, la cual significa trasponer el sentido superficial y tener acceso al sentido profundo o inclusive al oculto,²⁰⁰ los momentos de sutileza que aparecen en la hermenéutica son:

- *Subtilitas implicandi* —sintaxis, significado intertextual—

¹⁹⁸ *Ídem*. *Interpretación intransitiva* —su finalidad es entender el sí mismo, ejemplo: la historia y la filología—, *interpretación transitiva* o representativa —como en el drama o la música—, *interpretación normativa* —como la jurídica o teológica— su finalidad es la regulación del obrar. Osés cree que la interpretación intransitiva y la normativa es traductiva.

¹⁹⁹ *Ibidem*, pág. 23.

²⁰⁰ *Ibidem*, pág. 18.

- *Subtilitas explicandi* —semántica—
- *Subtilitas applicandi* —pragmática—

La forma de entender estos tres momentos señalados es la parte esencial para entender la metodología que sigue la hermenéutica. En un primer momento aparece la *sintaxis* —*subtilitas implicandi*—, en él, se ve el significado textual o intertextual, ya que la sintaxis siempre se presupone en primer lugar, debido a que sin ella no puede haber semántica ni pragmática. Un segundo momento lo muestra la *semántica* —*subtilitas explicandi*— aquí se ve el significado del texto mismo, ya no como sentido, más bien, ahora será como *referencia*, la cual se da en una relación con los objetos. En esta etapa es cuando se reconoce lo que se llama *el mundo del texto*, en él se puede notar cuál es su referente real o imaginario. Y como tercer momento y último, se tiene a la *pragmática* —*subtilitas applicandi*—, hasta este instante es que se toma en cuenta la intencionalidad del autor del texto y se inserta en su contexto histórico cultural.²⁰¹

De tal manera que después de estos tres momentos de sutileza en los que se explica la metodología, la forma de actuar y la forma de proceder de la hermenéutica, es que se puede llegar a la interpretación objetiva de un texto y a las tres verdades que se desprenden de él: la *verdad sintáctica* como pura coherencia —intratextual o intertextual—, la *verdad semántica* como correspondencia de la realidad —presente o pasada, futuro o imaginaria— y por último, una *verdad pragmática* como convención entre los intérpretes acerca de la argumentación.

En conclusión, el método de la hermenéutica es la sutileza —*subtilitas*— en sus tres dimensiones: semiótica de implicación o sintaxis, explicación o semántica y aplicación o pragmática. La aplicación —o pragmática—, puede entenderse además, como un traducir o trasladar a uno mismo lo que pudo ser la intención del autor, o sea captar su intencionalidad a través de la de uno mismo, lo cual se realiza después de la labor sintáctica —o de implicación— dada por las reglas de formación y transformación —o gramaticales—, y tras la explicación-comprensión que da la búsqueda del mundo que puede corresponder al texto. De esta serie de

²⁰¹ *Ibidem*, pág. 24.

momentos es que se llega a la objetividad del texto que es la misma intención del autor —la *intentio auctoris*—.²⁰²

Como queda claro en la explicación anterior, la metodología de la hermenéutica —que se construye y se amplía conforme se avanza en los momentos de la sutileza— no es de ningún modo estática o fija, sino que echa mano de la praxis y la teoría como del análisis y la deducción, es una manera viva de proceder en la interpretación de textos, una manera viva metodológica con la que cuenta el intérprete cuando se enfrenta al texto y busca conocer el significado o significados.

Después de haber señalado los elementos fundamentales con los que se cuenta a la hora de interpretar un texto, se puede apuntalar que hay quienes le dan más prioridad a algún elemento que otro, así es cuando se tiene una interpretación subjetivista o una interpretación objetivista. Subjetivista cuando la importancia va enfocada al lector y objetivista cuando se le da primacía al autor de texto, de tal forma que si se exagera en la importancia de alguno de los dos extremos, se pueden tener consecuencias no satisfactorias a la hora de interpretar, pues se tendría como resultado, si el peso se inclina hacia el subjetivismo —por parte del lado del lector— una arbitrariedad y caos, y si por el contrario el peso se inclina hacia la objetividad —por parte del autor— se estaría conociendo al autor más que el mismo, por esta razón, Beuchot habla de un tipo de *mediación prudencial*, en ella, ambas partes no se posicionan en extremos de los cuales no puedan generar ningún significado congruente, y más bien esta mediación encuentra en punto justo que lleva a la interpretación más adecuada y cercana al significado concreto, es una *analogía interpretativa* fuera del subjetivismo y del propio significado que no dio el autor a su texto.

Se trata de llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde gracias a la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente. Si hemos de hablar de una "intención del texto", tenemos que situarla en el entrecruce de las dos intencionalidades anteriores. Tenemos que darnos cuenta de que el autor quiso decir algo, y el texto —al menos en parte— le pertenece todavía. Hay que respetarlo. Pero también tenemos que darnos cuenta de que el texto ya no dice exactamente lo que quiso decir el autor; ha rebasado su intencionalidad al encontrarse con la nuestra. Nosotros lo hacemos decir algo más, esto es, decimos algo. No habla en abstracto; lo estamos interpretando nosotros en una situación concreta. Así, la verdad del texto comprende el significado o

²⁰² *Ibidem*, pág. 25.

la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, vive de la tensión entre ambos, de su dialéctica. Podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno en aras del otro.²⁰³

Es así como en el acto de interpretar se encuentra el *intérprete* o *lector* con un *texto*, al cual debe *contextualizar*, debe conocer el contexto del texto, conocer los momentos históricos y sociales del mismo, su identidad, las cuestiones psicológicas y culturales, qué es lo que quiere decirle el texto, qué es lo que intenta ofrecer el texto a su público contemporáneo o al público a quien fue escrito, es decir, los receptores originales, y descubrir si en verdad los hay. Y el mismo *autor*, quien es el que imprime el mensaje e intencionalidad al texto que escribe. De aquí se derivan según Beuchot los tipos de intérpretes, de autores y los aspectos del texto:

Tipos de Autores

- Autor empírico: es el que deja un texto incluso con errores y con intenciones a veces equivocadas.
- Autor ideal: es el que construye el lector, quitando y modificando las deficiencias del autor, y veces haciéndolo omnisapiente.
- Autor liminal: es el que estuvo presente en el texto, pero con intenciones en parte inconscientes —aunque se puede reducir al empírico—.

Tipos de lectores

- Lector empírico: es el que lee o interpreta con sus errores de comprensión y mezclando mucho sus intenciones con las del autor y a veces anteponiendo las suyas y dándoles preferencia.
- Lector ideal: es el que capta perfectamente o lo mejor posible la intención del autor.
- Lector liminal: es el que deja entrometerse intenciones suyas en el texto —aunque se puede reducir al empírico—.

Aspectos del texto

²⁰³ *Ibidem*, pág. 28.

El texto es el código que hay que descifrar, es el lenguaje que hay que leer y traducir, es la mínima intencionalidad que posee elementos característicos que se deben conocer antes de ir a la interpretación:

1. *Sentido*: es la susceptibilidad de ser entendido y comprendido por quien lo lee.
2. *Referencia*: en cuanto apunta un mundo producido en el texto mismo.
3. *Destinatario*: es a quien va dirigido, que no siempre es el intérprete.
4. *Intencionalidad*:
 - a) Consciente y explícita: es la que capta el autor y el lector.
 - b) Consciente y tácita: es la que sólo capta el autor y que difícilmente la tiene el lector.
 - c) Inconsciente y explícita: la que se escapa al propio autor, pero que el lector la encuentra con ciertos instrumentos.
 - d) Inconsciente y tácita: la que se oculta tanto al autor como al lector y permanece escondida.²⁰⁴

Como se logra percatar, la interpretación es compleja, no sólo se debe tener en cuenta los elementos e instrumentos con los que se acerca a la contextualización de los textos, sino además, toda una metodología que se debe de seguir si se desea llegar al significado y a la intencionalidad del autor y de lo que lo lleva a escribir su texto, una combinación de lo teórico y lo práctico, así como de un camino de preguntas y respuestas: una pregunta interpretativa, de un juicio interpretativo que llevan a una argumentación interpretativa.

Hasta aquí, nos hemos dado cuenta de la necesidad de explicar el tema de la hermenéutica, después lo forzoso que es continuar con el funcionamiento de la hermenéutica analógica —propuesta original del profesor Mauricio Beuchot—, y concluir así, con la exposición de cómo la hermenéutica analógica logra tratar con ambas posturas radicales que pueden ser contradictorias entre sí, la universalidad y la particularidad. Y con este trato, hacer compatibles dos discursos opuestos. Sustrayendo los elementos fundamentales de esta propuesta, podremos dirigirnos al análisis de la siguiente categoría, el sujeto de los derechos humanos.

²⁰⁴ *Ibidem*, pág. 31.

3.2 La construcción de una Hermenéutica analógica

La hermenéutica analógica surge como una opción válida en el tema de la interpretación que busca proponer no sólo una interpretación como la única válida y aceptable de un conjunto de interpretaciones, sino desea ser una alternativa entre la univocidad y el equivocismo, respetando la diferencia sin olvidar obviamente lo semejante. De tal modo que la herramienta que puede ayudar a esta labor intermedia es la *analogía*, ella permitirá alejarnos de los puntos extremos, ya sea de la esencia del texto la cual se estima que es independiente de la interpretación y del traductor o interprete, ò llegar a una interpretación infinitamente. La *analogía* tiene una tradición antigua y medieval, en ese momento histórico era ocupada para llegar a razonamientos adecuados cuando se comparaban a los seres con los objetos a través de la razón, se señalaban sus características particulares y generales, sus semejanzas y diferencias y con todo ello se establecía una relación analógica entre esos puntos divergentes.

La analogía se colocaba como intermedia entre la equivocidad y la univocidad. Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que una no tiene conmensuración con otra; por ejemplo, cuando se dice "El prado y el hombre ríen", lo hacen en sentidos completamente distintos, o cuando decimos "gato" a un animal, a un instrumento y a una persona. Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad entre unas y otras; por ejemplo, "Pedro, Juan, Pablo.,, son hombres", todos tienen que ser hombres en sentido idéntico. En cambio, lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliáter diversión et secundum quid idem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo relativo o secundario²⁰⁵

Esta tensión constante de los que aluden que todas las interpretaciones tienen una única verdad, un único significado establecido en la esencia del mismo texto y en el cual se debe ser pulcro y cuidadoso para poder desentrañar su código, y los que ofrecen una solución distinta diciendo que todas las interpretaciones hechas por los intérpretes son válidas en el acto de contextualizar —y que de acuerdo con el profesor Beuchot ponen en peligro a la hermenéutica—. Se está ante un caso de relativismo y univocismo extremos, de ahí que la analogía sirva como aquella opción que es en parte lo idéntico y en parte lo diverso, que forme parte fundamental de la

²⁰⁵ *Ibidem*, pág. 37.

interpretación, en la cual domine la diversidad sin caer en el relativismo, «A los que exaltan la diferencia, la analogía les ofrece la diversidad predominante, pero aquella que conviene, la más que se puede permitir; a los que exaltan la identidad, les hace ver que hay un ingrediente de mismidad, pero que no se puede negar la diferencia».²⁰⁶ Aunque se debe tener claro que en ocasiones hablar de conjuntos análogos se torna difícil, pues no siempre existe cierta semejanza con los conjuntos difusos.

De las posiciones relativistas y univocistas mencionadas anteriormente se deriva lo que se puede llamar la *hermenéutica positivista*, la cual va ligada al univocismo que intenta buscar una única interpretación que sea válida entre todas las posibilidades, esta postura positivista que tiene relación con el surgimiento del positivismo del siglo XIX, el cual buscaba una científicidad formal que pretendía no dejar ningún error ni ambigüedad en el significado de los textos, intentaba a su vez una reducción científica de interpretación de cualquier texto, se mofaba de un erudición interpretativa y aseguraba que todo partía de una ciencia formal y empírica. Llegaba al extremo con ayuda del positivismo lógico a afirmar que la validez interpretativa de un enunciado se encontraba en la aprobación del examen del proceso de verificación empírica, un tipo de verificación conceptual analítica que en ocasiones no tenía que ver con nada de la realidad, pero esta forma de estudiar a la hermenéutica se derrumbó cuando se percibió que el enunciado inverificable carecía de significado, de tal manera que todos los enunciados que tenían esta estructura del criterio significativo e inverificable se empezaron a poner en entredicho, por ello, establecer una hermenéutica univoca no es posible, hay una autorrefutación.

Así, decir que sólo es significativo y correctamente interpretable lo que tiene verificación empírica es eso mismo inverificable empíricamente porque ya de suyo, con ese criterio enunciado universalmente, resulta de hecho y aun en principio (para una mente finita) inverificable él mismo. Y no sólo es inverificable sino que tampoco es unívoco; pierde esa univocidad pretendida y, a la postre, cae en lo equívoco. Los extremos se tocan.

Como se ve, pues, la "hermenéutica" univocista o positivista se autorrefuta.²⁰⁷

En oposición a la hermenéutica positiva se encuentra la *hermenéutica romántica* de corriente equivocista, la cual da más predominio a la subjetividad, la cual tiene como

²⁰⁶ *Ibidem*, pág. 38.

²⁰⁷ *Ibidem*, pág. 47.

antecedente el romanticismo alemán que no concordaba con el formalismo que postulaba el positivismo, sino que por el contrario, le daba más valor y relevancia al sentimiento, era allegarse de elementos culturales e históricos del autor más que de una máxima objetividad, era un tipo de reacción contra las ciencias formales y un enaltecimiento de la ciencias sociales que enarbolaba al hombre más que a la ciencia empírica. Pero de la misma manera en la que la hermenéutica positiva se autorrefuta, también lo hace la hermenéutica romántica. Darle un predominio extremo a la diferencia genera un equivocismo del cual no puede salir «La hermenéutica romántica es equivocista, da el predominio total a la diferencia, a esa diversidad de interpretaciones que introduce el yo irrepetible e intransferible, con el peligro de ser casi incomunicable (al menos por medio de la razón; tendría que ser por una gran empatía realizada a través del sentimiento).»²⁰⁸

Una forma interesante de salir de ambos extremos —univocismo y equivocismo— que se acaba de explicar, es el método que propone el profesor Beuchot, el *método analógico*. En el terreno del método analógico, las interpretaciones no se dan inconmensurables ni todas deberían ser idénticas, este método respeta la diferencia y la igualdad para poder comparar las interpretaciones de una manera más adecuada y establecer cuál de todas las interpretaciones son mejores y cuales se acercan más a la interpretación objetiva, incluso, sin restringir la posibilidad de que aparezcan más interpretaciones que se acerquen a la verdad. El límite o restricción que brinda la analogía no indica que se deba establecer una interpretación como la única válida, sino que existe la posibilidad de que surjan varias interpretaciones correctas, el único límite es otorgado por el *filtro analógico* que determina cual de todas las interpretaciones tienen más proximidad con la verdad y cuáles no.

Es importante mencionar que Mauricio Beuchot es un sacerdote dominico especialista en medievales y en el pensamiento latinoamericano, de modo que el *método analógico* que propone tiene una fuerte corriente aristotélica y medieval.²⁰⁹

²⁰⁸ *Ibidem*, pág. 50.

²⁰⁹ *Ibidem*, pág. 52. La analogía para ellos era una estrategia adecuada para limitar de alguna forma el significado y la interpretación sin llegar a cerrarla. Además en la interpretación eran conscientes de la finitud y del infinito, de tal manera que aunque las interpretaciones sean potencialmente

La analogía se representa como una tendencia hacia la diversidad de significados, lo que no indica un impedimento para que adquiriera cierta uniformidad, y así generar un conocimiento racional y adecuado «en la analógica se dice que hay un sentido relativamente igual (*secundum quid Ídem*) pero que es predominante y propiamente diverso (*simpliciter diversum*) para los signos o textos que lo comparte»²¹⁰. En la medida de lo posible se debe sujetar el sentido y tensionarlo —lo más posible— hacia la univocidad, pues la realidad regularmente se direcciona hacia la equivocidad y sólo puede ser controlada por la analogía. Antes de ir a estudiar a profundidad la analogía es preciso distinguir los diferentes tipos en los que se presenta:

- Analogía de desigualdad: es casi univocidad —como cuando se dice la palabra *cuerpo*; se está significando de forma desigual, pues existen diferentes tipos de cuerpo—.
- Analogía de proporción, impropia o trópica: es una igualdad proporcional, o sea, dar a cada cual la proporción que le corresponde.
- Analogía metafórica: en ella predomina la diversidad y también la semejanza, tiene su porción de igualdad, y por eso puede dar conocimiento.
- Analogía de la atribución: aquí el sentido de un término se aplica de manera privilegiada a un analogado principal, y de manera menos propia —a causa de él o por parecido a él— a los analogados secundarios, ejemplo: cuando se dice que algo es sano como modo primario y por ello se diga que la medicina y el alimento es sano también como significados secundarios. Aparece un significado principal y otros significados secundarios, se trata de una interpretación principal que norma o dirige y estructura a las demás que han de ser adecuadas. Esto la hace diferente de la interpretación univocista. las interpretaciones se relacionan con una interpretación principal, se relacionan unas con otras mediante eso en común que van trasmitiéndose.

infinitas, la mente del hombre es finita y si ha de conocer algo así debe serlo, y tal finitud es determinada por el marco de referencia, por el mundo del texto, por el mismo contexto.

²¹⁰ *Ibidem*, pág. 46.

- Analogía de proporcionalidad propia: esta trata de recoger con más igualdad los diversos contenidos no éticos y los diversos sentidos del término, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como una cierta democracia de sentido. Cabe destacar que no hay una completa igualdad, sino, proporcional; a cada uno se le respeta su porción de sentido, así un cumulo de interpretaciones se concatenan y transmiten la adecuación del texto, y debido a su proporción se pueden relacionar entre sí. No son disparates, cierran una cierta imagen de variabilidad.

La hermenéutica analógica además de ser una propuesta muy atractiva de interpretación « [...] es un modelo teórico de la interpretación con presupuestos ontológicos y epistémicos [...] que llega a una tesis metodológica.»²¹¹ Ahora bien, antes de ir de lleno a la explicación del método analógico, es conveniente señalar que la forma de entender el significado analógico va a ser de acuerdo a un tipo de variabilidad, o sea, que admitirá un rango cambiante, por esa razón es llamado analógico, «es el que tiene un término cuando designa varias cosas de manera en parte igual y en parte diferente, predominando la diferencia.»²¹² El punto fundamental, es saber cómo se debe limitar ese rango de variabilidad que tiene características de una equivocidad sujetable, o sea, que no es univocismo debido a esa forma variable, ni equivocismo porque la forma en determinar los límites o el rango, no tiene que ver con la equivocidad. De forma más simple, la hermenéutica analógica se entiende como una forma que aún sin llegar a la univocidad no se va hasta la equivocidad para brindar un conocimiento aceptable. No habrá un único significado, sino varios que piden ser válidos, pero no indiscriminadamente, de tal manera que un texto podrá tener varias interpretaciones de acuerdo a niveles de validez. Validez que determina el lector en la medida en que pueda descifrar el significado del texto y la intencionalidad del autor, ahí es cuando convergen todos los momentos del acto interpretativo, de modo que el momento pragmático subsume y supone a los anteriores para que se tenga una verdad coherente con el significado intertextual, una verdad que corresponde al significado objetivo del texto.

²¹¹ *Ibidem*, pág. 55.

²¹² *Idem*.

Lo que determina el significado del texto « [...] es la conjunción o encuentro de *la intención del autor* y *la intención del lector* [...]»²¹³ Se busca una armonía entre ambas intenciones, pues la intencionalidad del autor se ve viciada por la lectura del intérprete quien aporta su propia intencionalidad —pero no de una manera que cambie la intencionalidad del autor de forma radical y quede sólo la interpretación e intencionalidad del intérprete—. Una armonía que logra conjuntar la intencionalidad de ambos, sin que una predomine sobre la otra; o si se da el caso en que predomine la intencionalidad del lector, que sucede más generalmente, no se pierda la del autor que es la que ofrece la objetividad a la interpretación.

El profesor Beuchot le da más peso a la subjetividad —aunque especifica que no puede posicionarse de manera plena sobre una objetividad y subjetividad extremas—; desea que la subjetividad predomine en la interpretación, pero aclara que esta, no debe ser impedimento para buscar cierto grado de objetividad «sin que por ello se haga imposible determinar una verdad textual y grados de aproximación a la misma, en jerarquía de proporciones, de interpretaciones que están más proporcionadas o adecuadas que otras a la verdad del texto.»²¹⁴

Se hace un tipo de miscelánea entre los criterios de verdad que se ofrecen tanto el autor como el lector, pues el lector en cuanto a sus posibilidades de desarrollo de su propio ser, se autointerpreta en la interpretación, rompiendo con el círculo hermenéutico, la cual, da al final un resultado diferente al inicial «lo que se da al final de la interpretación no es lo mismo que estaba al comienzo de ella. Y de esta forma también se puede admitir un progreso en la interpretación, ya que cada acto hermenéutico conduce a un resultado distinto de lo que se tenía al iniciarlo.»²¹⁵

El consenso entre los criterios de verdad debe darse con ayuda de la analogía, de modo que desde la característica lógica en la que puede haber un aspecto intuitivo y prudencial la convergencia de las tradiciones aparezcan bajo una *actuación prudencial*. Este acto prudencial tiene semejanza con los casos de paradigma de las comunidades, donde antes de aceptar el nuevo paradigma, este, no debe ser totalmente diferente al anterior paradigma, y ello para que no exista una

²¹³ *Ibidem*, pág. 56. Las cursivas son mías.

²¹⁴ *Ibidem*, pág. 57.

²¹⁵ *idem*.

indiferencia de tradición o ser incomprendido por la comunidad. Ahí es donde se percibe la conmensurabilidad, es el traducir esos elementos de un paradigma a otro. La tradición analógica es la más aceptable en estos casos, pero deja abierta la posibilidad de un conjunto de interpretaciones que son más válidas que otras, por ello, la intersubjetividad de las comunidades debe de actuar en esta discriminación a través de la traducción e interpretación, es el diálogo entre todos los miembros de la comunidad, no se deja cerrada la creatividad. El profesor Beuchot se apega a la crítica de la tradición «es una relación no esclavizante con ella, pues resultan poco de fiar los que ponen como valor la innovación por la innovación cuando debería ser una innovación conectada con lo mejor de la tradición heredada, para desarrollarla en esa línea de lo óptimo y hacerla aún mejor.»²¹⁶

Es conveniente, señalar que la labor interpretativa no es una receta de cocina o una concatenación de pasos cerrados que llevan a un resultado, pero, de forma didáctica se puede establecer un resumen acerca de cómo se realiza una interpretación analógica según lo analizado anteriormente:²¹⁷

1. Se debe tener claro que cada texto independientemente del tema es distinto.
2. No se debe atender a la máxima objetividad el texto, de modo que se quiera saber los hechos exactos o los referentes o atender a una subjetividad extrema atendiendo al sentido que puedo tener para aquellos que participaron en el evento.
3. Se debe atender a la analogía para involucrar ambas interpretaciones tanto los hechos referentes objetivos como el sentido que tuvo para los participantes el hecho, dando predominio al sentido más que a los referentes.
4. Se debe evitar el anacronismo, por tal motivo, debe tratarse de imaginar que se estuvo ahí, es decir, en el mundo del texto, ello a través de la analogía. Es una especie de simbolismo, comprender la motivaciones y presupuestos de todo el contexto
5. Se debe hacer atento a los detalles y aspectos menores, cuidadosos con la diferencia y más con la semejanza, en el ámbito intratextual e intertextual.

²¹⁶ *Ibidem*, pág. 58.

²¹⁷ Se advierte que no hay una metodología exacta ni una búsqueda perfecta del sentido único de un texto.

6. Tendrán mayor rango de adecuación según la aceptación o no, de los especialistas en el tema y la época correspondiente del texto y del autor, de ello se desprenden un grupo de interpretaciones válidas, las cuales configuran una jerarquía según la aceptación y el rigor en su interpretación.
7. De modo que se debe de realizar un dialogo, una objetividad por medio de la intersubjetividad, en donde se decida si la interpretación que se ha hecho es válida o no.
8. Se debe hacer una distinción para una interpretación completa, la cual debe señalar lo distintivo de la interpretación, la distinción de los sentidos y referencias, buscando una vía intermedia que nadie ha visto antes.
9. Hay que conectar una interpretación intermedia que tenga aportes de ambas posturas, una más completa y que haga justicia a las dos. No existe un eclecticismo en esto, sino una postura moderada pero congruente que pueda defenderse ante las dos.
10. Debe de haber un límite para evitar una progresión infinita en las interpretaciones a base de intermedios que se puedan encontrar en cada interpretación intermedia.
11. Debe de haber un ejercicio de la prudencia, poner límites proporcionales, una deliberación, que enseña a buscar el medio de las acciones, virtuoso, el término medio para unir los extremos, el término medio para llegar al fin propuesto.
12. Todo lo hermenéutico radica en colocar un texto en su contexto, y la analogía una mediación de los extremos.²¹⁸

Tradición e innovación en la interpretación de textos

Cuando se ejecuta la tarea interpretativa de los diferentes textos, existe un enfrentamiento entre el respeto por la tradición y la aceptación de la novedad del significado interpretado, de ahí, que los intérpretes se apeguen a uno de los dos categorías, ya sea quienes respetan más la tradición²¹⁹ o los que respetan o le dan

²¹⁸ *Ibidem*, págs. 52 – 56.

²¹⁹ *Idem*. El concepto de tradición será tomado como lo hace Mauricio Beuchot, o sea, como un significado de lenguaje ordinario o sentido común, de la misma manera en que lo toman Gadamer y MacIntyre.

más importancia a la innovación.²²⁰ Para resolver este conflicto de categorías y así poder ir hacia la multiculturalidad, se utilizará la categoría *phronesis*, ella servirá como una forma intermedia y mediadora para no caer en algún extremo que nos impida seguir con la investigación.

La interpretación siempre se hace desde un momento específico, desde el contexto del intérprete, desde su misma tradición, «todo acto de entender está ya incardinado a una corriente interpretativa, a toda una tradición o cultura que nos hace interpretar así y no de otro modo».²²¹ Se crea un mundo, un mundo paradigmático donde el conjunto de construcciones semánticas y conceptuales influyen en la interpretación del texto, pero esto no impide que se genere otro tipo de interpretación revolucionaria que innove y cambie ese paradigma, siempre hay una relación tensional entre lo viejo y lo nuevo. Aunque no se debe entender la innovación como una destrucción de tradiciones, sino por el contrario, ella aporta algo a la misma tradición, después de haber comprendido el mensaje de ella, la enriquece y complejiza, y así aparecen dos interpretaciones «hay en la interpretación una innovación sintagmática y otra *paradigmática*, la primera es en línea horizontal, ensancha, y da mucha cabida a la innovación, pero suele ser superficial; en cambio, la *paradigmática* es vertical, va hacia abajo, profundiza en lo mismo, añade novedad al volver reflexivamente sobre un texto».²²²

La tradición, indica Beuchot, se desarrolla en las comunidades, pues es en la comunidad donde se heredan los principios y valores que construyen al sujeto, y aunque a veces, la misma tradición funge como un impedimento al cambio, se debe superar este obstáculo y utilizar la tradición como un aprendizaje y un *telos*. «En este sentido, la tradición da a la investigación un *arte* guiado por la *virtud*, sobre todo por la virtud de la prudencia o *phronesis*, que ayuda a buscar en el bien particular del individuo (en la circunstancia concreta) el bien común o general del hombre.»²²³

²²⁰ *Idem*. Nietzsche se alejaba de la interpretación anticuaria y Derrida se enfocaba a una deconstrucción, idea tomada de Heidegger quien buscaba construir una ontología fenomenológica que destruyera la antigua escuela ontológica equivocada en su acercamiento con el ser.

²²¹ *Ibidem*, pág. 65.

²²² *Ibidem*, pág. 67.

²²³ *Ibidem*, pág. 68.

En este sentido, la interpretación se muestra como una autointerpretación que puede innovar cuando haya comprendido el mundo desde el cual interpreta y el mundo del mismo texto interpretado. Es conocer la tradición y conocerse uno mismo dentro de su mundo para poder salir de ella y proponer una interpretación adecuada que pueda trascender el significado primero.

Como se muestra en lo anterior, la mediación analógica entre la innovación y la tradición, no se va a ningún extremo equivoco ni univoco, va existir por parte de la innovación algo diferente, pero sin dejar de lado a la tradición de la cual tendrá algo en su significado, no sólo es un avance banal, sino un avance rico en interpretación, «se trata de un cambio analógico si se conserva algo, lo esencial de la tradición, recogido en un *proprium* o propiedad, y predomina lo diverso, esto es: se hace avanzar en cuanto a algún *proprium* de la misma que se potencia y aun transforma». ²²⁴ De esta manera hay provecho cuando se utilizan ambas categorías, y no es necesario aferrarse sólo a una de ellas, y así la analogía evita caer en un círculo vicioso.

De esta manera el profesor Beuchot plantea una de las propuestas más interesantes e innovadoras de su tiempo, la cual puede derivar en una opción válida para la reinterpretación del actual discurso de los derechos humanos utilizado en México. Por esta razón, se desea relacionar el tema de la hermenéutica analógica con el de multiculturalismo y cultura, para que, consecuentemente, se pueda establecer cómo un discurso de los derechos humanos en México. Debe articularse con un fundamento teórico y práctico sólido, tomar en consideración categorías que le son afines a su propio contexto histórico, social y económico, categorías como tradición, innovación, identidad y pluriculturalidad no deben de ser ajenas en la construcción de este discurso.

3.3. La fundamentación de los derechos humanos

El pensamiento de Mauricio Beuchot respecto al tema de los derechos humanos se encuentra en diferentes obras, de todas ellas se tomarán en cuenta sólo aquellas en donde explica su propuesta teórica sobre la fundamentación de los derechos humanos, ellas son: *Filosofía y derechos humanos; Historia, filosofía y derechos*

²²⁴ Ídem.

humanos; Interculturalidad y derechos humanos; Los derechos humanos y su fundamentación filosófica.

Antes de explicar y analizar su postura, es necesario tratar primero cómo es qué su preocupación por el tema de los derechos humanos lo lleva a construir un fundamento aristotélico-tomista renovado. Como es sabido, Mauricio Beuchot es un padre dominico, lo cual nos da una idea sobre la forma en que tratará el tema de los derechos humanos. Parte de un iusnaturalismo teológico cristiano, se apoya en pensadores como Santo Tomás de Aquino, Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Fray Alonso de la Vera Cruz. Defiende una tesis histórica para finalizar con una tesis sistemática. La tesis histórica parte de la concepción de los derechos humanos como derechos naturales, los cuales acepta la escolástica de la escuela tomista de Salamanca del siglo XVI, y por otro lado. La tesis sistemática indicará que los derechos humanos pueden fundamentarse actualmente en un naturaleza humana. Para hacer más entendible la propuesta del profesor Beuchot, se empezará por establecer la necesidad de la fundamentación de los derechos humanos, para ello, se mencionarán las posturas de algunos autores contemporáneos de Occidente y de América Latina, lo cual dará pie para comprender la teleología de investigación que sigue el autor.

Mauricio Beuchot piensa que la fundamentación de los derechos humanos además de no ser ninguna pérdida de tiempo, es necesaria, pues si se direcciona sólo a la inmediatez de la práctica, en algún momento, cuando se susciten problemas que esta práctica no pueda resolver ni contemplar, se tendrá que regresar al fundamento teórico. Cuando tales derechos son considerados derechos fundamentales de todo ciudadano, y de suma importancia para fungir como pilares de las instituciones jurídicas, hay que detenerse a ello.

Diferentes posturas se muestran a la hora de analizar la fundamentación de los derechos humanos, por un lado se encuentran las que rechazan toda fundamentación absoluta, ignoran la universalidad y la generalidad y se enfocan en una fundamentación parcial, por el otro, las que niegan por completo la posibilidad de toda fundamentación. Mauricio Beuchot sólo estima necesaria la fundamentación

clásica que hace el iusnaturalismo,²²⁵ el iuspositivismo,²²⁶ y el utilitarismo. Para poder llegar a una fundamentación iusnaturalista, lo primero que hace el autor es ir descartando las posturas de aquellos que piensan que la fundamentación es una cosa metaética que se apoya en metadiscursos fundantes,²²⁷ que además de inoperantes son inacabados y superficiales. Y las que buscan un consenso fáctico²²⁸ que concorde con la práctica, para que con base en él, se puedan descubrir los derechos humanos. El problema que resulta de ello, es justificar una jerarquización y decidir cuáles serán aceptados y cuáles no, lo que deja muchos más problemas que soluciones.²²⁹

Por el lado del positivismo se ha intentado subsanar algunos errores y se ha reforzado teóricamente cada nueva propuesta, pero aún se busca la posibilidad de integrar a los derechos humanos en los ordenamientos jurídicos, o sea, se desea su positivación para que con ello se pueda generar su exigibilidad. Pero esto es insuficiente, pues si bien es cierto que se debe buscar una positivación de los derechos humanos, no debe ser la única finalidad de toda fundamentación, no se terminan los problemas con la positivación, de ahí que existan otras posturas que se basan en el reconocimiento de derechos morales, los cuales parecen consolidar *lato sensu* al iusnaturalismo con el iuspositivismo, todo en un fundamento moral. Empero sostener un fundamento moral puede derivar en aceptar o pretender hacer válida una ética universal para todos los hombres, lo que implica que surjan nuevas discusiones sobre tal afirmación. Las teorías morales aportan al discurso iusnaturalista una defensa de los derechos humanos como derechos que valen independientemente de consensos y contractualismos, o sea, de derechos morales que son previos al ordenamiento jurídico que los respalda, que a pesar de tener una cercanía jurídica, no dependen de ella para existir.²³⁰

²²⁵ Javier Hervada y Eusebio Fernández.

²²⁶ G. Peces-Barba.

²²⁷ Julio Soane, Angel Rivero y Carlos Thiebaut.

²²⁸ Victoria Camps.

²²⁹ Los autores mencionados en las citas, son analizados y tratados por el propio Mauricio Beuchot.

²³⁰ *Cf.* Fernández, Eusebio, *El iusnaturalismo*, en *El derecho y la justicia*, consultado en: <https://drive.google.com/?tab=mo&authuser=0#folders/0B9kLS4xnCL8Sdk5DQ0ctTndhZTQ> el 8 de junio de 2014.

No se desea plantear aquí la disputa clásica entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, lo que se quiere mostrar es como Mauricio Beuchot va tomando conceptos importantes y discusiones de los diferentes autores. Y ello porque busca proponer una fundamentación parcial, pero asimismo sólida, alejada de un universalismo extremo y de teorías metaéticas débiles.

Quedan las fundamentaciones que no procuran ser absolutas y completas, como se quiso hacer en el racionalismo extremo de la Ilustración moderna. Por eso tienen cabida, al menos, *algunos* intentos de fundamentación filosófica de los derechos humanos; a saber, aquellos que, sabedores de sus limitaciones y parcialidad, sólo quieren presentar algún fundamento filosófico modesto, pero sólido y suficiente. Uno que pueda garantizar racionalmente —sin la pretensión de una racionalidad omnisapiente— el que tales derechos deban sustentarse y protegerse, promoverse y ampliarse, de modo que valgan para todo hombre y todo hombre los respete. No se trata de obtener un consenso absoluto, sino suficiente (pues el consenso no confiere universalidad a los derechos humanos, ni pueden depender de él; ése es otro asunto). Tampoco se busca sustentar esos fundamentos en otros, de modo que haya progresión infinita; necesariamente hay que detenerse en algún punto —y si a esto se le llama "dogmatismo", lo que cabe responder entonces es que ésta es condición de todos los principios, a saber, su indemostrabilidad y su carácter de primeros— y ese punto servirá para sostener de manera racional y vital los derechos humanos. Menos aún, hay que postular los derechos humanos como autoevidentes: no requerirían de fundamentación; sino que se van a fundamentar en algo distinto de ellos; ya sea en algo natural o en algo positivo, que es el derecho mismo de las sociedades.²³¹

Una de las ideas que nos ocupan desde el inicio de esta investigación, es el pensamiento desde América Latina, por ello, se deben mencionar las posturas más relevantes —según Beuchot— para continuar después con la escuela de Salamanca. Rabossi se inclina a pensar que los derechos humanos deben positivarse, pues de alguna manera algunos ya se encuentran positivados, y los que aún no lo están, no tardarán en hacerlo, lo más importante por el momento es buscar que sean efectivos y además encontrar los instrumentos que puedan protegerlos, de tal manera que el carácter filosófico de los derechos humanos queda subsumido por el carácter político y jurídico.²³² Por otro lado, Vernengo cree que los derechos humanos no son compatibles con el concepto que se les da como derechos morales, pues estima que la denominación en inglés *moral right* no tiene un sentido igual en nuestro lenguaje, los derechos morales no son instituciones y no deben interpretarse como derechos humanos, ellos son derechos subjetivos jurídicos que se encuentran en las diferentes constituciones, no se trata de subsanar los derechos subjetivos

²³¹ Beuchot, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6ª México, Siglo XXI, 2008, pág. 26.

²³² *Crf.*, Op. cit., pág. 37.

otorgándoles una fuerza moral por el simple hecho de que se crea que su fundamento jurídico es deficiente. Massini no está de acuerdo con Vernengo, y propone una fundamentación filosófica metafísica-realista en contra de la fundamentación positiva que formula un soporte racional.

Los derechos humanos dice Massini, a pesar de encontrarse en constituciones siguen siendo violentados, incluso por las mismas autoridades y actos de gobierno, además establece que si un derecho no está fundamentado no es considerado un derecho en sí. Por último, la postura de Carlos Nino se encasilla en la posición moral de los derechos humanos ya antes señalada, ataca el escepticismo ético cuando trabaja el concepto de derechos humanos y propone una construcción moral, así los derechos morales estarán fundamentados en principios morales que son válidos independientemente de su aceptación legal, pues son contruidos a través del diálogo y consenso moral, estos principios son: inviolabilidad de la persona, la autonomía de la persona y la dignidad de la persona. Para Santiago Nino, la persona moral con autonomía tiene un valor fundamental en su teoría y en el aspecto universalista de los derechos.

Hasta ahora sólo se han mencionado algunos autores y algunas propuestas de fundamentación, pero, ¿De qué nos sirven?, ¿Qué tienen que ver con la teoría de Mauricio Beuchot?, ¿Por qué se eligieron solamente a esos autores? Estos cuestionamientos serán resueltos a continuación. Si bien es cierto que se analizaron posturas anti fundamentalistas —citando además de autores occidentales, autores latinoamericanos, los cuales van hacia una dirección fundamentalista iusnatural de los derechos humanos—²³³ estas funcionaron sólo como sustento de la necesidad de una fundamentación, conocer dichas posturas nos sirven para confirmar cómo es que la teoría de Mauricio Beuchot será una fundamentación iusnaturalista latinoamericana. Ahora lo que nos falta para seguir con la construcción de Beuchot, es pasar a la corriente iusnaturalista clásica para conocer el tipo de iusnaturalismo que utilizará para dicha fundamentación.

3.4. Fundamentación iusnaturalista-tomista

²³³ Pues según Beuchot, a pesar de que existen algunos que sustentan posturas morales sobre los derechos, al final de cuentas están cerca de un iusnaturalismo.

El padre dominico partirá de algunas concepciones básicas de Santo Tomas de Aquino, en particular, su concepción sobre los derechos naturales, pues considera que estos derechos corresponden a los que llamamos derechos humanos. Pudiera objetársele al profesor Beuchot diciendo que el concepto de derechos humanos aún no existía, o tal vez argüir que está cometiendo un tipo de anacronismo conceptual, sin embargo, explica que a pesar de que no haya existido ese término. En Santo Tomas, hay una semántica coextensiva en la noción de derecho natural, incluso el campo semántico de Santo Tomas supera por mucho, al campo semántico que ofrecen hoy los derechos humanos, y esto se debe a que al concepto de persona se vincula con la dignidad humana, la cual tiene una importancia descomunal, inviolable e inalienable en el mundo. El pensamiento de Aquinate ofrece una comprensión de esencia o naturaleza racional humana que establece que el hombre es más digno que cualquier otro ser irracional.

A su juicio, del ser del hombre, que es persona, surge la dignidad humana; asimismo la dignidad humana, sobre todo en el ámbito de la ética y la política, en el cual se ejercen las virtudes, hace que el hombre accidentalmente manifieste su dignidad. Por el vicio y el pecado, en cambio, cae en la indignidad (pero no pierde su dignidad sustancial o esencial). Tomás da a la dignidad ético-política una raigambre ontológica o metafísica.²³⁴

La persona no sólo se comprende como una sustancia, sino que además contiene una naturaleza espiritual consciente y responsable que es otorgada por una divinidad. La persona humana aparece subordinada sólo a Dios y ocupa lo más digno que hay en la naturaleza, así mismo, se encuentra en coordinación con la de los demás hombres, y tiene como guía el bien común, siempre hay una prioridad del bien de la sociedad pero nunca se sobrepasan los derechos individuales de las personas, de ahí la coordinación. Esos derechos están dados por las obligaciones que se engendran de las necesidades humanas, pues las obligaciones naturales que surgen de esta esencia humana engendran los derechos para que puedan ser cumplidas. He aquí la primera concepción de los derechos humanos de Beuchot, un constructo que se desenvuelve entre los conceptos fundamentales: persona, dignidad humana, esencia, necesidad y obligación, en otras palabras, se diría que la dignidad y la racionalidad es lo más importante en la naturaleza, y estas han sido otorgadas a la persona por esencia, las cuales generan ciertas necesidades que

²³⁴ *Ibidem*, pág. 53.

tiene que cumplir, y para que ellas efectivamente se cumplan, se deben convertir en obligaciones naturales, las cuales para poder ser exigidas se protegen por los derechos humanos.

Para Santo Tomás, la dignidad humana es el fundamento de los derechos que ahora llamamos derechos humanos y que él llamaba derechos naturales. En efecto, concedemos al hombre ciertos derechos básicos e inalienables, porque consideramos que tiene cierta dignidad intocable. Pues bien, el fundamento de esa dignidad del hombre no puede ser otra cosa que la misma naturaleza humana. La naturaleza racional y volitiva del hombre hace que sea la más digna entre todas las creaturas, persona. Por otra parte, los derechos humanos han de corresponder a las características de esa naturaleza humana. Son derechos naturales, porque hay un derecho o una ley que corresponden a la naturaleza, lo que fue llamado derecho natural o ley natural.²³⁵

Por lo tanto, para Beuchot los derechos humanos son derechos naturales, de los cuales se deducen todos los derechos, de esa naturaleza humana racional y libre, en donde se encuentra la dignidad que otorga a las personas el derecho fundamental de realizar el proyecto de vida que deseen —según su propia esencia—.

Ahora bien, esta misma tradición tomista pasa al pensamiento de Francisco de Vitoria, pues él mismo asegura, que la dignidad humana es una participación de Dios, que los derechos naturales nacen de la esencia del hombre y están fundados en la naturaleza humana, todo ello heredado de la escolástica y el humanismo que defendía y promovía los derechos humanos, principalmente en los indios, y aunque su defensa no es tan radical, da elementos suficientes para que la defensa de Bartolomé de las Casas si lo sea. Bartolomé creía conforme la tradición mencionada, que los hombres eran racionales y volitivos, abarcando incluso a los indios, pues no se podía negar que no fueran humanos racionales, por ello, debían ser acreedores de derechos que derivaban del derecho natural y de gentes.

Los indios tenían la misma dignidad que todos los demás hombres, esa labor humana renacentista estaba cubierta de una labor antropológica y una valoración importante por las culturas indígenas. Se halla una fuerte defensa en estas afirmaciones sobre la libertad de las personas y sobre todo de la autodeterminación de los pueblos, de ahí que el pensamiento de Bartolomé sirva de mucho en la concepción de los derechos humanos en América Latina, y sea un referente

²³⁵ *Ibidem*, pág. 59.

obligado en la discusión crítica de las diversas culturas que se encuentran en México, y saber cómo ellas se deben de enfrentar a los derechos humanos.

Es cierto que un pueblo debe respetar a otro su autodeterminación; también lo es que no debe asumirse como superior y tratar de imponer sin más y por la fuerza al otro su cultura y religión. Pero, asimismo, es cierto que no todo es válido moralmente y que no se puede considerar como aceptable el que toda cultura es una respuesta válida a la realidad. En este sentido, es aceptable una discusión crítica sobre las culturas y sobre conductas o costumbres²³⁶

Es sustancial que se haga énfasis en esta posición referida, ya que Mauricio Beuchot la llevará posteriormente a su teoría, pues considerará que no está permitido cualquier costumbre y tradición en las culturas. Un relativismo cultural permisivo de cualquier conducta es contrario al derecho natural y contrario a la misma esencia y fundamentación de los derechos humanos, por esta razón existe la posibilidad de persuasión para evitar conductas en las culturas que trasgredan la dignidad humana.

En este orden de ideas, se introduce el derecho natural de Alonso de la Vera Cruz —de influencia Complutense— que defiende los derechos de los indios y deja todo un entramado de aportaciones, dentro de las cuales destacan las causas legítimas de la guerra contra los indios y la fundamentación de los derechos humanos en la naturaleza humana y la dignidad del hombre, del mismo modo que Vitoria y Bartolomé de las Casas lo erigían.

Un apoyo más a la teoría del profesor Beuchot será la contribución de Jacques Maritain, y lo es porque Maritain es uno de los autores de corriente Tomista más importantes del el siglo XX. En él se preserva una fuerte inclinación por el conocimiento de la Ley natural, la cual progresa conforme se va desarrollando la conciencia moral de las personas en la historia, y debido a ello, su conocimiento y cumplimiento va a depender del grado de desarrollo de la comunidad, pues es en la sociedad donde existen cargas de moralidad, donde a través de exigencias morales universales se desean introducir los ordenamientos legales. «Da por supuesto que se admite la existencia de una naturaleza humana, idéntica para todos los hombres; supone, asimismo, que se acepta que el hombre es un ser inteligente y libre. Eso implica que tiene fines acordes a su naturaleza, los mismos para todos; por esa

²³⁶ *Ibidem*, pág. 75.

razón, se le debe propiciar que alcance dichos fines».²³⁷ Y aunque Maritain siga acogiendo un iusnaturalismo tomista, no lo aleja de la importancia práctica de los derechos humanos, en ese ámbito, alude que la defensa de ciertos principios y directrices de acción es necesaria a través del acuerdo y el consenso, que independientemente de las diferentes fundamentaciones que se proponen, todos aceptan valores básicos y sentimientos morales compartidos. Lo que le preocupa es la jerarquía de esos principios y valores consensados, y en ello la ética sirve de mucho, pero lo más urgente, según él, es su cumplimiento y su protección, previamente a que se construya un fundamento teórico importante sobre los derechos humanos.

Hasta aquí se ha observado como Mauricio Beuchot le da más trascendencia a autores que concuerdan con una fundamentación iusnaturalista de los derechos humanos, y después de haber concluido sobre la necesaria fundamentación —no dejando de lado la práctica—, se enfocará ahora en mostrar como la idea del hombre se debe vislumbrar y explicar obligatoriamente cuando se habla de esencia y dignidad humana. Por ello, se acercará a esta discusión para crear una imagen del hombre que sea compatible con la idea de un ser humano deseable, lo cual lo relacionará con una construcción antropológica.

La concepción del hombre de Mauricio Beuchot comenzará con ciertos aportes del cristianismo, en lo que se refiere a tratar al hombre en su dignidad y su trabajo:

La antropología filosófica de la *Gaudium et Spes* se articula en torno de tres grandes conceptos, que son otros tantos capítulos de su primera parte: la dignidad de la persona humana, su carácter social o comunitario y su carácter práctico en el trabajo sobre este mundo. En cuanto a su dignidad, se busca el fundamento de la misma; respecto a la sociedad, se busca su estructuración, y en relación con el trabajo del hombre, se busca su sentido. Todos estos elementos sirven como fundamentación filosófica de la existencia y validez de los derechos naturales, que llamamos derechos humanos.²³⁸

Esta concepción del hombre según Beuchot puede usarse como fundamento de los derechos humanos, pues cree que es una base antropológica filosófica sustentable, la cual hace creíbles y respetables los derechos, pues los apoya en una ontología y moralidad humana. La posición de la iglesia católica presupone un iusnaturalismo, al igual que las anteriores citas, muy cercano al tomista y su derecho natural.

²³⁷ *Ibidem*, pág. 91.

²³⁸ *Ibidem*, pág. 99.

3.5 Clases naturales y naturaleza humana

Se continuará ahora sobre el tema de las clases naturales y naturaleza humana, ya que como se ve anteriormente, no existe una idea clara de en cuál naturaleza humana se deben fundamentar los derechos humanos. Ya se ha concluido que en una esencia y en una dignidad, pero aún no hemos resuelto de qué tipo de esencia y dignidad estamos hablando, y menos aún cómo es válida, sustentable y cómo puede soportar una ardua crítica; de hacerlo podremos tener una teoría atractiva que nos pueda servir en la construcción de un nuevo discurso de los derechos humanos en América Latina.

A pesar de que el derecho natural recibió fuertes críticas con el surgimiento del positivismo —llegando incluso a satanizarlo como propuesta teórica, además de recriminarle la base tan débil que proponía para fundamentar el conocimiento jurídico, en una ridiculez metafísica y en relativismos morales que no funcionaban para generar una certidumbre en los sistemas jurídicos—. El iusnaturalismo vuelve a tener auge después de la segunda guerra mundial, debido a los trágicos acontecimientos que trajo ésta a la humanidad y a las diversas críticas provenientes de todo el mundo. Críticas que iban dirigidas principalmente al positivismo jurídico, el cual había sostenido la legalidad de los trágicos acontecimientos, pues todos los procesos semitas fueron realizados de acuerdo a la legislación vigente de la época, por tal consecuencia, diversos teóricos del derecho volvieron a mirar hacia la ley natural y pusieron sus ojos de nuevo en el iusnaturalismo jurídico. Pero ahora con una estrategia dotada de mejor sentido y fundamento, se lograban superar las esencias fundamentales, el concepto de naturaleza humana inmutable, y se comenzaba a retomar la moralidad y la sociología en el derecho.

Pese haber superado los esencialismos, Mauricio Beuchot retoma de nuevo el tema de las esencias y fundamenta los derechos humanos en una esencia natural que pertenece a una clase natural humana. A continuación, se explicará cómo es que llega a esta conclusión y cuáles son las características de esta clasificación y por último, se examinará si es posible, que en pleno siglo XXI pueda defenderse esta postura de las diversas críticas y avances en la teoría jurídica.

El profesor Beuchot defiende la tesis de que existe un derecho natural que se basa en una naturaleza humana, o sea, asegura la existencia de naturalezas, pero ahora son denominadas *clases naturales*, las cuales siguen el pensamiento de Quine, Kripke y Putman. El pensamiento de Quine deriva en una epistemología naturalizada, la cual afirma que los seres humanos tienen un don innato que les permite reconocer las clases naturales, este tipo de capacidad innata logra que los seres humanos puedan, además de reconocer, distinguir las clases naturales, pues cabe mencionar que no se tienen los conceptos de ellas de manera innata.

La forma de reconocer las clases naturales es a través de la *relación de similitud* que se encuentra en los objetos y en los seres respecto de sus cualidades y características, ello hace que se muestren grupos y paradigmas de clases, las cuales van cambiando en consonancia con la propia evolución biológica de los hombres, sus propios genes cambiantes son capaces de identificar estas clases de una forma asociativa y por una similitud de características. Esta actividad —de similitud— es muy parecida a la que se utiliza en la selección natural, pues si no se tuviera la capacidad de reconocer las clases naturales, no se podrían clasificar o distinguir entre las cosas que son benéficas para la sobrevivencia del ser humano y las que le causan la muerte. Se concluye entonces, que estos dones innatos se van desarrollando conforme se desarrolla el aprendizaje, de lo contrario los hombres no hubieran sobrevivido a la selección natural. En resumen, el sentido de similitud es un dote animal primitivo del hombre que se desarrolla con su madurez, que además de ser perfectible en cada experiencia inductiva, tiene la posibilidad de llegar a convertirse en una similitud científica con características objetivas, hipótesis y teorías que se instauran en el conocimiento científico.

En Putman se nota algo similar, en lugar de hablar de clases naturales y del sentido de similitud, se enfoca en el campo semántico de los sustantivos, los cuales encuentran semejanza con las clases naturales, debido a que ellos se semejan en lo indexicable, o sea, designan lo mismo todo el tiempo, y ello porque se refieren a las características psicológicas y biológicas de las personas, las palabras para las clases naturales no cambian, al igual que no cambian los nombres de las personas, porque están referidas a sus características propias, son rígidas.

Para Putman, una clase natural es un tipo de clasificación de objetos de acuerdo a su importancia y sus características distintivas que hacen que se encajen en un grupo en especial, de tal manera que poseen dos estructuras, la primera está conformada por propiedades o cualidades contingentes y la segunda por ciertas propiedades necesarias o esenciales que no cambian en ningún momento.

El problema que se divisa a continuación es señalar de qué forma se mantienen estas características esenciales, pues, como se ha dicho, el conocimiento se va transformando y cambia, ¿cómo justificar que las esencias no?, si éstas están estructuradas a partir de este conocimiento, ¿cómo pueden mantenerse si aparecen nuevos descubrimientos científicos?, ¿la definición de las clases sociales se dan a priori o a posteriori? Putnam decide que deben definirse a partir de la modalidad en que entran al discurso, y eso se hace a través del paradigma, llamándolos *paradigmas introductorios*, después de que se han introducido estos paradigmas, son eliminados por los *paradigmas de explicación*, que son el resultado de procesos científicos, de tal manera que se sustituyen los paradigmas introductorios por estructuras de explicación, así pues, éstas estructuras son a posteriori de un estudio científico de sus propiedades.

El conflicto anterior se resuelve de la siguiente manera: en un primer momento cuando los paradigmas introductorios entran al discurso son a priori, los cuales después de estar inmersos en el discurso pasan a convertirse en estructuras, esto es, cambian a un a posteriori —debido a que sus explicaciones científicas—. Aunque Putnam desee quedarse con él a posteriori, es inevitable lo a priori, porque el sujeto no tiene un conocimiento básico sobre lo que es una clase natural, no se le puede exigir que presente un conocimiento elaborado sobre las condiciones y características de esa clase «Debido a eso, hay que dejar al usuario ordinario esa parte *a priori* y no determinada, mientras que la parte *a posteriori*, profunda y más determinada, está destinada al usuario científico, que pertenece a la misma comunidad de hablantes».²³⁹

Este primer acercamiento sobre las características y las posibilidades de las clases naturales ha sido muy satisfactorio, sin embargo, aún existen problemas en

²³⁹ *Ibidem*, pág. 127.

la determinación de la clase natural, pues sólo se ha hablado de premisas lingüísticas, por ello, se debe pasar al lado cognoscitivo de las clases naturales para buscar los criterios firmes de su significado. Mauricio Beuchot se apoya en Platts para dar solución a este problema y para obtener un criterio que no sea sólo semántico sino metafísico, un criterio que pueda señalar los términos de las clases y saber cuándo estamos en presencia de sus diferentes tipos. Platts, en lugar de centrar el criterio en relación con las *palabras estereotipos*, lo centra en la relación de palabras con los conceptos, ya no será como lo plantea Putman, en cuanto a las palabras rígidas en las clases naturales que corresponden a un mismo paradigma, ahora la categoría *concepto* adquiere un valor fundamental, de tal manera que Platts distinguirá entre *conceptos* y *concepciones*, por ejemplo: «en el caso de que los limones cambien de un color verde a un color azul, no se pregunta si "limón" tiene el mismo significado que hace doscientos años con arreglo a un paradigma de limón; más bien, se pregunta: ¿expresa "limón", ahora, el mismo *concepto* que expresaba hace doscientos años?»²⁴⁰

La base semántica de la que parte Platts para poder explicar las clases naturales es la categoría *concepción* y esto porque no está de acuerdo que las creencias verdaderas acerca de las propiedades que se le dan a los objetos que conocen los seres humanos y que le añaden según sus propias concepciones, cambien, según la diferencia de la concepción de cada individuo; ni tampoco cree que no tengan nada que ver, las concepciones de los individuos, con el concepto y mismidad de los objetos. Así pues, se muestra una línea intermedia entre estos dos extremos.²⁴¹ Toda construcción intelectual se conceptualiza gracias al conocimiento empírico que otorga la experiencia, y a partir de las propiedades de las cosas comienza un tipo de operación intelectual que da como resultado que ciertas concepciones se conviertan en conceptos, y que éstos conceptos determinen el contenido y la extensión de las palabras de las clases naturales. Una postura muy semejante a la explicación epistemológica de Santo Tomas de Aquino y Aristóteles cuando se refieren al entendimiento agente y el entendimiento pasivo.

²⁴⁰ *Idem.*

Para poder concluir con este tema, es necesario que se explique —después de que se ha probado la existencia de clases naturales— si existe o se puede hablar de una clase natural humana o del hombre, y si es posible que la palabra ser humano se introduzca en el discurso de la clase natural. Para esta tarea las aportaciones de Wiggins serán de mucha ayuda, para él, toda decisión que se dé sobre una clase natural debe tener por fuerza un fundamento legal, el cual determinará la extensión de la clase, cualquier artefacto que no esté regulado por leyes naturales no puede tener una clase natural, de ahí que la ley natural se convierta en un elemento indispensable para establecer las clases naturales. La esencia real de los miembros de las clases naturales es totalmente palpable, para justificar esta afirmación, Wiggins comienza por determinar la extensión y explicar el conjunto de leyes naturales que tiene la clase natural denominada *humana*, y lo hace a través de la afirmación de que las personas como seres humanos, pertenecen a la clase natural *homo sapiens*, y esa clase no puede darse en ninguna otra cosa o ser viviente, más que en la misma persona humana. La persona siempre pertenecerá a la clase natural, a la cual se le añadirán características obtenidas por las leyes naturales en un estudio empírico.

El problema que se presenta ahora es determinar cuáles son las características que serán aceptables y cuáles serán desechadas, si deben ser a través de consenso o se deben establecer arbitrariamente. Para ello, Wiggins necesita de un elemento que otorgue identidad de los miembros pertenecientes a la clase natural humana, y éste debe ser un concepto de sustancia que le de permanencia, y así mismo, logre dar identidad a la persona *homo sapiens* desde el principio a fin, evitando otorgarle personalidad a artefactos o robots, o peor aún, que el concepto de persona se dé a través de una decisión social o de un concepto convenido socialmente. Al final se puede concluir -después de analizar a estos teóricos-, que existen clases naturales, éstas tienen características necesarias, y además son expandibles hasta las personas, lo que nos da la pauta para hablar de la clase natural humana, la cual cuenta con una esencia no abstracta y general, sino dinámica y concreta.

El poder sustentar una naturaleza humana a través de las clases naturales, o sea, de una manera sostenible en el pensamiento contemporáneo, abre la puerta a las críticas que regularmente se le hacen al iusnaturalismo. Una de ellas es la llamada falacia naturalista, la cual aparece primero en Hume²⁴² y después es retomada por Moore, quien le da un trato especial, aduce que el paso inferencial entre los enunciados que se refieren a las cosas de la naturaleza o a enunciados éticos, no son aceptables para generar una regulación —no se pasa de una cuestión de hecho a una de derecho—, pues no se puede pasar de algo que es, a algo que debe ser, es un paso no válido que hace que se convierta en una falacia. No se puede inferir lo ético valorativo o normativo de lo factico natural.

Pero Mauricio Beuchot no cree que exista falacia alguna, incluso se apoya en la afirmación de Moulines: «decir que es una falacia es cometer una metafalacia»,²⁴³ pues siempre se alude a que de la descripción no se pasa a la prescripción, pero lo que no se dan cuenta, es que la misma descripción no es tan simple, pues el lenguaje hasta hoy ha alcanzado un nivel más complicado, y origina que ahora se hable de interpretaciones, lo que ocasiona que se pueda dar ese paso antes inválido, y aunque cada área tenga una especie de interpretación —por ejemplo, en la interpretación ética el discurso moral tiene sus características propias, su propio ámbito de sentido, y crea sus propios puentes hacia otros ámbitos—, no hay ninguna falacia en ello. Las inferencias en distintos campos son válidas, renunciar a las inferencias sería renunciar a realizar juicios de valor que se efectúan a diario, «No se encontrará un algoritmo universalmente aplicable para decidir cuándo un paso del "ser" al "deber ser" es realmente falaz, y cuando no. No hay tales algoritmos, sólo hay casuística»²⁴⁴

De esta manera, la descripción además de entenderse como una interpretación, tiene también criterios valorativos. En los enunciados fácticos no sólo se hallan descripciones, sino desde un inicio, en ellos se encuentran elementos axiológicos. Lo cual muestra el carácter práctico de los principios, pues en el

²⁴² Cuando en su modelo epistemológico desea encontrar la conexidad de la causa y se da cuenta que no hay una impresión de ella, que no se puede pasar de una inducción repetitiva a crear un conocimiento regular sustentable.

²⁴³ *Ibidem*, pág. 136. Según Moulines citado por Beuchot.

²⁴⁴ *Ibidem*, pág. 137. Según Moulines citado por Beuchot.

argumento acusado de falacia naturalista ya hay una premisa práctica, no se pasa de lo puro especulativo a lo práctico. En el planteamiento inicial teórico ya hay elementos de normatividad y practicidad, y así, según las reglas del silogismo, la premisa más débil sigue a la premisa más fuerte, y en el argumento, lo deóntico es más débil que lo categórico, y lo práctico más que lo especulativo, por lo anterior, se debe seguir una conclusión deóntica o normativa y no una categórica. Esto, es parecido a la defensa que se hace de Santo Tomas cuando considera que el derecho natural no deriva de la naturaleza humana, si no de los principios de razón práctica.

Las proposiciones normativas primeras que lo fundamentan no son *inferidas* de proposiciones enunciativas, sino *hechas evidentes* con la ayuda de proposiciones expresivas de la naturaleza de las cosas, en especial de la naturaleza del hombre; "las proposiciones teóricas racionalmente justificadas constituyen el saber necesario para la captación de la evidencia de las estimaciones y normas primeras, analíticamente evidentes" (Kalinowski); constituyen un saber necesario, pero las normas, en tanto que normas, no se "deducen" de ellas, sino que se conocen por su propia evidencia [sic].²⁴⁵ A esto se deben añadir las inclinaciones naturales, las cuales no solamente son instintos, sino ordenaciones del entendimiento, de acuerdo con estos se organiza la ley natural —que son los preceptos que la razón enuncia como resultado de la reflexión—. Las inclinaciones naturales no son bastas para inferir normas de derecho, se debe echar mano de la experiencia, lo que demuestra que no se trata de una inferencia a partir del ser —de la naturaleza—, sino que se da a partir del bien, el cual se encuentra en el primer principio de la razón práctica.

A partir de ese principio (tan formal) de la razón práctica, y de las inclinaciones naturales así como de otras consideraciones de la naturaleza humana, se infieren los preceptos de la ley o derecho natural. No se infieren de premisas puramente descriptivas, sino que el silogismo contiene una premisa normativa y otra descriptiva. Por lo anterior, la conclusión no puede ser descriptiva» tiene que ser prescriptiva, y así no hay paso del solo "ser" al "debe"; más bien, en las premisas ya se encuentra contenido el "debe", de ahí que en la conclusión sólo se extraiga lo contenido en las premisas.²⁴⁶ De esta forma, el argumento de Santo Tomas se libra de la falacia naturalista, pues como se ha mostrado, no hay una inferencia de "es" al "debe", además el silogismo empleado ya contiene una premisa normativa que corresponde con el principio de la razón práctica —lo que implica una inferencia valida—, pues en la conclusión se obtiene la normatividad ya incluida en la primera premisa, y aunado a esta

²⁴⁵ *Ibidem*, pág. 141. Según Massini citado por Beuchot.

²⁴⁶ *Ibidem*, pág. 143 y 144.

conclusión, se añade el carácter empírico, el cual ayuda a obtener los preceptos de la ley natural. De esta ley natural se derivan los derechos naturales, que ahora se interpretan como derechos humanos, ellos no están derivados de la naturaleza humana, sino de la válida relación con ella —pues le corresponden—. Los derechos humanos siguen en conexión con la metafísica, la naturaleza humana y la razón práctica que está conectada a la razón teórica.

Constituye una conexión de fundamentación en la que operan premisas valorativas y prescriptivas, de modo que no se extrae el "deber" del puro y solo "ser", sino de consideraciones relativas al ser y al deber, conjuntamente. El juicio sobre el bien —esto es, sobre el fin—, al depender del juicio sobre el ser, en sí mismo tiene un carácter teórico, como ya se sabe en el tomismo (Maritain, Cañáis Vidal y otros lo afirman). Así, el juicio práctico, el contenido de la razón práctica depende de y queda fundamentado en la razón teórica, la ética en la metafísica. Pero no como una relación inferencial, sino de esclarecimiento.²⁴⁷

Después de haber comprendido cómo se puede superar la falacia naturalista, cómo se debe comprender el ámbito moral y las prescripciones de la razón práctica, y cómo comprender que en el ser hay una carga de deber ser²⁴⁸ —pues como se dijo, en la descripción de la naturaleza hay cierta prescripción, y que la metafísica está cargada de ética—, es necesario enfocarse en él, y conocer la naturaleza humana, ello podrá guiarnos hacia una moralidad correcta, es decir, paradigmática, como un modelo general aceptable por todos los integrantes del diálogo ético, y con ello, estructurar una ley ética aceptable.

La mente capta previamente un ser, a este primer paso se le llama captación intelectual, después la mente se capta siendo intelectual respecto al ser captado, y por último, la mente se capta siendo apetitiva con respecto al ser de la primera captación «"la inteligibilidad "un ser" viene primero, en segundo lugar viene la inteligibilidad "lo verdadero", y en tercer lugar la inteligibilidad "lo bueno"». ²⁴⁹ Y es a través de la captación del conocer del ser y de sus principios como se conocen los principios prácticos. En otras palabras, primero existe una captación de la naturaleza, después de esa captación la mente se vuelve en sí y de esa captación de la naturaleza se produce la verdad que deriva después en lo bueno, el cual

²⁴⁷ *Ibidem*, pág. 144.

²⁴⁸ El ser es analógico, por eso, contiene más cosas de las que solemos ver en él a primera vista, con una captación unívoca.

²⁴⁹ *Ibidem*, pág.148. Santo Tomas.

requiere de la voluntad, del conocer y del ser, de ahí que se funde el bien en la ética y ésta en la metafísica «para conocer el bien se necesita el conocimiento del apetito, de la voluntad; esto requiere el conocimiento del conocer mismo, es decir, de la intencionalidad del intelecto que se cumple en la verdad, lo cual implica conocer primero el ser. Por eso, el conocimiento del bien se pone en tercer lugar, después del conocimiento del ser y del conocimiento de la verdad. El movimiento de la voluntad no puede ser anterior al del conocimiento».²⁵⁰

De tal manera que los derechos humanos se fundamentan en la naturaleza humana racional, es decir, en la metafísica, que es apoyada por una antropología y una ontología que muestran lo que el hombre necesita para realizar sus fines y proyectos de vida, y cuáles son los medios para alcanzarlos. Con ello Mauricio Beuchot introduce una interpretación modificada del derecho natural, a saber que éste se aplica con arreglo a situaciones concretas y específicas, pues la ley natural obliga a ello, además este derecho natural toma en cuenta a la historia y a la sociedad misma donde se desarrolla el sujeto.

Aunque esta interpretación contemporánea se muestra sólida, aún se le objeta su relativismo —a pesar de haber sobrepasado la falacia naturalista—, pues debido a que el concepto de naturaleza ha cambiado a través de la historia, no existe un consenso o teoría definitiva que sea aceptada por todos en cuanto a su definición. Y a pesar de su esfuerzo²⁵¹ por defender un esencialismo, quedan en el aire las características que esa esencia humana debe tener.

Hasta este momento se ha explicado la necesidad de la fundamentación de los derechos humanos, se ha dicho también que esta fundamentación debe ser iusnaturalista —a criterio de Beuchot—, se han nombrado las características esenciales que tienen los derechos humanos, los cuales tienen la misma carga semántica que los derechos naturales —son coextensivos—, pues constituyen un ideal común que debe respetarse no sólo por una legislación, sino como una coacción moral o una presión de conciencia. Así mismo, se ha hecho referencia

²⁵⁰ *Ibidem*, pág. 149.

²⁵¹ Este esfuerzo manifiesta que el freno al relativismo lo da un esencialismo natural, éste centra a la naturaleza humana a un relativismo con límites, el cual está dado por la esencia humana que se concreta en los individuos.

sobre la construcción de una conciencia racional y moral del hombre que tiene como base a la naturaleza humana, la cual se encuentra sustentada por una epistemología y una filosofía del lenguaje que se apoya en la lógica y en la analítica, ello para descubrir su sentido metafísico, o sea, una legitimación natural —no positiva— «no sólo un fundamento moral sino también un fundamento ontológico, metafísico; éste ha sido la naturaleza humana y su arraigo en el ser y en el bien».²⁵²

3.6 Naturaleza humana icónico-analógica

El siguiente paso será explicar a qué tipo de naturaleza humana se refiere el profesor Beuchot, y qué propiedades y particularidades posee. Ya se hizo una defensa de la naturaleza humana desde la filosofía analítica a través de un esencialismo analítico que surge de una semántica de la lógica modal, en ella se acepta la necesidad de considerar a las esencias y a una clase natural. De tal manera que estas cuestiones lógicas y epistemológicas conducen a cuestiones ontológicas, y al final todo ello converge en una metafísica.²⁵³ Existe un tipo de ontologización de la pragmática, ahí se muestra la naturaleza humana analógica, en ella es donde se aplica este pragmatismo, esto ocasiona una iconicidad que muestra un universalismo que toma en consideración las situaciones concretas de aplicación y evita caer en una postura estática de la naturaleza.

No se trata de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, es una naturaleza que se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad. No quiere decir que se deba de renunciar a las determinaciones inmutables que tiene toda naturaleza o esencia, lo que se desea es quitarle ese carácter *a priori* que se le da en muchos ámbitos, sobre todo racionalistas y positivistas, y con ello recuperar y resaltar su carácter *a posteriori*, de algo que, aun siendo abstracto, se realiza y se encarna en lo concreto; ésta es precisamente la idea de la *physis* aristotélica

[...] tenemos que aplicar la abducción a la naturaleza humana, e irla perfilando progresivamente con más claridad. Será una naturaleza humana analógica e icónica, es decir, atenta a la aplicación diferenciada de su contenido a los individuos humanos,

²⁵² *Ibidem*, pág. 165.

²⁵³ En lugar de optar por una defensa desde el derecho moral que sólo ofrece un carácter deontológico y axiológico.

según las circunstancias concretas en las que se encuentran, pero sin renunciar a esa universalidad (analógica e icónica) que tiene.²⁵⁴

Cuando el profesor Beuchot habla de pragmatizar la metafísica se refiere a tomar en consideración las situaciones concretas y las particularidades que ofrece cada cultura y los cambios en las transiciones históricas de las sociedades y de los individuos a los que se les otorgan los derechos humanos, pues considera que se parte de contenidos mínimos, los cuales se van acrecentando conforme se avanza en su análisis y en el dinamismo de la sociedad. Esta naturaleza humana pragmatizada hace referencia a su vinculación con las culturas, las tradiciones, las costumbres y recoge las cosas dadas de la realidad, pero sin inclinarse totalmente a ellas, de tal manera que unas cosas son construidas y otras son percibidas por el hombre. Éste, interviene en la naturaleza y así mismo toma de ella la racionalidad, mientras que lo construido es una moralidad. En el ámbito de lo dado, se nota una anteposición al pragmatismo y al diálogo, y por el ámbito constructivo, se encuentra el aspecto teórico que se desarrolla a través del diálogo discursivo y la práctica. La iconicidad aparece exactamente aquí, como una condición del conocimiento, reconoce la vaguedad como algo constitutivo del primer acercamiento a los objetos, y se va acotando y especializando conforme avanza el proceso cognoscitivo.

La iconicidad es arrancar a la vaguedad de la equivocidad, alejarla de lo equívoco, sin lograr vencer por completo. [...] el realismo de Peirce reconoce que el conocimiento humano primigenio es vago, y poco a poco se va arrancando de las manos de lo equívoco, y llevándose a lo unívoco, aunque sin nunca alcanzar la plena univocidad, pero sí la suficiente definición como para manejar cognoscitivamente las cosas.²⁵⁵

Esto afirma que el conocimiento de la naturaleza se va desarrollando conforme va cambiando el hombre en la historia —y la ética crece junto a él—, sin embargo, hay algo sustancial en ella que no cambia ni se transforma con el tiempo, es un núcleo mínimo que se mantiene. Además, este tipo de naturaleza tiene rasgos de analogía e iconicidad, debido a que el signo icónico brinda una universalidad diferenciada que da la posibilidad de que se presenten algunos matices. El icono era utilizado por Peirce para dar identidad a las cosas a pesar de sus diferencias, pues el signo, según él, es un unívoco, y el símbolo un equívoco, sólo el icono puede lidiar con ambos extremos sin renunciar a ninguno, de ahí que la semejanza y la analogía

²⁵⁴ Beuchot, Mauricio, *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 2ª México, Cuadernos de fe y cultura, 2002. pág. 11.

²⁵⁵ *Ibidem*, pág. 30.

hayan sido explicadas en el apartado de hermenéutica analógica, y que de acuerdo a esa explicación, se haya mostrado cómo se pueden conocer las semejanzas sin perder la diferencia, lo que permite una universalidad que no deja de lado los aspectos individuales.

De esta manera no se hace caso omiso de la multiplicidad que hay en el mundo y de los diferentes cambios históricos que se presentan. En resumen, se tiene una naturaleza humana sustancial que no cambia en los aspectos mínimos o núcleo, pero que si se transforma conforme se va desarrollando la historia y el progreso de su conocimiento, los elementos accidentales se modifican mientras los esenciales permanecen, logrando una aplicación matizada acorde al caso concreto.

La naturaleza humana es una idea icónica respecto de todos los hombres: los contiene a todos con sus diferencias a pesar de reunidos en base a sus semejanzas. En su universalidad, es a un tiempo firme y atenta a las particularidades y a los cambios. Esto hace que la ley y el derecho que dimanen de ella se apliquen a todos de manera matizada, según la circunstancia, y, sin embargo, no pierda la comunidad. Tienen una universalidad circunstanciada o analógica, icónica.²⁵⁶

Esta fundamentación ético ontológica-antropológica de los derechos humanos debe introducir un elemento importante, esto es, una educación acompañada de virtudes, pues en el cumplimiento de estos derechos viene aparejada una estructura moral que se manifiesta a través de ellas, las cuales se enseñan a la persona. Existe una conexión entre la moral y el derecho, pues el puro conocimiento y aceptación racional no es suficiente, es necesario introducir a la moral para apoyar el cumplimiento de estos derechos y generar en las personas un respeto e inclinación a defenderlos, esa concientización moral aunada a la voluntad impregnada de emotividad en la persona, hace que se forme a la persona de una manera más completa —además de los principios y de una argumentación—. Pues la educación funge como un pilar fundamental para poder elaborar una praxis de los derechos humanos en México —*una idea de hombre analógico icónico para el cumplimiento de los derechos humanos* es lo más conveniente—. Esto sin duda se tratará con más detenimiento en la parte conclusiva de este capítulo y posteriormente quedará aunada al pluralismo cultural mexicano.

²⁵⁶ *Ibidem*, pág. 31.

Una naturaleza humana icónico analógica nos aleja de un iuspositivismo, y nos enfoca en dirección a un iusnaturalismo, pero, un tipo de iusnaturalismo no posmetafísico o metafísico débil, sino un iusnaturalismo de tipo especial — aristotélico tomista renovado— y sin sembrar el temor de su utilización, pues demuestra una ontología sustentable en el contexto contemporáneo, que además, puede ser constatado en la realidad, y no en entes misteriosos e ininteligibles. Se superan las diferentes críticas y descalificaciones hechas por asociaciones metafísicas arcaicas que no tienen cabida ya en esta postura renovada de iusnaturalismo. Así, los derechos humanos se presumen no emanados de un simple acto legislativo, y son entendidos como fundamentos independientes que sirven como fuente de poder para exigir y juzgar actos legislativos, y actos injustos del Estado que vulneren la estabilidad social y la dignidad humana de los ciudadanos. Sirven como criterios de evaluación de la construcción de leyes positivas, ello los coloca en una parte jerárquica independiente y superlativa, esta idea retomada de Dworkin hace que Beuchot establezca que la positivación de los derechos humanos sólo sirve para poder explicitarlos en los ámbitos sociológico, político, jurídico y moral, pues considera que el constructivismo moral de Dworkin y su especial iusnaturalismo tienen fuertes elementos teóricos que sirven para una interpretación diferente de los derechos humanos que está alejada de un positivismo, sin embargo, también tiene su importancia y función. Es un fundamento de base ontológica moral que irá introduciendo a los derechos humanos conforme se avanza en el diálogo ético para la construcción de valores fundamentales, derivándose con ello, una ontología fuerte que toma en cuenta además de la praxis jurídica y la positivación, el contenido antropológico, filosófico, axiológico y moral que se direcciona hacia la idea de un hombre con igualdad en dignidad e igualdad ante la ley.

Esto nos muestra un derecho natural que oscila entre lo formal y lo material, o que establece una línea en la que lo formal y lo material se tocan, por obra de la pragmatización procedimental de lo ontológico, que inevitablemente lleva a la ontologización analógica de lo pragmático-procedimental.²⁵⁷

3.7. La diafilosofía en los derechos humanos

²⁵⁷ Beuchot, Mauricio, *Derechos humanos, historia y filosofía*, México, Fontamara, 1999, pág. 19.

Una forma de implementar el modelo teórico que presenta Beuchot es a través del discurso, el cual tiene características similares a las de la ética discursiva que propone Adela Cortina cuando se refiere a la fundamentación de los derechos humanos. Adela Cortina trata de evitar a toda costa caer en alguna metafísica débil y prefiere tomar un dualismo de derechos que atienda además de la positivación, al lado ético procedimental que se apoya del dialogo y del consenso, muy al estilo de la ética discursiva de Habermas y de Apel. Sin embargo, Beuchot establece que el mismo discurso que propone Adela Cortina tiene una lógica, y cuando se habla de una lógica necesariamente se debe de hablar de una metafísica, incluso la metafísica al ser de primer orden funda a la lógica, así que realizará algunos cambios a esta propuesta, los cuales consisten en modificar el fundamento como discurso, ya que es este mismo discurso el que necesita de fundamentos, así pues, son los mismos derechos humanos los que hacen posible el que haya dialogo, por esta razón, los derechos se deben fundamentar en otra cosa que trascienda el mundo dialógico, y esto es la naturaleza humana. Pero aun así el diálogo sirve de mucho para llegar a establecer un consenso ético entre los valores que se deben defender en un sociedad axiológicamente pluralista, esos valores deberán ser reconocidos por todos a través de la persuasión, y dentro de los cuales se incluirán la tolerancia, la solidaridad y la caridad de acuerdo a la interpretación cristiana — *amor de benevolencia*—.

La interpretación anterior nos obliga a hablar de una universalización de los derechos humanos, pues debido a que todos somos personas con dignidad, como dice Beuchot, somos acreedores de esos derechos, los cuales a través de la argumentación y el diálogo se implementan en todo el país. Ahora bien, se debe tener en cuenta que el tipo de universalismo que propone el profesor Beuchot es un tipo de universalismo especial que se explicará más adelante, por el momento se hará énfasis en la necesidad de universalizar los derechos, ideas que retoma de las posturas de Savater y Foucault, los cuales afirman que no deben relativizarse los derechos humanos.

Por un lado Foucault habla de la necesidad de los derechos humanos para defenderse de los que atentan el poder, y por el otro lado Savater afirma que

además de una fundamentación iusnaturalista, los derechos humanos tienen un propósito institucional, los derechos de la persona, como los llama él, deben tener un esencialidad ética y un aseguramiento universal, de lo contrario se vuelven inexistentes, aunque se debe advertir que la universalidad, según Savater, apunta a un tipo de comunidad distinta a la formada por cada una de las agrupaciones estatales, que además tienen relación con las necesidades básicas humanas, las cuales no dependen del todo de las costumbres y valores culturales.

Es cierto que no hay valores universales sino culturas determinadas, pero también lo es que no hay culturas determinadas sino con valores universales, pues por lo menos algunos de esos valores los comparten con otras culturas [...] la intención de la diferencia la que une a todos los disidentes; pero también hay que decir que es una comunidad analógica, la del universal análogo, que respeta las diferencias pero mantiene la unión en base a las semejanzas²⁵⁸

Insiste en que debe existir una defensa de los derechos humanos a través de un universalismo moral, el cual respete a su vez los derechos individuales —que son a la vez derechos universales—. Para Savater, este universalismo moral logra salir de la crítica etnocéntrica que regularmente se le hace al universalismo en general —pues se dice que éste pretende universalizar a partir de una sola cultura, en este caso, la cultura europea—, alude que no es bueno el universalismo por esa homogenización, sino por el acierto que tuvieron los europeos de tratar de universalizar los derechos humanos, es el universal humano el que se debe de respetar, ellos fundaron tal idea, pero la corrección y su praxis le corresponde a sus colonizados. Los derechos humanos dice Savater “no son buenos por ser europeos, sino por ser universales”.²⁵⁹

3.8 Interculturalidad y universalismo analógico

Como se percibe, el universalismo analógico pragmático²⁶⁰ de Beuchot adquiere fortaleza por los argumentos que toma de los autores anteriores, ellos están a favor de una universalización de los derechos humanos, incluso de la construcción de una constitución para un estado mundial que reúna a todos los derechos humanos. Ahora bien, los problemas que surgen de esta interpretación aparecen cuando esta universalidad pretende instaurarse en un mundo de diferencias, y cuando se desea

²⁵⁸ *Ibidem*, pág. 40.

²⁵⁹ *Ibidem*, pág. 41.

²⁶⁰ O sea, se da mayor cabida y atención a las particularidades y cambios que introduce la cultura y aun la diferente situación histórica de los individuos y grupos a los que se aplica el derecho natural.

saber cuál fundamentación es la más acorde a ella. Por ello, el profesor Beuchot tratará de resolver estos conflictos teóricos y establecer un modo de universalizar los derechos humanos que sea capaz de resistir las críticas. Él propone que se hable de una universalización de tipo específico, en ella se pueden tomar en consideración las cuestiones particulares y todas las diferencias de un determinado contexto, se evita de esta manera caer en algún extremo, del mismo modo en que se ha evitado caer en extremos cuando se trató de fundamentar los derechos humanos en la naturaleza humana y en la implementación de una hermenéutica analógica.

La propuesta analógica también será llevada al universalismo, lo que da como resultado un *universalismo analógico*, este universalismo tiene como característica fundamental la utilización del *universal análogo*, el cual congrega cognoscitivamente todos los elementos sin descartar sus diferencias principales, de modo que no se cae en un equivocismo relativo posmoderno ni en un equivocismo cientificista que tienda hacia un univocismo «la universalización analógica, la del universal análogo, que respeta las diferencias pero que las congrega en una aceptable unidad, la que —según Aristóteles— permitía seguir teniendo inferencias válidas».²⁶¹

Esta universalización analógica debe complementarse, necesita de la existencia de un dialogo que unifique y que logre marcar las diferencias y los límites, un diálogo que beneficie a un mundo de pluralismo en donde existe un politeísmo axiológico que logra confinarse en algo común para los ciudadanos. Según Beuchot, siguiendo a Adela Cortina, asegura que existen mínimos morales innegociables que son el resultado de este diálogo, en otras palabras, el diálogo —en donde todos participan— permite que se conozcan y se acepten mínimos morales, pero así mismo respeta los diferentes valores que tiene cada sociedad, no existe ninguna imposición, más bien se percibe un consenso ético sobre los valores más fundamentales que deben existir en las sociedades.

Esta argumentación evita caer en el etnocentrismo; en la universalidad absoluta de valores europeos que se imponen a las demás culturas que se

²⁶¹ *Ibidem*, pág. 62.

consideran inferiores; y en las posturas relativas que aducen que las convicciones morales sólo se dan en el entorno cultural de su origen. Se tiene el conocimiento de que ninguna de las culturas se puede encerrar en sí mismas, siempre hay un contacto entre ellas, aunque sólo sea a través de ciertos valores mínimos, los cuales comparten debido a que necesitan del *principio de la comunicación*.

«La universalización lleva siempre sobre ella una espada de Damocles del etnocentrismo, pero la particularización lleva la del relativismo insostenible y absurdo [...] no se pueden pensar los derechos humanos sin ningún tipo de universalidad».²⁶² La universalidad que desde el ámbito teórico se hace de manera precisa y desde el ámbito práctico de una manera dialógica y persuasiva, involucra a toda la sociedad en la toma de decisiones y consensos, demuestra la solidaridad que hay entre todos los miembros, hace que se piensen en los intereses de todos los involucrados y que atienda hacia el bien común, de esta manera la universalidad analógica se aplica en la concreción del caso y en el contexto de la circunstancia, sin dejar de lado lo común para todos.

Lo que se está pidiendo es una universalización que no se dé por algo a priori, sino a posteriori, en un proceso de abstracción y de diálogo al mismo tiempo, en una dinámica de compartir la experiencia y elevarla a la teoría. No es lo mismo la universalización unívoca y prepotente, que se hace desde un impulso a priori o con presupuestos puramente trascendentales, y la universalización analógica y moderada, que se hace desde una recolección a posteriori y a partir de la experiencia, a través de ella y como resultado de su enseñanza, y no tanto como idealización apresurada a partir de los datos, como si se dispusiera de un meta-sistema para abstraerse de todo lo particular y concreto²⁶³

El diálogo como posibilidad del concepto en un pluralismo axiológico, hace obligatorio que se haga mención de la *tolerancia* como medio permisivo de ciertos consensos o de ciertas posturas que se susciten en el mismo trascurso del diálogo. Lo que no se puede tolerar en esta practicidad dialógica será todo aquello que vaya en contra de ciertos derechos considerados fundamentales, se toman en consideración estos derechos mínimos para establecer el límite de la tolerancia, y si existen ciertos consensos que trasgredan a estos derechos y cuestiones básicas de la vida humana se encaminan a una intolerancia.

²⁶² *Ibidem*, pág. 64.

²⁶³ *Ibidem*, pág. 74.

Este diálogo, la tolerancia, el universalismo analógico, la hermenéutica analógica y la pluriculturalidad nacional, se relacionarán en conjunto en el tema siguiente, en él, se demuestra como todo este modelo teórico para entender los derechos humanos y que Mauricio Beuchot presenta de una manera excepcional, puede implementarse en un contexto como el mexicano. Y esto se debe a que, como se ha visto en el inicio de esta investigación, la tradición de los derechos humanos en México viene de una corriente principalmente iusnaturalista, la cual considera a los derechos humanos como derechos naturales, los cuales son herederos de los postulados e investigaciones de diferentes intelectuales de la Escuela de Salamanca —y demás teólogos, filósofos, escolásticos, humanistas etc.— que se inmiscuyeron en la discusión sobre el derecho natural, específicamente en los derechos que debían otorgarse a los indios —se establecía una defensa fuerte sobre el derecho natural—, y si bien es cierto que en la práctica se elaboraron diferentes legislaciones para su defensa, también cabe decir que fueron violentados en innumerables ocasiones por aquellos que detentaban el poder.²⁶⁴ En conclusión, la tradición iusnaturalista de los derechos humanos en nuestro país, viene de la defensa de los indios realizada principalmente en el descubrimiento de América. El derecho natural se establece como el fundamento del derecho positivo, funge como instrumento de defensa para enfrentar al tirano dominador.

Lo anterior hace ver el por qué la mayor parte de las fundamentaciones de los derechos humanos en pleno siglo XXI van dirigidas hacia algún tipo de iusnaturalismo, que si bien ya no es el teológico e iusnaturalismo clásico de la edad media, si va enfocado hacia el reconocimiento y postulación de diferentes valores morales, los cuales para Beuchot siguen siendo iusnaturalistas. Veamos ahora como el modelo iusnaturalista analógico de los derechos humanos se consolida en un país como México.

3.9 Los derechos humanos en el contexto latinoamericano

Una labor fundamental del filósofo latinoamericano es pensar los problemas desde su propio contexto, reflexionar y construir una interpretación y fundamentación de

²⁶⁴ Las Leyes de Indias y las encomiendas emitidas por la Corona Española.

los derechos humanos desde América Latina, una iusfilosofía latinoamericana que se coloque ella misma en el seno de la filosofía universal, esto no quiere decir que se despreciará en su totalidad los modelos propuestos desde Europa y Norteamérica, sino que debe allegarse de esos pensamientos desde su propia aplicación contextual. El filosofar como cuestión abstracta debe cambiar hacia nuestra situación concreta, y el profesor Beuchot siendo un latinoamericano lo reconoce «quisiera dar a mi planteamiento sobre la fundamentación filosófica de los derechos humanos un tinte latinoamericano. Me preocupa no solo por ser yo un latinoamericano, sino porque además creo que es donde puede residir mi integración a lo universal».²⁶⁵

En el caso de México es evidente la constante violación a los derechos humanos, principalmente de los grupos vulnerables, y a pesar de que los mexicanos siempre se han caracterizado por una ardua defensa de los derechos humanos desde las luchas sociales, no se han podido consolidar íntegramente, además de que se han presentado problemas en su defensa desde la práctica judicial. México tiene una tradición de ineficacia, corrupción e impunidad en la defensa de los derechos humanos, y ello a pesar de los avances importantes que se han suscitado en el país. Por esta razón, si realmente se desea una efectiva defensa en la protección y respeto de los derechos humanos en México, debe hacerse desde un punto de vista de la *resistencia*. Desde la resistencia es donde se puede detener la constante violación indiscriminada de derechos humanos y terminar con la apatía de las instituciones que tienen como finalidad su defensa; defensa que no sólo debe darse a un sector privilegiado, sino, principalmente al sector más vulnerable de la población, que en este caso son las grupos vulnerables —en las cuales entran los indígenas—, por lo cual se hace necesario hablar de derechos colectivos o étnicos. Debe existir una construcción teoría-práctica que se apoye en un proyecto educacional que genere que los mismos individuos además de conocer sus derechos fundamentales, sean agentes activos, de tal manera que se convierta en una defensa importante que venga desde abajo, desde los ciudadanos hacia el poder estatal.

²⁶⁵ *Ibidem*, pág. 71.

Ahora bien, después de las innumerables discusiones acerca de cuál es la esencia del latinoamericano; qué es lo verdaderamente mexicano; que es lo que caracteriza a una teoría hecha desde el contexto mexicano y con ello diferenciarla de lo propiamente europeo. Al respecto, lo importante para el profesor Beuchot no es caer en este tipo de discusiones, sino más bien pretender que exista una participación de lo universal desde la particularidad latinoamericana, la cual no debe en ningún momento perder su mismidad —que es lograda por el universalismo analógico—. Es consciente de que el filosofar no debe excluirse del pensamiento universal y de la misma historia universal, pero debe introducirse en este pensamiento de una manera sigilosa e inteligente, desde esa mismidad latinoamericana, desde la misma filosofía mexicana. La interculturalidad que existe en México no impide que se pueda incorporar a una filosofía mundial, nuestras particularidades no invalidan la existencia de aportaciones importantes en nuestro pensamiento que vengan de la uniformidad de lo universal.

El carácter latinoamericano no le sobrevendrá a mi planteamiento desde la pura contextualidad latinoamericana, esto es, por el solo hecho de filosofar desde América Latina. Tiene que ser producto o síntesis de la universalidad mundial y la particularidad latinoamericana. Si se pide que haya sólo contextualidad, será algo imposible de cumplir. Lo mismo si se pide que haya solo textualidad, universalidad, aplicación indiferenciada para todos. La pura textualidad lleva a la idealización mal manejada y, a la postre, a la injusticia; y la pura contextualidad lleva a un particularismo que acaba en la desigualdad, y, por ende, también en la injusticia.²⁶⁶

La multiplicidad cultural que existe en Latinoamérica provoca diferentes conflictos en la aplicación de los derechos humanos, pues las diferentes formas de vida en las cuales se desarrollan los integrantes de esas variadas culturas hacen que las diferencias tomen un papel fundamental a la hora de defenderlos. Debe de respetarse ese pluralismo sin destruir como ya se ha dicho en diversas ocasiones, el universalismo, de hecho es necesaria una armonización matizada que se pondere a la luz de la analogía, una universalización de las semejanzas y un respeto a las diferencias. Dentro de la diferencia, y en particular en el caso mexicano, se debe buscar un paradigma que muestre todos esos elementos de una manera sistematizada y concreta, y esa iconización de las diferencias se encuentra en la época barroca. En dicha época surge el mestizaje como icono de la especificidad

²⁶⁶ *Ibidem*, pág. 73.

mexicana, pues de su fragmentación se conduce a una totalidad, por ello, lo fundamental para entender los derechos humanos en México es la elaboración de un discurso completo, es aprender y poder rescatar los elementos trascendentes que surgieron en lo barroco.

En lo barroco se da una interacción de razas desde diferentes puntos, los cuales se mezclaban inconscientemente, muestra de ello es que las particularidades se integraban en una universalidad, la universalidad del mestizaje. Hubo un cambio coyuntural, pues Occidente, principalmente España venía de una tradición renacentista donde se ensalzaba la cultura y el pensamiento europeo, veía lo occidental como lo universal y cosmopolita, y con el surgimiento del mestizaje se cayó en una paradoja, pues lo barroco se tenía que asimilar a las diferentes culturas indígenas que cada vez se hacían más evidentes, rompiendo con la idea de un humanismo renacentista que ponía sus ojos sólo en un modelo humanista —el europeo— que excluía a todos los modelos y pueblos diferentes «el barroco produjo un híbrido: el pluralismo —ni universalismo extremo ni particularismo extremo—; con él tuvo que responder a las exigencias de ese momento».²⁶⁷

En la actualidad existe algo muy similar, pues en el caso mexicano se observan diferentes pueblos autóctonos, y si bien no podemos tomar tal cual la experiencia barroca, sí podemos replantear la situación y lograr con ello una forma particular de reflexión sobre los derechos humanos desde este contexto pluricultural, sin traicionar a ninguna postura extremista. «esta situación prototípica del barroco nos ayuda en la actualidad a buscar el pluralismo cultural y político procurando un mínimo de universalización (que siempre será el máximo alcanzable) y un máximo de particularización (que siempre será un mínimo exigible) para evitar la injusticia»,²⁶⁸ y con la ayuda del iusnaturalismo analógico solucionar el problema pluricultural. Pues los integrantes de estas comunidades interculturales, poseen ciertas circunstancias dadas, esto es, características previas —natas y culturales—, por ejemplo, una constitución física específica, cierto tipo de exigencias racionales, o en ocasiones se forman prejuiciados respecto a la naturaleza que enfrentan. Todo

²⁶⁷ *Ibidem*, pág. 77.

²⁶⁸ *Idem*.

ello muestra una *ontología entitativa* propia, la cual es otorgada por la misma cultura a la que pertenecen o por circunstancias de nacimiento. Esa misma ontología entitativa o naturaleza, es la que se muestra dinámica, pues no está en totalidad determinada, sino que se acaba en la misma dinamicidad continua, las particularidades no afectan a la sustancia misma, pero la determinan desde su accidente.

Ya se ha mostrado que es necesario voltear hacia el contexto latinoamericano para construir una teoría de los derechos humanos contemporánea que tenga como sustento nuestra historia y nuestra realidad mexicana. Además se ha hecho énfasis en la pluriculturalidad como característica propia latinoamericana, ahora veamos cómo es que debe entenderse esta problemática y tratar de dar una solución posible, pues aunque se ha hecho mención de la conciliación de ambos extremos a través del iusnaturalismo analógico, falta saber cómo hay que entender este tipo de culturas.

De los argumentos anteriores, cabe preguntarse algunas cosas: ¿Cómo podemos utilizar todos los elementos hasta aquí explicados para solucionar los conflictos en los que se ven expuestas las diversas culturas? ¿Cómo lograr convalidar su diferente interpretación de los derechos humanos? pues a pesar de que en ocasiones estas culturas se encuentran conectadas, o en un espacio no muy lejano, hay una incompatibilidad en el entendimiento sobre los derechos básicos que debe tener cada comunidad, puede darse el caso de que alguna de las culturas los rechace, y más aún, los violente continuamente por desconocimiento, lo que el problema de saber si bajo la violencia se debe incorporar una interpretación universalista de los derechos humanos, o hay que respetar su propia visión cayendo en algún tipo de relativismo cultural que permita cualquier conducta. De esta manera es que se presentan en la discusión contemporánea un conjunto de soluciones diversas que pretenden, en algunos casos, establecer condiciones mínimas de consenso o la creación de un ambiente que posibilite el diálogo entre culturas, de ahí que se muestre necesario explicar los derechos humanos en México desde una teoría de la interculturalidad, que de ser posible muestre el camino adecuado para la solución de controversias en el ámbito jurídico y en el ámbito teórico sobre la

incompatibilidad de interpretaciones y defensa de los derechos humanos, y así poder generar los consensos oportunos que posibiliten una convivencia pacífica.

El ser humano vive su proceso de desarrollo dentro de una comunidad, en ella nace, crece y reproduce, no sólo en sentido biológico, sino en sentido cultural, se produce a si mismo dentro de un cúmulo de tradiciones, las cuales le van dando o construyendo su identidad; los otros, los demás integrantes de la comunidad le ofrecen esa posibilidad, gracias a ellos puede hablarse de un sentido de pertenencia, los otros le aportan la información necesaria para que el mismo se comprenda desde sí mismo y desde el contexto en el que vive. La cultura, la identidad y la interacción se entrelazan para formar un ser humano social que depende del propio reconocimiento de su propia cultura.

La cultura puede ser comprendida desde diferentes ámbitos,²⁶⁹ sin embargo, Mauricio Beuchot seguirá la concepción de cultura que proporciona Bolívar Echeverría,²⁷⁰ pues considera que esta visión toma en cuenta la dimensión cultural desde un desarrollo histórico que se materializa a través de un proceso de acceso a la humanidad, esto es, como un fenómeno encarnado en cada sociedad que le sirve para ubicarse dentro de la naturaleza, y que aleja al ser humano de una animalidad, una existencia social que busca consolidar sus metas y proyectos de identificación en la producción dialéctica de los sujetos.²⁷¹ Esta idea de producción dialéctica —de los objetos y de los sujetos que se desarrolla en la historia— le parece importante a Mauricio Beuchot porque considera que el ser humano debe enfocarse en superar esa animalidad —la cual se pierde por el mismo proceso cultural— y acercarse lo más posible a la humanización. Por ello es conveniente hablar de una trasnaturalización,²⁷² lo humano es diferente de los animales, y su mismo proceso comunicacional es evidencia de ello, la construcción conceptual comunicativa y su relación dialógica se muestra más elaborada que la de los demás seres vivos. De ahí que el ser humano para poder existir como tal, necesita estar

²⁶⁹ Sociológico, político, histórico, jurídico, etc. Interesa hablar en este trabajo de cultura como todo aquello que ayuda al ser humano a colocarse en la realidad natural y social, en el sobrevivir y el convivir con otras comunidades.

²⁷⁰ en *Definición de cultura*, México, UNAM-ITACA, 2001.

²⁷¹ Cfr. Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005, pág. 10.

²⁷² Concepto que retoma de Bolívar Echeverría

inmerso en un conjunto de relaciones sociales que conformen su identidad. El ser humano se desarrolla dentro de una comunidad de esencia cultural no establecida, no acabada, sino en proceso de construcción.

La cultura como condición comunicativa e identitaria humana evidencia diversos conflictos multiculturales, conflictos que se dan entre los derechos individuales y los derechos colectivos de las comunidades, y que en un contexto como el de México, el pluralismo cultural trata de resolver y se esfuerza por ponderar y hacer compatibles la variabilidad de conexiones culturales que intentan sobreponer, permanecer e intercambiar sus tradiciones frente a otras culturas. El multiculturalismo como abordaje filosófico sobre los temas de cultura, alude a un aspecto de dominación, debido a que tal denominación es de origen liberal, pues considera que en un estado multicultural existe una comunidad mayor que domina a las otras, por esta razón, es conveniente hablar de interculturalidad, o sea, de una interacción de culturas que no involucre una pérdida total de identidad y se pueda evitar tanto la segregación como la asimilación. Tal herramienta la puede dar el pluralismo cultural analógico de Mauricio Beuchot, el cual propone la aceptación de los valores y el respeto de las diferencias de las culturas, pero así mismo la compatibilidad de esas diversas semejanzas.

Lo será si es un pluralismo cultural que logre esclarecer la pro-porción (*ana-logos*) en la que a una cultura deben aceptársele sus valores y en la que deben criticársele. Esto es, la proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas. En nuestro caso, se tratará de ver cómo y en qué medida se pueden compaginar y equilibrar los derechos grupales (de las etnias) y los derechos humanos. En la analogía predomina la diferencia, pero dentro de ciertos límites; no puede ser hasta el punto de lesionar la semejanza o igualdad y caer en la desproporción²⁷³

Con la ayuda de este modelo se pueden resolver diferentes conflictos culturales, se logra el acuerdo a través del diálogo y los compromisos racionales, por eso el siguiente paso es saber responder los siguientes cuestionamientos ¿Cómo debe ser construido el dialogo intercultural? ¿Cuáles deberán de ser sus reglas básicas? ¿Cuáles las dinámicas sociales? ¿Cuáles los puntos de acuerdo y los puntos de desacuerdo para esta construcción de consensos? Después de ello podremos comprender la compatibilidad de los derechos humanos en la interculturalidad. Pues

²⁷³ *Ibidem*, pág. 14.

a pesar de que el tema del multiculturalismo se pueda abarcar desde diferentes ámbitos, lo que tal vez es lo más urgente o de carácter inmediato es el ámbito jurídico-filosófico, y ello porque existe una violación constante de derechos humanos por la carencia de un modelo legislativo que logre hacer compatibles estos dos extremos, los derechos humanos con pretensiones universales y los derechos colectivos como derechos de las diferencias. De modo que hay que buscar la integración de las diferencias sin perder las semejanzas y la igualdad.

Una forma de solucionar el conflicto intercultural sobre los derechos humanos en México —en el ámbito jurídico-filosófico—, es la utilización de ellos como un instrumento de interpretación. La labor hermenéutica es la que funge como el pilar de la comunicación entre todas las culturas, en especial la hermenéutica analógica, la cual posibilita el diálogo entre comunidades, y lo hace determinando de manera ordenada los diferentes aprendizajes que pueden darse entre ellas, logra así los consensos deseados para que se hagan compatibles las diferentes interpretaciones de derechos humanos. Este trabajo debe ser apoyado por el filósofo, él tiene la obligación de establecer las condiciones mínimas que generen el dialogo y la adecuada interpretación.

Para poder emplear a la hermenéutica analógica como instrumento de solución para los conflictos interculturales, previamente se debe tener claro cómo es que se presentan estos conflictos y cómo es que se dan las crisis de identidad dentro de las mismas culturas. Ya se ha explicado que los seres humanos construyen su identidad dentro de sus comunidades, esta identidad genera pertenencia a su cultura y a sus tradiciones, pero conforme avanza su desarrollo y su producción dialéctica frente al mundo, se hace indispensable el contacto con otras culturas, las cuales a su vez han creado y producido su propia identidad, en ocasiones, identidad totalmente contradictoria a las otras identidades creadas.

Las culturas tienen su identidad, es decir, cierta permanencia y continuidad; pero también tienen su proceso, su dinámica, y en ella es donde se dan ciertos conflictos, sobre todo ante otras culturas, y también dentro de una misma cultura. Se trata de crisis de identidad, crisis de crecimiento, de manera semejante a como se dan en los individuos.²⁷⁴

²⁷⁴ *Ibidem*, pág. 21.

Los integrantes de las comunidades han elegido lo que debe ser valioso para todos, tales valoraciones se respetan no sólo como una cuestión de supervivencia, sino como una cuestión de permanencia en el mundo —de permanencia en la historia—, es una forma de producción existencial. Estas tradiciones consideradas valiosas se ven puestas en peligro cuando aparece otra cultura, la cual tiene sus propias valoraciones culturales. Esta tensión coyuntural provoca el cuestionamiento sobre la posibilidad de rescatar o perder lo considerado valioso para cada una de ellas, la ansiedad de saber si esos nuevos valores son compatibles o no con los que ya se tienen en la comunidad, lo que produce una conmoción de identidad «toda crisis cultural es la puesta en tela de juicio de los valores tradicionales frente a nuevos valores que surgen en la misma cultura, o frente a valores distintos que provienen de otras culturas con las que interactúa»²⁷⁵

Debido a esta interacción intercultural —crisis identitarias— se crean distintas valoraciones sobre los derechos mínimos que ha de tener cada comunidad, se presenta un choque interpretativo, y para no minimizar o excluir las interpelaciones y diferencias de cada cultura, ni imponer una sola forma de interpretación, debe de existir el diálogo para poder aprender y criticar lo criticable de todas las culturas. El escenario que muestra el caso mexicano es un vivo ejemplo de la crisis identitaria, pues los grupos minoritarios son las culturas consideradas vulnerables, ellas son las que sufren esta crisis, los grupos indígenas que han heredado, construido y fundado su diversas tradiciones se ven puestos en peligros frente a las tradiciones occidentales que permean en la comunidad mayoritaria o comunidad dominante del país, y aunque estos grupos indígenas en ocasiones se esfuerzan por mantenerse aislados en su comunidad, llega un momento en el cual la interacción con las demás comunidades o con la comunidad mayor se hace obligatoria. Es en ese momento donde el diálogo intercultural que promueven los filósofos a través de la hermenéutica analógica se hace visible y se torna necesario para no eliminar, ni exterminar las tradiciones de las comunidades indígenas a la luz de las costumbres occidentales, no se trata de imponer una cultura universal, ni tampoco de aceptar

²⁷⁵ *Ibidem*, pág. 22.

un relativismo cultural donde se permitan realizar conductas cualesquiera -incluso las que dañen a los propios integrantes de la comunidad-.

Hay que tratar de salvaguardar lo más posible las diferencias culturales, con un sano relativismo cultural moderado. Están en juego el derecho a la igualdad y el derecho a la diversidad, y tenemos que equilibrarlos proporcionalmente. Ese relativismo moderado no dejará que a las culturas se les permitan prácticas contrarias a los derechos humanos, ni tampoco se les impondrán costumbres que no vayan de acuerdo con sus idiosincrasias, dentro de los límites en que sus tradiciones no lesionen a las demás culturas, ni vayan contra prácticas que se han visto como objetivamente adecuadas (por ejemplo, esos mismos derechos humanos, ya aludidos).²⁷⁶

Al parecer la propuesta dialógica que propone Mauricio Beuchot se nota factible, sin embargo, difícilmente en la práctica real podrá llegarse a un acuerdo sobre cuales valores y derechos deben permanecer en todas las culturas sin afectar sus propias diferencias, por ello, además de apoyarnos en el pluralismo analógico y en la hermenéutica, es necesario que se promuevan principios de permisividad, en donde los mismos integrantes de las comunidades participen en la toma de las decisiones, que promuevan nuevos valores, que manifiesten una tolerancia por las posturas y decisiones de los demás —es una participación continua y permanente de las mismas comunidades que se muestra más activa que la participación e imposición del Estado—.

Estos consensos de participación deben darse desde la sociedad civil a través de la solidaridad y la empatía, procurando que no lleguen a ser contradictorios entre sí. Para poder llegar a las soluciones deseadas, además de la ayuda que da la apertura y la tolerancia, se debe de ser algo impositivo respecto a las características que tienen en sí mismos los derechos humanos — independientemente de la interpretación y visión de cada cultura— esta actividad debe hacerse a través de la *diafilosofía de los derechos humanos*, la cual trata de convencer a las culturas para persuadirlas de las equivocaciones que tienen acerca de los derechos humanos.

Una diafilosofía, esto es, como producto del diálogo que se establece entre las mismas culturas que, al señalar lo que rechaza y lo que desea la inmensa mayoría de los hombres, conocen los contenidos de los derechos humanos y de la misma manera aprenden cuál es su mejor o más exacta interpretación.²⁷⁷

²⁷⁶ *Ibidem*, pág. 25.

²⁷⁷ *Ibidem*, pág. 27.

Lo que dará la solución a estos problemas interculturales sobre los derechos humanos es la búsqueda de compromisos responsables, más que de un consenso de las mayorías, pues en ocasiones el diálogo no logra llegar a la unanimidad, y menos en un escenario donde se traslapan y enfrentan un sin fin de valoraciones culturales de igual importancia para todas las comunidades, pero así mismo distintas en cada cultura —y que en la zona de discusión su valor debe permanecer—. Se tiene que plantear un rango de responsabilidad ética, ésta mostrará que en ocasiones puedo no estar de acuerdo con las conclusiones de la discusión, y aun así poder renunciar a mis pretensiones para el beneficio de todos los integrantes de la comunidad dialógica.

Por ello. Mauricio Beuchot retomará la propuesta de Alessandro Ferrara y a la *phronesis* como instrumento. El universalismo de la mediación de Ferrara va más allá del consenso absolutista de Habermas y más allá del posmodernismo relativo, toma en consideración el caso en concreto y lo subsume a una ley universal, este universalismo de la mediación es compatible con las intuiciones y las experiencias de los sujetos, pues se presenta como un todo simbólico autocongruente que tiene autocongruencia con la vida real ejemplar, a un tipo de identidad virtual creada a través de pautas que forman un juicio que intersecciona todas las partes. De esta idea de identidad virtual Mauricio Beuchot toma la idea de un modo de vida humana como ideal regulativo de todas las sociedades, que sirve de freno para los pluralismos culturales en México sin dejar de perder el universalismo, garantizando así los derechos humanos, quienes serán interpretados a partir de este modelo de vida.

Ellos son el límite de tensión y de resistencia de lo plural frente a lo universal. Ellos son la instancia que da universalidad a la justicia en la sociedad, pero viven del contenido y riqueza que les da la pluralidad cultural. Los derechos humanos sirven de límite al pluralismo cultural, pero el pluralismo cultural es el ámbito en donde ellos se realizan.²⁷⁸

Este modelo de vida ideal del que habla Beuchot y que se convierte en un modelo abstracto de cultura a seguir, no es un modelo específico de cultura, sino un paradigma al cual todos los integrantes de la sociedad aspiran, todas las culturas desean apegarse a él. Este modelo está conformado por la unión de las

²⁷⁸ *Ibidem*, pág. 32.

características y categorías que todos anhelan para la construcción de una cultura modélica —la mejor— para todos los seres humanos, aquella que represente la misma naturaleza humana de todos los hombres. La forma de construir este ideal cultural es a través del diálogo que emplea la hermenéutica analógica para el pluralismo cultural, o sea, hacerlo desde abajo, desde los casos concretos y participación de las distintas culturas. Ello genera este tipo de modelo que no será impuesto a nadie, sino que servirá como cierta orientación a todos, utilizará a la analogía de la atribución para introducir los valores de las demás culturas, lo cual hará que se perciban en un tipo de jerarquía que desembocará en un analogado principal, el cual no es un cultura en concreto sino el paradigma de cultura que más le beneficie al ser humano, un ideal regulativo de todas las culturas.

Este modelo servirá para lograr la jerarquización de las demás culturas dependiendo su acercamiento a él; se podrá conocer independientemente de que estemos inmersos en alguna de las culturas, ya que se debe echar mano de los aprendizajes de las demás culturas que se han desarrollado en la historia y a partir de ello se verá la compatibilidad con el hombre actual ¿Qué es lo que acepta? ¿Qué es lo que rechaza? ¿Cuál de sus conductas han dejado de ser aceptables? y con base en las respuestas obtenidas, crear un ideal de cultura en donde sean realizables y posibles todos los derechos humanos.

De igual manera será necesaria una antropología filosófica para saber qué características son necesarias para la convivencia intercultural, se debe tratar de llegar a un modelo de ser humano abierto que reconozca sus propios límites para que se intérprete en el modelo de cultura explicado.

Que lleguemos a un ser humano abierto, pero que reconozca límites y sea atento a ellos. Que, frente al otro, se cuestione sobre sí mismo; pero que también cuestione al otro, en vista de lo que ha aprendido que es correcto de lo propio, y así ir construyendo lo universal; es decir, que sea capaz de aprender del otro y a la vez de criticarlo; que sea capaz de criticarse a sí mismo y de aprender de su propio proceso. De esta manera, a partir de lo propio, se irá construyendo lo común: desde lo particular, lo universal.

A partir de estos elementos teóricos es que se va a percibir y explicar la construcción de un discurso contemporáneo de los derechos humanos en México.

Las características que ofrece Latinoamérica son distintas a las que se perciben en Occidente, con esto no se afirma que no existan ciertas coincidencias

entre ambos, pero hay ciertas diferencias que de no ser percibidas por el filósofo latinoamericano se comenzará a construir una interpretación disociada de su realidad circunstanciada. El contexto latinoamericano actual, se ve inmerso en teorías universalistas —desde que se quiere incluir a Latinoamérica como parte de una filosofía universal—. En la actualidad, encontramos una constante incorporación y enfrentamiento con las filosofías de occidente. Esto ocasiona que existan dos interpretaciones distintas, por el lado latinoamericano aparece una filosofía particular, con una historia particular y categorías identitarias propias, y por el otro, el lado occidental, una filosofía con pretensiones universales, con categorías occidentales y una historia particular muy distinta. Por estas razones la propuesta del profesor Mauricio Beuchot resulta adecuada para la interpretación latinoamericana de los derechos humanos.

El caso mexicano es un ejemplo concreto de esta interpretación. México tiene una tradición de constantes violaciones a los derechos humanos,²⁷⁹ una historia larga de impunidad²⁸⁰ y de invisibilización de los grupos vulnerables. De ello

²⁷⁹ Un ejemplo de muchos otros, fueron las violaciones sufridas por un grupo de cinco indígenas: Manuel López Gómez, Celestino Garay Candia, Eloy García Reyes, Nicolás Gómez Santiz y Joel Mancilla Vázquez, quienes fueron juzgados por homicidio, intento de violación y delitos contra la salud, sin tomar en cuenta su situación económica y su vulnerabilidad social, no se atendió si hablaban español, se les negó el pleno acceso a una justicia pronta, además de omitir los usos y costumbres de su comunidad, periódico *La Jornada*, jueves 31 de enero de 2013, consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2013/01/31/politica/014n3po.>; Asimismo, en 2013 el presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), Raúl Plascencia Villanueva informó el aumento en las desapariciones forzadas, en los tratos inhumanos y degradantes, tortura, cateos y detenciones ilegales, en su mayoría vinculadas con operativos de instituciones de seguridad públicas. Además, confirmó que la población indígena continúa enfrentando actos de racismo y discriminación, así como violencia física y emocional, exclusión de los servicios de salud y educación, explotación laboral y limitaciones de acceso efectivo a la justicia, lo que vulnera gravemente su calidad de vida y posibilidades de desarrollo, periódico *La Jornada*, jueves 31 de enero de 2013, consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2013/01/31/politica/015n1pol.>

²⁸⁰ En el informe anual que emite la organización estadounidense Human Rights Watch (HRW), se señaló que en México impera un escenario de impunidad, pues los militares que han cometido grandes violaciones a los derechos humanos han quedado sin castigo alguno, periódico *Reforma*, 31 enero 2013, consultado en <http://www.reforma.com/libre/online07/preacceso/articulos/default.aspx?plazaconsulta=reforma&url=http://www.reforma.com/nacional/articulo/687/1373838/&urlredirect=http://www.reforma.com/nacional/articulo/687/1373838/?titulo=quedan-impunes-abusos-de-militares--hr.>; En Chiapas fueron liberadas tres mujeres indígenas acusadas de delitos graves, a las cuales se les enjuicio sin el debido proceso, se las confinó a ocho años de prisión. Adela Gómez Martínez, Juana Hernández Santis y Adela Ramírez Gómez no sabían leer ni escribir y fueron acusadas por homicidio y violación, en sus declaraciones en ningún momento contaron con algún intérprete, y aun así, las hicieron firmar su declaración sin respaldo jurídico, periódico *el Universal* 13 de febrero de 2013, consultado en <http://www.eluniversal.com.mx/estados/84647.html>; Otra caso más de la falta de acceso a la justicia

deriva que si se desea construir un discurso contemporáneo de los derechos humanos en México, éste debe ser un discurso de resistencia para detener esa impunidad y la constante violación de derechos humanos. Se debe trabajar en la elaboración de una legislación que deje de ser utópica y se enfoque a cuestiones realistas que ofrecen los diferentes grupos vulnerables —principalmente indígenas— que se encuentran en las periferias, o sea, un reconocimiento de las luchas sociales que se hacen en esos territorios y en esos pueblos, una praxis real de los derechos humanos de los más desprotegidos, pero, como ya se ha dicho, sin olvidar la carga teórica, la cual debe de ir acompañada de un proyecto educativo de los derechos humanos que logre hacer que los miembros de las comunidades conozcan sus derechos, luchen por sus derechos y su reconocimiento y además logren crear los consensos adecuados para su interpretación entre las culturas a través de la persuasión dialógica y la praxis real.

La forma de tratar los derechos humanos será distinta a lo que se ha interpretado y llevado a las legislaciones y reformas sobre derechos humanos. Pues a pesar de que los derechos humanos ya se encuentren en nuestra carta fundamental o como lo llaman los teóricos positivistas, se encuentran positivizados, aún siguen violentados, no se obedecen, y en ocasiones su interpretación es incongruente con la realidad mexicana, cuestiones que se alejan mucho de la idea de un paradigma de los derechos humanos, para Beuchot, una posible solución a este problema es, además de la elaboración antropológica y ontológica que promueve un iusnaturalismo renovado, un diálogo en la pluriculturalidad analógica, es el trabajo en la concientización, una fundamentación argumentativa de los derechos humanos y un proyecto educativo sustentable. Esos son los elementos de defensa que se tienen frente al tirano que violenta los derechos humanos, herramientas de la praxis real y de la teoría que tienen los invisibilizados para poder

por parte de los grupos vulnerables, es el caso de la indígena Jacinta Marcial, quien fue liberada de las instalaciones del Centro de Readaptación Social (Cereso) femenil de San José el Alto, luego de tres años de estar en prisión, acusada de secuestrar a seis elementos de la entonces Agencia Federal de Investigación (AFI), y mostrase según las pruebas su inocencia, periódico el *Economista*, consultado en <http://eleconomista.com.mx/notas-online/politica/2009/09/16/liberan-jacinta-francisco-marcial>.

hacer frente al déspota que detenta el poder y frente a la simple positivación de los derechos humanos.

Tanto la tradición filosófica de los derechos humanos en México, como la situación concreta de nuestro país me hacen ir hacia el iusnaturalismo, y tratar de potenciarlo, pues los derechos humanos están positivados, pero de hecho no se cumplen. México me ha enseñado que, además de la positivación, debe haber una instancia de apelación, que sólo puede ser ya la conciencia, y en todo caso algunas instancias internacionales que promueven esa conciencia. Y, ya que se trata del foro de la conciencia, es urgente trabajar en la concientización, sin la cual no se dará esa conciencia a la que aludimos, y la concientización es ardua y a largo plazo. Pues bien, la concientización requiere de argumentación y educación; mueve a trabajar en la fundamentación de los derechos humanos y en la pedagogía de éstos.²⁸¹

México necesita del apoyo —para la defensa de los derechos culturales y étnicos, que se perfile— de un respeto verdadero hacia las diversas culturas, y más aún cuando existe este conflicto en la intromisión de valores culturales occidentales a través de la globalización, que además de poner en peligro a las tradiciones de los pueblos originarios, ponen en peligro su economía y la economía misma del país.

Es también México el que, además de la necesidad de los derechos étnicos, me muestra la de los que están vinculados con la religiosidad, que es otro aspecto de la cultura, dada nuestra multiplicidad cultural. Y, sobre todo, es México el que me hace pensar en derechos económicos más profundos, que excluyan esa postración en la pobreza y en la consecuente violencia a la que se ven impelidos muchos individuos de muchas culturas, como defensa contra esa globalización terrible, que es la globalización de la miseria, no de la riqueza²⁸²

Estas condiciones precarias que se muestran en la realidad mexicana permiten que se elabore una interpretación distinta de los derechos humanos, una interpretación desde nuestro contexto, una defensa y resistencia desde la teoría y la práctica jurídico-filosófica. La aplicación de una hermenéutica intercultural analógica logra captar y resignificar algunas categorías occidentales para realizar una nueva interpretación mexicana, ella toma el beneficio del mestizaje y la riqueza de todas las culturas del país, que además fortalece a un estado multicultural frente a un estado occidental, todo ello lo hace a través del dialogo, el cual rescata los valores básicos de cada cultura, esto debe de ir acompañado de un pluralismo cultural analógico que ofrezca un equilibrio entre las cosas que no favorecen a las culturas y a sus integrantes, y las cosas que deben ser permitidas. El respeto a la diferencia que da la analogicidad se protege en todo momento, debido a que lo diferente es lo

²⁸¹ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005, pág. 53.

²⁸² *Ibidem*, pág. 54.

que corre más peligro de llegar a homogeneizarse, por ello, para que se consiga una convivencia entre todas las culturas, deben de aparecer relaciones de aceptación y tolerancia, evitando llegar a un relativismo extremo.

No es, pues, el pluralismo, una tolerancia extrema, sino sólo de lo que es legítimo, esto es, de las prácticas que, por no ir en contra del bien común, están legitimadas ética y/o jurídicamente por la sociedad en cuestión. Eso implica que ha habido una valoración de esas prácticas como legítimas, esto es, que se tiene un marco valorativo desde el cual enjuiciar a las diversas manifestaciones culturales como aceptables o no. Y tal marco o criterio son los derechos humanos, que toman valores éticos fundamentales.²⁸³

Se deben comparar todos los valores culturales de las comunidades, y con base en ello determinar cuáles deben ser aceptados, estos valores ya evaluados pasan a ser universalizables, y el patrón de medida en el paradigma analógico de cultura y hombre, es el mismo que se analizó antes. Se debe tener en cuenta que la diafilosofía que universaliza los valores concretos de cada cultura es un *a posteriori*, no un *a priori* abstracto y formal, se parte de valores particulares conocidos, y se enfrentan con los valores particulares ajenos a través de un procedimiento donde actúa la experiencia colectiva, la cual tiene en consideración la historia y las tradiciones de su cultura —y de las demás—, se emplea la autocrítica y la tolerancia para hacer compatibles todos los valores, y partiendo de esa identidad que surge del respeto de la diferencia se hace una evaluación, todo este procedimiento sirve para juzgar los valores de los otros a partir de juicio formado por nosotros, es una forma de entender los derechos humanos de una manera histórica real, donde se manifiesta la participación entre diversas culturas que utilizan el diálogo para universalizar los principios consensados por ellos.

La tradición no necesariamente ha de tomarse como un todo cerrado e inamovible, lo cual sería una noción irracional de la tradición, noción que no tuvieron ni Gadamer y ni siquiera los románticos alemanes en los que se inspira/ sino que la tradición ha de ser vista como algo vivo y dinámico, con la cual se puede dialogar, criticar de modo racional y ampliarse, promoverse o mejorarse. De hecho, todas las tradiciones y culturas están interactuando cada vez más entre ellas. Algunas prácticas que en una cultura muy tradicional parecían inamovibles, ahora han llegado a estar en crisis e incluso a cambiar.²⁸⁴

Este tipo de universalidad no excluye a las minorías, más bien las incorpora de manera diferenciada sin que pierdan su identidad, el diálogo consigue este

²⁸³ *Ibidem*, pág. 63.

²⁸⁴ *Ibidem*, pág. 71.

resultado, pues no absolutiza a ningún grupo cultural ni a ningún individuo, se media entre la justicia y los valores de la culturas, una crítica constructiva entre los derechos individuales y derechos colectivos, derechos de la igualdad y derechos de las diferencias, a una interpretación dialógica de los derechos humanos en México.

Se busca una actitud de respeto hacia las diferencias, pero equilibrada por el respeto a las semejanzas, incluso a la igualdad, brindada por la equidad o justicia. Debe haber la posibilidad de diálogo entre culturas, y eso exige la posibilidad de comunicación y comprensión, lo que a su vez exige que se pueda señalar lo bueno y criticar lo malo de otra cultura (al igual que se hace con la propia frente a las distintas), y que de ese modo una cultura pueda aprender de otra; si no, no pueden escucharse y ni siquiera comunicarse; lo cual va en contra de la experiencia, es algo contra intuitivo.²⁸⁵

Esta interpretación de los derechos humanos que se exterioriza desde las circunstancias reales del contexto mexicano, involucra no sólo un diálogo entre las diferentes culturas, no sólo una práctica real y de lucha para defender los derechos humanos y resistir las constantes violaciones a las que son objetos los grupos vulnerables, sino que además involucra una idea de hombre, pero no un hombre abstracto como el que defendía la modernidad —un hombre como paradigma de occidente—, el cual excluía de la humanidad a lo diferente, y en específico al hombre Latinoamericano. El hombre latinoamericano debía justificar y convencer al hombre occidental su humanidad, de ser un hombre con derechos que debían ser respetados, por ello la tradición filosófica en México principalmente se vio permeada por la ideología y estudios realizados por el grupo *Hiperión* —grupo liderado por José Gaos— que tenía injerencias del positivismo, buscada que tal hombre latinoamericano se asemejara al hombre occidental, se construían filosofías y teorías para demostrar al otro su existencia, de su existencia latinoamericana, aquellos a quienes vulneraban e invisibilizaban en respecto a su humanidad en el nuevo continente, se esforzaban por mostrar que tenían los mismos derechos.

Con el desarrollo de la propuesta anterior se observa la idea de un hombre analógico, un hombre intencional, un ser viviente, que lucha, que transforma su propia realidad, que crea y le crean los otros su identidad, un hombre que transforma y que produce, ya no es el sujeto cartesiano, una cosa pensante, no es el sujeto que sirve como argumento de todo lo existente, todo ello se cambia a la idea de un

²⁸⁵ *Ibidem*, pág. 75.

agente histórico que se involucra en los actos humanos y en sus cambios, un agente que va construyendo su propia esencia en cada toma de decisiones y en cada actuar desde sus circunstancias, que posibilita que haya una historia, una historia Latinoamérica, y una interpretación distinta de los derechos humanos, ya no es el sujeto moderno, ahora es el agente histórico que lucha por defender sus derechos humanos, de hacerlos valer, y de mostrarse visibilizado, de romper con la invisibilización del Estado y de los grupos de poder, de la invisibilización utópica de las legislaciones nacionales, un agente que lucha por hacerse conciente de su propia realidad, de la realidad que vive en un país de impunidad y corrupción. El profesor Beuchot lo entiende como hombre analógico, nosotros pretendemos llamarle *agente histórico-viviente*, ya no se tiene la idea de un hombre formal, sino la experiencia del agente que se ve vulnerado en sus derechos en su propia comunidad.

El hombre es un ser analógico, vive en las lindes, en los linderos, en las fronteras; es capaz de habitar esa tierra inhóspita, tierra de nadie, que es la de los caminos y de las encrucijadas. Capaz de un nomadismo que, sin embargo, no se reduce a lo que para él quiere Deleuze; nomadismo de tránsfuga, sino movilidad del desarraigado, del que habita una ciudad fronteriza, borrosa y esquiva. En parajes brumosos vive el hombre, sin encontrar claridad en los contornos, sino saliendo de las sombras de los claroscuros; paisaje analógico, en el que todo parece tocarse sin fusionarse. En paisajes casi irreales camina: mestizos, híbridos indecisos, no por la indecisión de la naturaleza, que puede llevar a la monstruosidad y a la perversión, sino indecisión de la prudencia, por cautelosa precaución, que distingue poco a poco, para poder actuar con fuerza suficiente.

Además, cabe mencionar que el *agente histórico-viviente* adquiere una personalidad de la necesidad, esta necesidad del otro como posibilidad de su existencia, el otro lo forma desde su nacimiento, de ahí que tenga la necesidad de él, existe un compromiso incluso antes de tener alguna relación con él, va más allá de un individualismo y de un egoísmo del yo, trasciende el universo individual para situarse en el universo del otro, de los demás que dependen de mí y yo de ellos, incluso, surge la responsabilidad que tengo hacia los demás antes de su enfrentamiento personal conmigo.

La forma de entender a este agente, va más allá del sujeto racional e ilustrado que trataba de implementar el proyecto civilizatorio de la modernidad. Este agente se preocupa por los demás, trata de defender los derechos de los otros, tiene una actitud de resistencia frente a los que ejercen el poder y frente a los que trasgreden

los derechos humanos de los demás, una aptitud y una disposición para enfrentarse al discurso egocéntrico de Occidente, una disposición para concientizarse de su victimización y de su exclusión en las interpretaciones paradigmáticas de la hegemonía, y a su vez, cuenta con una alteridad ética que supera el egoísmo y la individualidad.

También, el agente se preocupa por luchar y manifestarse frente a la invisibilización de los poderes y del propio Estado, lucha por su reconocimiento, y con esta lucha, por el reconocimiento de todos, de los otros que se representan en él, incluso de los que no conoce, de los que aún no se enfrentan a él, pero que comparten su mundo de vida y su realidad contextualizada.

En ese tipo de agente es que los derechos humanos deben sustentarse, en un agente que tiene esperanza, que persiste para no disolverse en un mundo posmoderno y en un relativismo que en nada le beneficia, un agente que vive, que es vivencial y que se desenvuelve en una realidad violentada que excluye y oprime.

Es de advertir, que lo *vivencial* no se entiende sólo como un acercamiento a la experiencia sobre la realidad social, no sólo es una relación con los agentes vulnerables de los derechos humanos, ni únicamente un conocer o informarse en los medios estadísticos sobre las violaciones y las experiencias de los derechos humanos de los agentes excluidos. La vivencia es todo un proceso que debe realizarse para comprender los derechos humanos desde la alteridad.

Este proceso comienza con un estudio sobre los agentes activos de la exclusión y del entendimiento y análisis de sus categorías fundamentales —las cuales determinan esta exclusión—, para poder realizar después, un estudio crítico de ellas desde una visión latinoamericana, es decir, desde la visión de la periferia. El resultado de este proceso, generará la conciencia del agente de ser víctima, tendrá conciencia y se sabrá agredido teóricamente, epistemológicamente y económicamente.

Este proceso del reconocimiento del otro, que asimismo fue excluido y vulnerado por la hegemonía, es sólo el primer paso para entender lo que queremos decir cuando hablamos de la vivencia de los derechos humanos, después de hacer conscientes a los agentes, se debe pensar en una construcción de categorías

propias que se refieran a nuestra realidad. Pero debemos señalar, que no sólo es la creación de nuevas categorías, sino la reconstrucción de categorías y la reinterpretación de las ideas occidentales, ya que debido a nuestra relación internacional con diferentes formas de pensamiento, es imposible plantear una postura teórica que tenga en sus ejes rectores, conceptos puros construidos desde las periferias. Por esta razón, debemos erigir una teoría constructiva y reinterpretativa sobre los derechos humanos que parta desde la alteridad, de esos otros que son agentes conscientes, y que se han dado cuenta —a través de su lucha por el reconocimiento y de su sufrimiento de victimización— que los otros son igual que ellos, pero asimismo diferentes.

Aquí, el pensamiento de Mauricio Beuchot a través de su hermenéutica analógica nos es de mucha utilidad, pues con ella podemos entender como agentes iguales en la victimización, pero distintos en sus comprensiones ontológicas, pueden convivir y reunir sus luchas respecto de un solo objetivo, esto es, luchar por su reconocimiento y su visibilización. Sería una especie de *mayorías de la diferencias*, creándose así una identidad de lo diferente, la cual es compatible con la identidad particular de cada grupo al que pertenecen los agentes, ellos ponen como bandera principal, la diferencia, y el mismo hecho de ser diferentes los une y los guía por horizonte de lucha, la cual se debe realizar en la parte práctica de la vivencia de los derechos humanos.

En este orden de ideas, es que el sujeto moderno como categoría excluyente no cabe ya en un discurso de los derechos humanos en México, un sujeto formal no sirve, un sujeto abstracto evade la realidad mexicana, el agente histórico viviente que se propone es una categoría que si es compatible con un discurso de los derechos humanos en México, ya que responde y se interpreta desde su historicidad, desde su contexto, desde su realidad de excluido, desde su realidad de víctima, desde su lucha por el reconocimiento y la defensa de sus derechos, que está inmerso en la realidad social, y en la vulneración constante de los derechos humanos, y además que no sólo soporta, el sujeto no sólo es estructura, sino que es acción, es praxis real que se consolida en un discurso teórico, y en una eficacia real de defensa de derechos, y el profesor Beuchot entiende algo similar, pues él

desea al igual que esta propuesta, reinterpretar y resignificar la categoría de sujeto que tiene el actual discurso de los derechos humanos en México.

No se puede pretender la vuelta a ese sujeto cartesiano autoposeído, omnipotente, transparente y translúcido, sino que hay que buscar un sujeto distinto. De hecho, no parece que el sujeto haya muerto, como nos ha dicho la posmodernidad, en seguimiento de Nietzsche y de Foucault, como fue proclamada la muerte de Dios y luego la del hombre. El sujeto ha permanecido vivo, al menos en sus rescoldos, y levanta cabeza a cada momento. Se replantea de múltiples formas, como actante o actor o agente en la sociedad, en la democracia, como sujeto ético, como sujeto de derechos, etcétera; y tal vez hay que replantearlo, aun sea de modo menos pretencioso, más humillado y disminuido; pero lo suficientemente resistente como para soportar el peso de la atribución de derechos, sobre todo derechos humanos; porque ésa es una de las lecciones de la cultura de los derechos humanos, el entregarnos un sujeto de derechos fundamentales, que nos replantea la definición del sujeto. No ciertamente dura y prepotente como la que se tuvo en el contexto de la modernidad; pero tampoco tan blanda y exigua como parecía entenderla posmodernidad o tardomodernidad. La cultura de los derechos humanos nos puede dar la ocasión de un nuevo modelo del sujeto, un sujeto analógico; un sujeto a la vez narrativo y sustantivo, narratológico y ontológico' a un tiempo, uniendo lo ético y lo metafísico de un modo nuevo e inédito²⁸⁶

Resignificando las categorías de sujeto moderno y plantear la categoría de agente histórico-viviente, aunado a la reinterpretación y resemantización del principio de universalidad, que lejos de entenderse como otra categoría excluyente de la modernidad occidental hegemónica, será entendida como una universalidad analógica, como lo plantea el profesor Beuchot, una universalidad que se torna diferente a la universalidad abstracta, es una universalidad que atiende al contexto, que atiende a la pluralidad cultural, que se enfoca en construir un diálogo intercultural que se beneficia de la hermenéutica para compaginar valores y principios, que no se va hacia ningún extremo, relativista y univocista, una universalidad que nos hace interpretar los derechos humanos de una forma más específica y benéfica para México, ambas categorías resemantizadas logran construir un discurso que quita las categorías esenciales que lo mostraban excluyente y concluyen en un discurso más apegado a nuestras realidades y nuestros problemas. Utilizando elementos conceptuales resignificados aplicados a nuestro contexto se tiene un discurso latinoamericano legítimo, no utópico, y no queda en el simple discurso político, incluso se pueden analizar nuevas categorías occidentales y hacer el mismo procedimiento, tal vez, algunas puedan sustentar la

²⁸⁶ *Ibidem*, pág. 95.

propuesta esencial que se presenta aquí, no se desea crear un discurso excluyente de occidentalismos, o que se cierre a teorías e interpretaciones que vienen de Europa, sino se trata primero de hacernos conscientes del discurso que empleamos actualmente, de descubrir y resemantizar las categorías que no están acordes a nuestra historia y contexto, y tomar lo que puede funcionar en esta construcción y crear un discurso sustentable de los derechos humanos.

Lo que se debe añadir ahora es todo un proyecto pedagógico que eduque a través del conocimiento de los derechos humanos, del conocimiento de las virtudes humanas, y de los calores culturales de cada comunidad, que se enseñe la practicidad real de los derechos humanos y la posibilidad de poder hacerlos efectivos en las luchas sociales, de crear agentes que no sólo conozcan si no que sepan cómo hacer valer sus derechos ante los tribunales y luchar por el reconocimiento ante las autoridades legisladores en esa materia, se trata de lograr una verdadera cultura de los derechos humanos en México, efectiva tanto en el campo teórico como en el campo práctica judicial, una cultura de respeto y de lucha, que enseñe que los derecho humanos no sólo son ciclos de conferencias, concursos, y escrituras de artículos para discusión únicamente de catedráticos, sino que los derecho humanos se perciben en sus propias realidades sociales y en sus propias comunidades. Es claro pueden llegar a ser efectivos en los diferentes instrumentos legales con los que se cuenta, y así mismo concientizar al jurista y al abogado de esta nueva interpretación de los derechos humanos para que a través de los diferentes instrumentos que le brinda el sistema jurídico pueda defender las necesidades reales y las violaciones de los derechos humanos de los que más se les vulneran, si el jurista se aleja de la caricaturización de los derechos humanos que han creado las diferentes interpretaciones de los derechos humanos de occidente, de esa forma tan simple de negar las demás historias de los derechos humanos, de creer que los derechos humanos caen en la cultura occidental, y que se deben de surgir con esa concepción, realmente se puede hacer efectivos los derechos humanos en México.

Conclusiones

1. El *hombre* griego carecía de las categorías que hoy se le atribuyen al hombre actual, principalmente las categorías de *individualidad* y *libertad*, el hombre griego interactuaba en una comunidad política como miembro de un todo, el cual determinaba la forma en que debían conducirse los ciudadanos dentro de la *Polis* [πόλις]. El *esclavismo* impedía que se tuviera una concepción homogénea sobre la condición de lo *humano*, el esclavo carecía hasta de los derechos más fundamentales. En esta interpretación reaparece la subordinación a un fin natural y a un determinismo —religión y destino— del cual el hombre griego no podía apartarse. Arquetipo que dominó prácticamente en toda la antigüedad.
2. El concepto de *humano* encuentra un quiebre en el estoicismo, debido a que la vida y las relaciones naturales de los hombres no dependían de ellos, era necesario que lograran distinguir aquello que podían cambiar y lo que no — existía un campo que no quedaba a su decisión—, de esta manera lo único que dependía de su voluntad se manifestaba como *interioridad*. El estoicismo invitaba a un recogimiento de interioridad que se sostenía en el campo del alma, siendo el alma donde el hombre debía poder controlar las pasiones para alcanzar la sabiduría estoica. Por tal razón, tampoco hay existe plena *libertad* y *voluntad* en el hombre.
3. En la Edad Media, debido a la imperante influencia religiosa y teológica que la caracterizaba, *ser humano* significaba principalmente un hombre racional-cristiano. Así mismo, el concepto de *ecumene* [οἰκουμένη] presentaba una fuerte exclusión de lo diferente, lo no compatible con el paradigma de hombre cristiano estaba puesto en duda su humanidad. Todo lo familiar era aceptado y aprobado dentro de la *ecumene*, y lo que no era parte de la *ecumene* se consideraba extraño, incluso se llegaba a sostener que más allá de ella sólo existía lo feo, lo monstruoso, lo bárbaro, lo malo etc. Esto da como resultado: a) que aún no se pueda hablar de un sujeto; b) que se comience a construir en ese momento, una modelo ideal de hombre; y c) en respecto a la ecúmene, se comienzan a dar los primeros pasos para lo que posteriormente será una exclusión hegemónica de los diferente.

4. En la doctrina teológica —principalmente agustiniana y tomista— se observa que al hombre se le empieza a reconocer cierta capacidad de *elección libre* e *igualdad social* —aunque todo *determinado* a un bien común y a un orden social justo—, dentro de esta noción se le añade la adquisición de *dignidad humana*. Al participar todos los seres de la magnificencia de Dios creador, participan a su vez de un grado de dignidad de acuerdo a su grado de perfección alcanzada, exhibiendo así una dignidad interiorizada, perteneciente a la esencia humana del hombre —necesaria y no contingente— yendo en contra de lo que se había interpretado en el pensamiento clásico,
5. La categoría ser humano cambia en la modernidad, en esta etapa histórica se comienza a hablar de un sujeto abstracto y no determinado, es decir, completamente libre. Por tal motivo, se hizo necesario explicar antes qué es lo que entenderíamos por modernidad, así que se retomaron las posturas del profesor Bolívar Echeverría, quien afirma que las características determinantes de la modernidad se manifiestan en un conjunto de comportamientos que desde hace ya varios siglos aparecen por todas partes de la vida social —y que el entendimiento común reconoce como discontinuos e incluso contrapuestos a la constitución tradicional de esa vida—, a estos comportamientos se les llama precisamente *modernos*. Este nuevo conjunto de comportamientos se encuentran en proceso de sustituir la constitución tradicional —después de ponerla en evidencia como obsoleta, inconsistente e ineficaz—. Se presentan como un *proyecto civilizatorio* dotado de una nueva lógica y un principio unitario de estructuración de un tipo y mundo de vida modelo —que se debe seguir—, estableciéndolo como el mejor y el más correcto. Así mismo, se va incluyendo en la discusión la categoría universalidad, ya que la universalidad también comienza a construirse en esta etapa.
6. Además de las categorías sujeto y universalidad, las cuales comienzan a construirse en la modernidad, también aparecen diversos conflictos teóricos, uno de ellos es la discusión de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, la cual

constituye una de las discusiones más importantes de la modernidad, en el sentido de que con esa discusión se introduce el *contra discurso moderno* que plantea que la modernidad no sólo es el momento en donde Europa alcanza cierta posición histórica, sino ante todo donde se introduce el problema de la *alteridad cultural*.

7. Las aportaciones de Sepúlveda dan pie a que se cree la justificación de una idea de humanidad que necesita ser aleccionada y cuidada, da origen a una *naturaleza civilizada* y a una *no civilizada*. La humanidad mala e incivilizada —de los indios— tiene que ser superada, mientras que la humanidad buena y civilizada —europea— debe conservarse y servir como modelo —los europeos ya estaban en la civilización, los indios aún no lo estaban—. La finalidad de las políticas europeas era traer a esa humanidad no civilizada, a la civilización, mediante una reeducación. Como consecuencia de esta actividad se generó un mito, el *mito de la civilización*, que tratará de transformar al hombre salvaje, inculto y bárbaro, a un ser humano civilizado, un ser humano cristiano —resultaba así una justificación antropológica—.
8. De las contribuciones fijadas en la modernidad y en el debate de Valladolid, se inician importantes temas a discutir para los autores modernos más importantes de Occidente: la construcción de un sujeto paradigmático —que hará obligatorio retomar cuestiones políticas, ontológicas, epistemológicas, éticas y morales—, la universalidad y el enfrentamiento con lo diferente, la naturaleza humana, el derecho natural y las primeras bases de lo que posteriormente serán los derechos humanos. En Descartes se muestra un sujeto que está compuesto por cuerpo y alma, es una *sustancia pensante* que tiene sensaciones, pensamientos, imagina, quiere y entiende —estas cualidades corresponden al alma—. Lo único que depende del sujeto son sus *voliciones*, que son las acciones que provienen de la mente. Por otro lado, se encuentran las *percepciones*, que son las *pasiones* del sujeto —son el conocimiento—, en estas pasiones es en donde la *voluntad* ocupa un papel fundamental, ya que al existir un pensamiento teórico, el sujeto tiene la posibilidad de elegir aceptarlo o no. Se relaciona su voluntad con la libertad

de elegir entre las posibilidades que se le presentan. Por este motivo, para Descartes la *voluntariedad* y la *libertad* son una misma cosa. Además, se resiste a que las autoridades intervengan en los asuntos que le corresponden al propio individuo y a su pensamiento, insiste en que uno debe de pensar por sí mismo, cuestión que coincidirá con las ideas de los iusnaturalistas empíricos como Grocio, Pufendorf y Hobbes. Es evidente que el sujeto cartesiano —elaborado en la modernidad— se convierte en el paradigma para la construcción del sujeto moderno que desarrollarán los pensadores posteriores. Es en Descartes donde el hombre comienza a entenderse como una sustancia pensante, independiente de las determinaciones que había adquirido en la Edad Media. Gracias al avance metodológico de Bacon y el método cartesiano, las explicaciones dejaron de tener una concepción determinista teológica para convertirse en explicaciones racionales no teológicas, se entiende por primera vez al sujeto como fundamento, como algo que soporta, del lat. *subiectus*, part. pas. de *subiicĕre*.

9. Siguiendo este orden de ideas, Hugo Grocio continúa con la idea de sujeto moderno. Grocio fue uno de los principales críticos de la escolástica e impulsor del pensamiento sobre el derecho natural que seguirían Pufendorf y culminaría en John Locke. Con él se abre un nuevo periodo del derecho natural, supera el derecho natural del pensamiento antiguo, medieval y reformula las concepciones religiosas que lo impregnaban. Saca al derecho natural de la jurisdicción del teólogo moral y hace responsables a los juristas y filósofos.
10. Pufendorf, otra figura principal del derecho natural y seguidor de Grocio, se preocupó por temas similares a las teorías grocianas —marca una pauta en el iusnaturalismo del pensamiento europeo—. Dentro de sus principales ideas se encuentra la afirmación de que el lenguaje es engañoso, de tal modo que al construir una moralidad, se tiene que ser cuidadoso para no caer en una moralidad inalcanzable y no posible de ser adquirida por los demás, así mismo, entendía que la naturaleza racional y volitiva de los seres humanos

no se limita sólo a conocer el bien natural, sino que de igual manera, esta naturaleza ayuda al conocimiento de las leyes.

11. El supuesto *estado de barbarie* de las criaturas de América explicado por Sepúlveda y Bartolomé; el sujeto sustancial —*cogito y rex extensa*— de Descartes; el sujeto de *naturaleza malvada* de Grocio; y el sujeto que se mueve por un *interés personal*—para proteger su propia vida— de Pufendorf, se convierten en un referente ético-antropológico muy importante, el cual constituye la expresión de una gran tradición sobre el derecho natural que posteriormente se llamará *iusnaturalismo moderno*, cuyo representante es Hobbes. El modelo iusnaturalista hobbesiano parte de una serie de suposiciones para explicar el proceso en que el hombre se convierte en un ser moral, racional y sobre todo civilizado, da por supuesto que existen humanos en estado de barbarie de facto.
12. Hobbes crea un modelo político-moral en cuyo estado de naturaleza, todos los hombres son iguales; igualdad que es otorgada por la misma capacidad de matarse unos a otros, dado que todos están dotados de cuerpo, razón y pasiones; no hay contratos, promesas, ni derecho e impera la ley del más fuerte. Es un estado de salvajismo donde sólo la ley natural existe en el ejercicio de un razonamiento práctico que produce una evaluación prudencial —hace que todo hombre proteja su vida y sus miembros—. Los hombres tienen el derecho de usar todos los medios para hacer posible la preservación de su propia vida, ese es su derecho natural —la razón les dice cómo pueden vivir—. La recta razón es la única que saca a los hombres del estado de naturaleza y los conduce a formar un pacto para la creación de un Estado civil —llegan a un acuerdo y se unen—, quedan convencidos de que no les conviene seguir luchando, y para mantener esa unión deben aceptar un pacto de sujeción —que es un pacto de la razón práctica que imaginan para llegar al Estado civil—.
13. Locke tenía una gran simpatía por la *libertad individual* y una ligera tendencia *utilitaria*, pues en su concepción el placer era lo que siempre se deseaba; asumía que la mayor felicidad se encuentra en la adquisición de lo que

genera placer y en el soslayo de lo que genera dolor. Agrega, que la conservación no sólo debía ser la vida, sino también la familia, las propiedades y los bienes valiosos. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano* inaugura la tradición empirista, en esta obra trata de comprender el funcionamiento de la mente humana, quiere conocer los mecanismos por los cuales la mente construye el conocimiento y así saber cómo es que se forma el sujeto. Según Locke, el sujeto no tiene la idea de sustancia en la mente, sino que todo lo que conoce es a través de los sentidos; la crítica al innatismo —la moralidad no es innata—, y rechaza la idea de sustancia. Al no tener la idea de sustancia consecuentemente sostiene un *monismo ontológico* —como naturaleza humana—. No es que existan dos sustancias —*cogito y res extensa*—, sino que existe sólo una *identidad*. Con ello, el ser humano es un ente material con cuerpo, que además, posee una mente que interacciona con el mundo sensible —la mente es entendida como una función de cuerpo—.

14. Hume marca una pauta importante en el pensamiento moderno de los autores posteriores, sobre todo en la idea de progreso, pues como se observó anteriormente, se aleja de las explicaciones religiosas y se dedica a la elaboración de una ciencia del hombre a través de la mera observación. Tal método lo convierte en uno de los empiristas más destacados de la modernidad, incluso varios de sus postulados dan elementos importantes para la construcción del modelo kantiano. De igual manera, su postura se interpreta desde una visión civilizada, su estudio teórico no explica en ningún momento las características de otras sociedades, ni las características de los otros sujetos de las periferias.
15. Rousseau piensa que en el estado de naturaleza los seres humanos son solitarios, y que lo único que los mueve es su supervivencia, la cual a pesar de ser su fin primordial, no los lleva a perjudicar a los demás, pues sienten un tipo de compasión natural por ellos. La concepción del hombre salvaje no se debe confundir con la concepción del hombre civilizado, el hombre salvaje tiene características diferentes que lo asimilan a los animales salvajes, que

no teniendo otra forma de sobrevivir en el bosque se hacen más robustos y más fuertes -que los que se encuentran en las casas y están civilizados-, de tal modo que el hombre al convertirse en un ser civilizado y sociable, se debilita, haciéndose temeroso y afeminado.

16. En Occidente es donde se comenzaron a dividir los deberes y a construir las sociedades más complejas, es así como los hombres se civilizaron y perdieron el género humano, es decir, perdieron el estado primitivo de hombres salvajes. En América esto nunca sucedió algo parecido, en América se continuó en un estado salvaje, el cual sólo se transformaría si en algún momento de su historia ocurrieran los mismos fenómenos de los que habla Rousseau —metalurgia y agricultura—, llegarían a un estado civil. Un estado que acepta la voluntad general como la voluntad propia, la búsqueda de un nuevo bien, en pocas palabras, un contrato social, así es como cada uno de los hombres buscará sus propios objetivos, siempre limitados por el bien general, cuyo eje rector será guiado por la razón civilizada. Razón, libertad y voluntad vuelven aparecer en el discurso occidental cada una dependiendo de la otra. En América esto nunca sucedió algo parecido, en América se continuó en un estado salvaje, el cual sólo se transformaría si en algún momento de su historia ocurrieran los mismos fenómenos de los que habla Rousseau — metalurgia y agricultura—, llegarían a un estado civil. Un estado que acepta la voluntad general como la voluntad propia, la búsqueda de un nuevo bien, en pocas palabras, un contrato social, así es como cada uno de los hombres buscará sus propios objetivos, siempre limitados por el bien general, cuyo eje rector será guiado por la razón civilizada. Razón, libertad y voluntad vuelven aparecer en el discurso occidental cada una dependiendo de la otra.

17. De los argumentos anteriores —la construcción del sujeto ideal consciente, la idea de una historia universal y el estado como consumación del espíritu— se derivan dos temas importantes, por un lado el estado de naturaleza y por el otro la posición política eurocéntrica hegeliana que indica que los individuos no europeos no habían podido seguir la punta de lanza que

- marcaba el espíritu absoluto universal. Individuos que se quedaron en la contingencia, en un estado de naturaleza, en una sociedad salvaje que no alcanzaba la civilización. El estado de naturaleza se comprende en Hegel de una manera distinta a lo que habían establecido los pensadores anteriores
18. La aportación de Enrique Dussel ofrece una visión diferente de la modernidad que sirve como marco de referencia para establecer que un discurso de los derechos humanos con características modernas, como el que se presenta en México, no es compatible o no puede subsistir con un discurso multicultural de los derechos humanos.
 19. La modernidad puede ser entendida de otra manera cuando se incorpora al otro a su proceso, pues sin la ayuda del considerado *otro*, tal proceso no hubiera podido lograr los cambios de los que tanto se vanagloria. La modernidad debió ser entendida como un fenómeno global, no sólo visto desde Europa, sino desde una interpretación integradora de los fenómenos pequeños —o que fueron considerados pequeños— que fueron importantes en su desarrollo, por ejemplo, el descubrimiento de América y la idea de mundo. Si se atiende a esta visión distinta se rompe con una modernidad originadora de alteridades que excluye de forma tajante lo diferente, la multiplicidad y las formas de vida particulares.
 20. El propósito de Castro Gómez es demostrar la crisis de la modernidad y el fin de su proyecto moderno, indicando las nuevas configuraciones del poder global. En particular, lo que se quiere destacar de este autor es su idea de la *invención del otro*, no entendido solamente como representación mental de los otros, sino desde los dispositivos de poder, estos contribuirán con información para saber a partir de cuáles dispositivos están contruidos los otros. Su idea se deslinda de un presunto ocultamiento de las identidades culturales.
 21. Pedro Enrique habla de la *representación del otro*. Significa el representarnos a nosotros mismos en el otro, una coexistencia de ambas representaciones —la mía y la del otro— y de reconocer que en el otro me veo y con él me desenvuelvo en el mundo. El otro es como una especie de espejo en el cual

nos reflejamos y nos reconocemos, sin que signifique esto una plena identificación.

22. El discurso de los derechos humanos contemporáneo procede de la siguiente forma: piensa al ser humano, unas veces como persona, otras como sujeto, unas más como individuo, sin ningún rigor conceptual y un adecuado empleo de estas categorías. Mantiene su explicación en esencias universales como lo hacía la modernidad y el discurso de los derechos humanos después de la Segunda Guerra Mundial; defiende un ser abstracto, una idea de hombre en general y una legislación cosmopolita, cuestión que no es posible en el contexto actual y menos en el contexto latinoamericano. El contexto latinoamericano debe optar por un agente circunstanciado, el cual atienda a la interculturalidad y a los problemas de su exclusión e invisibilización. Se debe optar por una solución más sensible, un tipo de vivencia, yo lo llamo *la vivencia de los derechos humanos*, que se refiere principalmente a una conceptualización y entendimiento de los derechos humanos que tome en cuenta la sensibilidad y la vivencia de la alteridad, del otro que se refleja en mí, aceptando la diferencia, no como lo diferente a mí o como una categoría que excluye, sino la diferencia como parte de mí propio ser, de eso que me hace distinto de mi representación con el otro. Tomar lo universal, lo abstracto que tiene el discurso contemporáneo de los derechos humanos y repensarlo desde la alteridad con la visión latinoamericana, es la tarea, pues sin la experiencia del otro difícilmente podríamos hablar de una conciencia de sí y de tomarnos los derechos humanos en serio, es decir, desde nuestra realidad, del sufrimiento y la violación de los derechos humanos en los grupos más vulnerables, desde una crítica al discurso paradigmático que supone los elementos mencionados anteriormente, y que más bien nos hace pensar que está dirigido a una sociedad distinta a la mexicana.
23. Latinoamérica debe plantearse otros problemas respecto de los derechos humanos, y para ello, puede tomar a la hermenéutica analógica como punto de apoyo para la renovación interpretativa occidental, esta corriente de pensamiento planteada por el profesor Mauricio Beuchot aporta suficientes

categorías y conceptos para pensar los derechos humanos desde los problemas de la sociedad mexicana.

24. La teoría iusnaturalista analógica de los derechos humanos del profesor Mauricio Beuchot nos ayudará a realizar una crítica al discurso de los derechos humanos desde América Latina, y servirá a su vez para cuestionar el uso y la interpretación que se tiene de ellos; ya no importará tratar a los derechos humanos como un discurso legitimador —más— del Estado moderno, ahora, la preocupación debe estar dirigida hacia los movimientos sociales y hacia los pueblos indígenas del país.
25. Desde la perspectiva crítica es que se debe estudiar cómo han sido utilizados, reapropiados y resignificados los derechos humanos, ello para conseguir su reivindicación y lograr el acceso a ciertos bienes básicos que el Estado les ha negado desde sus estructuras de poder, se debe observar cómo las subjetividades emergentes los han empleado para modificar las relaciones de poder que los tienen en la marginación y explotación. Pensar los derechos humanos desde Latinoamérica no es conformarse con la existencia de diversos instrumentos jurídicos, leyes, códigos, tratados internacionales, o instituciones como la ONU que miden el cumplimiento de los derechos humanos desde patrones occidentales, sino es darse cuenta de su reapropiación desde abajo, desde las zonas marginadas y desde los movimientos sociales.
26. Asumir una postura crítica de los discursos estandarizados de los derechos humanos es darse cuenta de su versión hegemónica, de una versión clara que se sostiene desde una matriz colonial del poder, la cual se apropia del *ser*, del *saber* y del *hacer* de los derechos humanos. La historia universal ha demostrado esta interpretación colonial de poder. Desde el *ser*, el discurso de los derechos humanos debe plantear un sujeto abstracto, individual, ahistórico y que cuente con valores universales basados en una ética ilustrada. Desde el *saber*, se imponen a otras culturas los derechos básicos contruidos desde el saber occidental, lo que ocasiona la exclusión de otros derechos básicos aceptados y practicados por las diferentes culturas, por

ejemplo, los derechos ambientales en lugar de mantenerse como propios de los pueblos —*Pachamama*—, se interpretan desde una línea mercantilista. Desde el hacer, la concepción clásica de los derechos humanos forzosamente tiene que comprenderse desde la construcción del Estado moderno y su división tripartita de poder, de una relación de supra a subordinación, dejando fuera a otras formas de organización política y eliminando otras formas de comprensión autónomas de los derechos humanos.

27. De igual manera, la propuesta que desarrolla el profesor Mauricio Beuchot nos ayudará a romper con el mito historicista de los derechos humanos, aquel mito que establece una tradición histórica tripartita, la cual defiende el origen de los derechos humanos en las declaraciones inglesa, francesa y norteamericana, esta forma de encasillar históricamente a los derechos en un momento concreto y específico es sumamente reduccionista, por ello, se recurrirá a otras historias de los derechos humanos que se dieron desde otras coordenadas y otros contextos geopolíticos. Se hará una recuperación Iberoamericana de los derechos naturales, ya no como carrera o novedad histórica, sino como la aceptación de que hay otras tradiciones de derechos humanos desde las cuales se construyen otras perspectivas éticas de poder, de saber y de ser, eliminando con ello la tradición que estipula una matriz de colonialidad de poder. Los diversos pueblos del planeta pueden tener sus momentos históricos distintos y ninguno tiene preferencia sobre otros, cada pueblo construye sus historias, las cuales pueden ser intercomunicadas con otras culturas, si se atiende a ellas, se pueden construir otras tradiciones de derechos que puedan estar conectadas, dando como resultado la eliminación de todo modelo a seguir.
28. Valorar las luchas de los derechos humanos desde la marginación, construir un discurso desde la explotación y discriminación de los pueblos indígenas, y percibir la búsqueda que hacen los grupos vulnerables para encontrar los mecanismos que logren satisfacer sus condiciones mínimas de vida, es la forma de comprender los derechos humanos desde Latinoamérica, estos

deben ser contruidos desde la interculturalidad y no desde la monocultura que siempre intenta imponer occidente. De ahí que la postura del filósofo Mauricio Beuchot pueda dar una posible solución al entendimiento de los derechos humanos desde una perspectiva histórica intercultural

29. La hermenéutica analógica surge como una opción válida en el tema de la interpretación que busca proponer no sólo una interpretación como la única válida y aceptable de un conjunto de interpretaciones, sino desea ser una alternativa entre la univocidad y el equivocismo, respetando la diferencia sin olvidar obviamente lo semejante. De tal modo que la herramienta que puede ayudar a esta labor intermedia es la *analogía*, ella permitirá alejarnos de los puntos extremos, ya sea de la esencia del texto la cual se estima que es independiente de la interpretación y del traductor o interprete, ò llegar a una interpretación infinitamente. La *analogía* tiene una tradición antigua y medieval, en ese momento histórico era ocupada para llegar a razonamientos adecuados cuando se comparaban a los seres con los objetos a través de la razón, se señalaban sus características particulares y generales, sus semejanzas y diferencias y con todo ello se establecía una relación analógica entre esos puntos divergentes.
30. El profesor Beuchot plantea una de las propuestas más interesantes e innovadoras de su tiempo, la cual puede derivar en una opción válida para la reinterpretación del actual discurso de los derechos humanos utilizado en México. Por esta razón, se desea relacionar el tema de la hermenéutica analógica con el de multiculturalismo y cultura, para que, consecuentemente, se pueda establecer cómo un discurso de los derechos humanos en México. Debe articularse con un fundamento teórico y práctico sólido, tomar en consideración categorías que le son afines a su propio contexto histórico, social y económico, categorías como tradición, innovación, identidad y pluriculturalidad no deben de ser ajenas en la construcción de este discurso.
31. Mauricio Beuchot piensa que la fundamentación de los derechos humanos además de no ser ninguna pérdida de tiempo, es necesaria, pues si se direcciona sólo a la inmediatez de la práctica, en algún momento, cuando se

susciten problemas que esta práctica no pueda resolver ni contemplar, se tendrá que regresar al fundamento teórico. Cuando tales derechos son considerados derechos fundamentales de todo ciudadano, y de suma importancia para fungir como pilares de las instituciones jurídicas, hay que detenerse a ello.

32. El profesor Beuchot defiende la tesis de que existe un derecho natural que se basa en una naturaleza humana, o sea, asegura la existencia de naturalezas, pero ahora son denominadas *clases naturales*, las cuales siguen el pensamiento de Quine, Kripke y Putman. El pensamiento de Quine deriva en una epistemología naturalizada, la cual afirma que los seres humanos tienen un don innato que les permite reconocer las clases naturales, este tipo de capacidad innata logra que los seres humanos puedan, además de reconocer, distinguir las clases naturales, pues cabe mencionar que no se tienen los conceptos de ellas de manera innata.
33. Para poder concluir con este tema, es necesario que se explique —después de que se ha probado la existencia de clases naturales— si existe o se puede hablar de una clase natural humana o del hombre, y si es posible que la palabra ser humano se introduzca en el discurso de la clase natural. Para esta tarea las aportaciones de Wiggins serán de mucha ayuda, para él, toda decisión que se dé sobre una clase natural debe tener por fuerza un fundamento legal, el cual determinará la extensión de la clase, cualquier artefacto que no esté regulado por leyes naturales no puede tener una clase natural, de ahí que la ley natural se convierta en un elemento indispensable para establecer las clases naturales. La esencia real de los miembros de las clases naturales es totalmente palpable, para justificar esta afirmación, Wiggins comienza por determinar la extensión y explicar el conjunto de leyes naturales que tiene la clase natural denominada *humana*, y lo hace a través de la afirmación de que las personas como seres humanos, pertenecen a la clase natural *homo sapiens*, y esa clase no puede darse en ninguna otra cosa o ser viviente, más que en la misma persona humana. La persona siempre

pertenece a la clase natural, a la cual se le añadirán características obtenidas por las leyes naturales en un estudio empírico.

34. De tal manera que los derechos humanos se fundamentan en la naturaleza humana racional, es decir, en la metafísica, que es apoyada por una antropología y una ontología que muestran lo que el hombre necesita para realizar sus fines y proyectos de vida, y cuáles son los medios para alcanzarlos. Con ello Mauricio Beuchot introduce una interpretación modificada del derecho natural, a saber que éste se aplica con arreglo a situaciones concretas y específicas, pues la ley natural obliga a ello, además este derecho natural toma en cuenta a la historia y a la sociedad misma donde se desarrolla el sujeto.
35. Aunque esta interpretación contemporánea se muestra sólida, aún se le objeta su relativismo —a pesar de haber sobrepasado la falacia naturalista—, pues debido a que el concepto de naturaleza ha cambiado a través de la historia, no existe un consenso o teoría definitiva que sea aceptada por todos en cuanto a su definición. Y a pesar de su esfuerzo por defender un esencialismo, quedan en el aire las características que esa esencia humana debe tener.
36. Cuando el profesor Beuchot habla de pragmatizar la metafísica se refiere a tomar en consideración las situaciones concretas y las particularidades que ofrece cada cultura y los cambios en las transiciones históricas de las sociedades y de los individuos a los que se les otorgan los derechos humanos, pues considera que se parte de contenidos mínimos, los cuales se van acrecentando conforme se avanza en su análisis y en el dinamismo de la sociedad. Esta naturaleza humana pragmatizada hace referencia a su vinculación con las culturas, las tradiciones, las costumbres y recoge las cosas dadas de la realidad, pero sin inclinarse totalmente a ellas, de tal manera que unas cosas son construidas y otras son percibidas por el hombre. Éste, interviene en la naturaleza y así mismo toma de ella la racionalidad, mientras que lo construido es una moralidad. En el ámbito de lo dado, se nota una anteposición al pragmatismo y al diálogo, y por el ámbito

constructivo, se encuentra el aspecto teórico que se desarrolla a través del dialogo discursivo y la práctica. La iconicidad aparece exactamente aquí, como una condición del conocimiento, reconoce la vaguedad como algo constitutivo del primer acercamiento a los objetos, y se va acotando y especializando conforme avanza el proceso cognoscitivo.

37. Esta fundamentación ético ontológica-antropológica de los derechos humanos que propone el profesor Mauricio Beuchot debe introducir un elemento importante, esto es, una educación acompañada de virtudes, pues en el cumplimiento de estos derechos viene aparejada una estructura moral que se manifiesta a través de ellas, las cuales se enseñan a la persona. Existe una conexión entre la moral y el derecho, pues el puro conocimiento y aceptación racional no es suficiente, es necesario introducir a la moral para apoyar el cumplimiento de estos derechos y generar en las personas un respeto e inclinación a defenderlos, esa concientización moral aunada a la voluntad impregnada de emotividad en la persona, hace que se forme a la persona de una manera más completa —además de los principios y de una argumentación—. Pues la educación funge como un pilar fundamental para poder elaborar una praxis de los derechos humanos en México —*una idea de hombre analógico icónico para el cumplimiento de los derechos humanos* es lo más conveniente—. Esto sin duda se tratará con más detenimiento en la parte conclusiva de este capítulo y posteriormente quedará aunada al pluralismo cultural mexicano.

38. Una naturaleza humana icónico analógica —según el profesor Beuchot— nos aleja de un iuspositivismo, y nos enfoca en dirección a un iusnaturalismo, pero, un tipo de iusnaturalismo no posmetafísico o metafísico débil, sino un iusnaturalismo de tipo especial —aristotélico tomista renovado— y sin sembrar el temor de su utilización, pues demuestra una ontología sustentable en el contexto contemporáneo, que además, puede ser constatado en la realidad, y no en entes misteriosos e ininteligibles. Se superan las diferentes críticas y descalificaciones hechas por asociaciones metafísicas arcaicas que no tienen cabida ya en esta postura renovada de iusnaturalismo. Así, los

derechos humanos se presumen no emanados de un simple acto legislativo, y son entendidos como fundamentos independientes que sirven como fuente de poder para exigir y juzgar actos legislativos, y actos injustos del Estado que vulneren la estabilidad social y la dignidad humana de los ciudadanos.

39. El diálogo como posibilidad del concepto en un pluralismo axiológico, hace obligatorio que se haga mención de la *tolerancia* como medio permisivo de ciertos consensos o de ciertas posturas que se susciten en el mismo trascurso del diálogo. Lo que no se puede tolerar en esta practicidad dialógica será todo aquello que vaya en contra de ciertos derechos considerados fundamentales, se toman en consideración estos derechos mínimos para establecer el límite de la tolerancia, y si existen ciertos consensos que trasgredan a estos derechos y cuestiones básicas de la vida humana se encaminan a una intolerancia.
40. Este diálogo, la tolerancia, el universalismo analógico, la hermenéutica analógica y la pluriculturalidad nacional, se relacionarán en conjunto en el tema siguiente, en él, se demuestra como todo este modelo teórico para entender los derechos humanos y que Mauricio Beuchot presenta de una manera excepcional, puede implementarse en un contexto como el mexicano. Y esto se debe a que, como se ha visto en el inicio de esta investigación, la tradición de los derechos humanos en México viene de una corriente principalmente iusnaturalista, la cual considera a los derechos humanos como derechos naturales, los cuales son herederos de los postulados e investigaciones de diferentes intelectuales de la Escuela de Salamanca —y demás teólogos, filósofos, escolásticos, humanistas etc.— que se inmiscuyeron en la discusión sobre el derecho natural, específicamente en los derechos que debían otorgarse a los indios —se establecía una defensa fuerte sobre el derecho natural—, y si bien es cierto que en la práctica se elaboraron diferentes legislaciones para su defensa, también cabe decir que fueron violentados en innumerables ocasiones por aquellos que detentaban el poder. En conclusión, la tradición iusnaturalista de los derechos humanos en nuestro país, viene de la defensa de los indios

realizada principalmente en el descubrimiento de América. El derecho natural se establece como el fundamento del derecho positivo, funge como instrumento de defensa para enfrentar al tirano dominador.

41. En el caso de México es evidente la constante violación a los derechos humanos, principalmente de los grupos vulnerables, y a pesar de que los mexicanos siempre se han caracterizado por una ardua defensa de los derechos humanos desde las luchas sociales, no se han podido consolidar íntegramente, además de que se han presentado problemas en su defensa desde la práctica judicial. México tiene una tradición de ineficacia, corrupción e impunidad en la defensa de los derechos humanos, y ello a pesar de los avances importantes que se han suscitado en el país. Por esta razón, si realmente se desea una efectiva defensa en la protección y respeto de los derechos humanos en México, debe hacerse desde un punto de vista de la *resistencia*. Desde la resistencia es donde se puede detener la constante violación indiscriminada de derechos humanos y terminar con la apatía de las instituciones que tienen como finalidad su defensa; defensa que no sólo debe darse a un sector privilegiado, sino, principalmente al sector más vulnerable de la población, que en este caso son los grupos vulnerables — en las cuales entran los indígenas—, por lo cual se hace necesario hablar de derechos colectivos o étnicos. Debe existir una construcción teoría-práctica que se apoye en un proyecto educacional que genere que los mismos individuos además de conocer sus derechos fundamentales, sean agentes activos, de tal manera que se convierta en una defensa importante que venga desde abajo, desde los ciudadanos hacia el poder estatal.
42. Una forma de solucionar el conflicto intercultural sobre los derechos humanos en México —en el ámbito jurídico-filosófico—, es la utilización de ellos como un instrumento de interpretación. La labor hermenéutica es la que funge como el pilar de la comunicación entre todas las culturas, en especial la hermenéutica analógica, la cual posibilita el diálogo entre comunidades, y lo hace determinando de manera ordenada los diferentes aprendizajes que pueden darse entre ellas, logra así los consensos deseados para que se

hagan compatibles las diferentes interpretaciones de derechos humanos. Este trabajo debe ser apoyado por el filósofo, él tiene la obligación de establecer las condiciones mínimas que generen el dialogo y la adecuada interpretación.

43. Para poder emplear a la hermenéutica analógica como instrumento de solución para los conflictos interculturales, previamente se debe tener claro cómo es que se presentan estos conflictos y cómo es que se dan las crisis de identidad dentro de las mismas culturas. Ya se ha explicado que los seres humanos construyen su identidad dentro de sus comunidades, esta identidad genera pertenencia a su cultura y a sus tradiciones, pero conforme avanza su desarrollo y su producción dialéctica frente al mundo, se hace indispensable el contacto con otras culturas, las cuales a su vez han creado y producido su propia identidad, en ocasiones, identidad totalmente contradictoria a las otras identidades creadas.
44. Este modelo de vida ideal del que habla Beuchot y que se convierte en un modelo abstracto de cultura a seguir, no es un modelo específico de cultura, sino un paradigma al cual todos los integrantes de la sociedad aspiran, todas las culturas desean apegarse a él. Este modelo está conformado por la unión de las características y categorías que todos anhelan para la construcción de una cultura modélica —la mejor— para todos los seres humanos, aquella que represente la misma naturaleza humana de todos los hombres. La forma de construir este ideal cultural es a través del diálogo que emplea la hermenéutica analógica para el pluralismo cultural, o sea, hacerlo desde abajo, desde los casos concretos y participación de las distintas culturas. Ello genera este tipo de modelo que no será impuesto a nadie, sino que servirá como cierta orientación a todos, utilizará a la analogía de la atribución para introducir los valores de las demás culturas, lo cual hará que se perciban en un tipo de jerarquía que desembocará en un analogado principal, el cual no es un cultura en concreto sino el paradigma de cultura que más le beneficie al ser humano, un ideal regulativo de todas las culturas.

45. Este modelo servirá para lograr la jerarquización de las demás culturas dependiendo su acercamiento a él; se podrá conocer independientemente de que estemos inmersos en alguna de las culturas, ya que se debe echar mano de los aprendizajes de las demás culturas que se han desarrollado en la historia y a partir de ello se verá la compatibilidad con el hombre actual ¿Qué es lo que acepta? ¿Qué es lo que rechaza? ¿Cuál de sus conductas han dejado de ser aceptables? y con base en las respuestas obtenidas, crear un ideal de cultura en donde sean realizables y posibles todos los derechos humanos.
46. El caso mexicano es un ejemplo concreto de esta interpretación. México tiene una tradición de constantes violaciones a los derechos humanos, una historia larga de impunidades y de invisibilización de los grupos vulnerables. De ello deriva que si se desea construir un discurso contemporáneo de los derechos humanos en México, éste debe ser un discurso de resistencia para detener esa impunidad y la constante violación de derechos humanos. Se debe trabajar en la elaboración de una legislación que deje de ser utópica y se enfoque a cuestiones realistas que ofrecen los diferentes grupos vulnerables —principalmente indígenas— que se encuentran en las periferias, o sea, un reconocimiento de las luchas sociales que se hacen en esos territorios y en esos pueblos, una praxis real de los derechos humanos de los más desprotegidos, pero, como ya se ha dicho, sin olvidar la carga teórica, la cual debe de ir acompañada de un proyecto educativo de los derechos humanos que logre hacer que los miembros de las comunidades conozcan sus derechos, luchen por sus derechos y su reconocimiento y además logren crear los consensos adecuados para su interpretación entre las culturas a través de la persuasión dialógica y la praxis real.
47. Esta interpretación de los derechos humanos que se exterioriza desde las circunstancias reales del contexto mexicano, involucra no sólo un diálogo entre las diferentes culturas, no sólo una práctica real y de lucha para defender los derechos humanos y resistir las constantes violaciones a las que son objetos los grupos vulnerables, sino que además involucra una idea

de hombre, pero no un hombre abstracto como el que defendía la modernidad —un hombre como paradigma de occidente—, el cual excluía de la humanidad a lo diferente, y en específico al hombre Latinoamericano. El hombre latinoamericano debía justificar y convencer al hombre occidental su humanidad, de ser un hombre con derechos que debían ser respetados, por ello la tradición filosófica en México principalmente se vio permeada por la ideología y estudios realizados por el grupo *Hiperión* —grupo liderado por José Gaos— que tenía injerencias del positivismo, buscada que tal hombre latinoamericano se asemejara al hombre occidental, se construían filosofías y teorías para demostrar al otro su existencia, de su existencia latinoamericana, aquellos a quienes vulneraban e invisibilizaban en respecto a su humanidad en el nuevo continente, se esforzaban por mostrar que tenían los mismos derechos.

48. Con el desarrollo de la propuesta anterior se observa la idea de un hombre analógico, un hombre intencional, un ser viviente, que lucha, que transforma su propia realidad, que crea y le crean los otros su identidad, un hombre que transforma y que produce, ya no es el sujeto cartesiano, una cosa pensante, no es el sujeto que sirve como argumento de todo lo existente, todo ello se cambia a la idea de un agente histórico que se involucra en los actos humanos y en sus cambios, un agente que va construyendo su propia esencia en cada toma de decisiones y en cada actuar desde sus circunstancias, que posibilita que haya una historia, una historia Latinoamérica, y una interpretación distinta de los derechos humanos, ya no es el sujeto moderno, ahora es el agente histórico que lucha por defender sus derechos humanos, de hacerlos valer, y de mostrarse visibilizado, de romper con la invisibilización del estado y de los grupos de poder, de la invisibilización utópica de las legislaciones nacionales, un agente que lucha por hacerse conciente de su propia realidad, de la realidad que vive en un país de impunidad y corrupción. El profesor Beuchot lo entiende como hombre analógico, nosotros pretendemos llamarle *agente histórico-viviente*,

ya no se tiene la idea de un hombre formal, sino la experiencia del agente que se ve vulnerado en sus derechos en su propia comunidad.

49. El *agente histórico-viviente* adquiere una personalidad de la necesidad, esta necesidad del otro como posibilidad de su existencia, el otro lo forma desde su nacimiento, de ahí que tenga la necesidad de él, existe un compromiso incluso antes de tener alguna relación con él, va más allá de un individualismo y de un egoísmo del yo, trasciende el universo individual para situarse en el universo del otro, de los demás que dependen de mí y yo de ellos, incluso, surge la responsabilidad que tengo hacia los demás antes de su enfrentamiento personal conmigo el agente se preocupa por luchar y manifestarse frente a la invisibilización de los poderes y del propio Estado, lucha por su reconocimiento, y con esta lucha, por el reconocimiento de todos, de los otros que se representan en él, incluso de los que no conoce, de los que aún no se enfrentan a él, pero que comparten su mundo de vida y su realidad contextualizada. En ese tipo de agente es que los derechos humanos deben sustentarse, en un agente que tiene esperanza, que persiste para no disolverse en un mundo posmoderno y en un relativismo que en nada le beneficia, un agente que vive, que es vivencial y que se desenvuelve en una realidad violentada que excluye y oprime.
50. El proceso del reconocimiento del otro, que asimismo fue excluido y vulnerado por la hegemonía, es sólo el primer paso para entender lo que queremos decir cuando hablamos de la vivencia de los derechos humanos, después de hacer conscientes a los agentes, se debe pensar en una construcción de categorías propias que se refieran a nuestra realidad. Pero debemos señalar, que no sólo es la creación de nuevas categorías, sino la reconstrucción de categorías y la reinterpretación de las ideas occidentales, ya que debido a nuestra relación internacional con diferentes formas de pensamiento, es imposible plantear una postura teórica que tenga en sus ejes rectores, conceptos puros construidos desde las periferias. Por esta razón, debemos erigir una teoría constructiva y reinterpretativa sobre los derechos humanos que parta desde la alteridad, de esos otros que son

agentes conscientes, y que se han dado cuenta —a través de su lucha por el reconocimiento y de su sufrimiento de victimización— que los otros son igual que ellos, pero asimismo diferentes.

51. El pensamiento de Mauricio Beuchot a través de su hermenéutica analógica nos es de mucha utilidad, pues con ella podemos entender como agentes iguales en la victimización, pero distintos en sus comprensiones ontológicas, pueden convivir y reunir sus luchas respecto de un solo objetivo, esto es, luchar por su reconocimiento y su visibilización. Sería una especie de *mayorías de la diferencias*, creándose así una identidad de lo diferente, la cual es compatible con la identidad particular de cada grupo al que pertenecen los agentes, ellos ponen como bandera principal, la diferencia, y el mismo hecho de ser diferentes los une y los guía por horizonte de lucha, la cual se debe realizar en la parte práctica de la vivencia de los derechos humanos.
52. En este orden de ideas, es que el sujeto moderno como categoría excluyente no cabe ya en un discurso de los derechos humanos en México, un sujeto formal no sirve, un sujeto abstracto evade la realidad mexicana, el agente histórico viviente que se propone es una categoría que si es compatible con un discurso de los derechos humanos en México, ya que responde y se interpreta desde su historicidad, desde su contexto, desde su realidad de excluido, desde su realidad de víctima, desde su lucha por el reconocimiento y la defensa de sus derechos, que está inmerso en la realidad social, y en la vulneración constante de los derechos humanos, y además que no sólo soporta, el sujeto no sólo es estructura, sino que es acción, es praxis real que se consolida en un discurso teórico, y en una eficacia real de defensa de derechos, y el profesor Beuchot entiende algo similar, pues él desea al igual que esta propuesta, reinterpretar y resignificar la categoría de sujeto que tiene el actual discurso de los derechos humanos en México.
53. Resignificando las categorías de sujeto moderno y plantear la categoría de agente histórico-viviente, aunado a la reinterpretación y resemantización del principio de universalidad, que lejos de entenderse como otra categoría

excluyente de la modernidad occidental hegemónica, será entendida como una universalidad analógica, como lo plantea el profesor Beuchot, una universalidad que se torna diferente a la universalidad abstracta, es una universalidad que atiende al contexto, que atiende a la pluralidad cultural, que se enfoca en construir un diálogo intercultural que se beneficia de la hermenéutica para compaginar valores y principios, que no se va hacia ningún extremo, relativista y univocista, una universalidad que nos hace interpretar los derechos humanos de una forma más específica y benéfica para México, ambas categorías resemantizadas logran construir un discurso que quita las categorías esenciales que lo mostraban excluyente y concluyen en un discurso más apegado a nuestras realidades y nuestros problemas. Utilizando elementos conceptuales resignificados aplicados a nuestro contexto se tiene un discurso latinoamericano legítimo, no utópico, y no queda en el simple discurso político, incluso se pueden analizar nuevas categorías occidentales y hacer el mismo procedimiento, tal vez, algunas puedan sustentar la propuesta esencial que se presenta aquí, no se desea crear un discurso excluyente de occidentalismos, o que se cierre a teorías e interpretaciones que vienen de Europa, sino se trata primero de hacernos conscientes del discurso que empleamos actualmente, de descubrir y resemantizar las categorías que no están acordes a nuestra historia y contexto, y tomar lo que puede funcionar en esta construcción y crear un discurso sustentable de los derechos humanos.

54. Lo que se debe añadir ahora es todo un proyecto pedagógico que eduque a través del conocimiento de los derechos humanos, del conocimiento de las virtudes humanas, y de los calores culturales de cada comunidad, que se enseñe la practicidad real de los derechos humanos y la posibilidad de poder hacerlos efectivos en las luchas sociales, de crear agentes que no sólo conozcan si no que sepan cómo hacer valer sus derechos ante los tribunales y luchar por el reconocimiento ante las autoridades legisladores en esa materia, se trata de lograr una verdadera cultura de los derechos humanos en México, efectiva tanto en el campo teórico como en el campo práctica judicial,

una cultura de respeto y de lucha, que enseñe que los derechos humanos no sólo son ciclos de conferencias, concursos, y escrituras de artículos para discusión únicamente de catedráticos, sino que los derechos humanos se perciben en sus propias realidades sociales y en sus propias comunidades. Es claro pueden llegar a ser efectivos en los diferentes instrumentos legales con los que se cuenta, y así mismo concientizar al jurista y al abogado de esta nueva interpretación de los derechos humanos para que a través de los diferentes instrumentos que le brinda el sistema jurídico pueda defender las necesidades reales y las violaciones de los derechos humanos de los que más se les vulneran, si el jurista se aleja de la caricaturización de los derechos humanos que han creado las diferentes interpretaciones de los derechos humanos de occidente, de esa forma tan simple de negar las demás historias de los derechos humanos, de creer que los derechos humanos caen en la cultura occidental, y que se deben de surgir con esa concepción, realmente se puede hacer efectivos los derechos humanos en México.

Bibliografía

Libros

AGUSTÍN, San, *La Ciudad de Dios*, edición de Fr. José Moran, O. S. A., Libro VIII, Madrid, BAC, MCMLVIII.

ARISTÓTELES, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995.

_____*Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994.

_____*Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.

_____*Acerca del cielo*, trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1996.

_____*Política*, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

_____*Ética Nicomáquea*, trad. Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998.

BACON, Francis, *Novum Organum*, consultado en:
<http://juango.es/baconnovumorganon.pdf>

- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, 6ª, México, Siglo XXI, 2008.
- _____ Mauricio, *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas*, Madrid, Anthropos, 1994.
- _____ *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*, 2ª, México, Cuadernos de fe y cultura, 2002.
- _____ *Derechos humanos, historia y filosofía*, México, Fontamara, 1999.
- _____ *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005.
- _____ *Tratado de hermenéutica analógica*, Colección Seminarios, 4ª, México, Ítaca, 2009.
- _____ *El problema de los Universales*, UAEM, 3ª, México, 2010.
- CARBONELL, Miguel y SALAZAR, Pedro (coord.), *La reforma constitucional de derechos humanos: un nuevo paradigma*, 2ª, México, Porrúa, 2012.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro*, consultado en: <http://www.projetoprogredir.com.br/images/bibliografia-definitiva/la-educacion-en-el-marco-de-la-posmodernidad-y-la-globalizacion-de-marinis/castro-gomez-ciencias-sociales-violencia-epistemica-e-invencion-del-otro.pdf>
- CHUKWUDI, Emanuel, *El color de la razón*, consultado en: <http://es.scribd.com/doc/94211379/Emmanuel-Chukwudi-Eze-El-color-de-la-razon>
- DE AQUINO, Santo Tomas, *La suma teológica*, trad. Fr. Francisco Barbado Viejo OP, Madrid, BAC, MMX.
- DE GINÉS, Sepúlveda, *Democrates alter o de las justas causas de la guerra contra los indios*, consultado en: <http://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf>
- DE LAS CASAS, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, España, Alianza, 2010.
- DE LAS CASAS, Bartolomé, *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación*, edición de L. Pereña, Madrid, CSIC, 1969.

- DE LOS REYES, Pérez, Marco Antonio, *Historia del Derecho Mexicano*, 5ª México, Oxford, 2012.
- DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, 13ª, México, Porrúa, 1996.
- DUSSEL, Enrique, *Europa modernidad y eurocentrismo*, consultado en: <http://www.etcescueladetrabajadores.org.ve/Descargas/Libros/Europa,%20modernidad%20y%20eurocentrismo.pdf>.
- ECHEVERRÍA, Bolívar, *Un concepto de modernidad*, consultado en: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/Un%20concepto%20de%20modernidad.pdf>
- GARCÍA, Pedro Enrique, *Modernidad, ciudadanía y multiculturalismo. Las transformaciones de la identidad*, consultado en: <http://espacio.uned.es:8080/fedora/get/bibliuned:filopoli-2008-numero32-0008/PDF>
- GÓMEZ VELAZCO, Ambrosio, *Republicanism y Multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.
- HEGEL, Frederick, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, España, Tecnos, 1989.
- HOBBS, Thomas, *El leviatán*, 16ª México, FCE, 2000.
- J.B., Schneewind, *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009.
- JEAGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. Elsie Cecilia Frost, México, FCE, 1965.
- KANT, Emanuel, *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 2009.
- LE GOFF, Jacques, *Héroes, maravillas y leyendas de la Edad Media*, Madrid, Editorial Paidós, 2010.
- LEÓN GARCÍA, Gabriel París, *El problema de la legitimidad de los derechos humanos en la modernidad*, UNAM, tesis para recibir el grado de Licenciado en derecho, 2011.
- LOCKE, John, *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano* trad. por Edmundo O'Gorman, F.C.E., México, 1982.
- LOCKE, Jonh, *An Essay Concerning Human Understanding*, consultado en: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/locke/humanund.pdf>

- _____. *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, trad. Armando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar, 1979.
- MONDOLFO, Rodolfo, *Historia del pensamiento antiguo*, Buenos Aires, Losada, 1959.
- PERRY, Anderson, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, trad. Santos, Juliá, México, Siglo XXI, 1997.
- PLATÓN, *Diálogos*, Tomo I, trad. J. Calonge, E Lledó Iñigo, C. García Gual., 2ª, Madrid, Gredos, 1985.
- _____. Tomo IV, trad. Alberto del Pozo Ortiz, Madrid, Gredos, 1988.
- _____. Tomo III, trad. J. Calonge, E Lledó Iñigo, C. García Gual, Madrid, Gredos, 1988.
- _____. Tomo V, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, Alvarado Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Madrid, Gredos, 1988.
- REVISTA DE LA FACULTAD DE DERECHO DE MÉXICO, *Los Derechos Fundamentales hoy*, México, 2009, Tomo LIX, Número 251, enero-junio.
- ROUSSEAU, Jacobo, *El contrato social*, México. El Aleph, 2008.
- ROUSSEAU, Jacobo, *El discurso sobre la desigualdad*, consultado en: <http://moreliain.com/secciones/CULTYTRAD/libros/Juan%20J.%20Rousseau%20%20Discurso%20sobre%20la%20desigualdad.pdf>
- ROVETTA, Fernando, *El descubrimiento de los derechos humanos*, Madrid, IEPALA, 2008.
- SMITH, Carl, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del jus publicum europeum*, Madrid, CEC, 1979.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. Assela Alamillo, Madrid, Gredos, 2000.
- TUCK, Richard, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge University, 1979.
- W.K.C. Guthrie, *Historia de la filosofía antigua*, Tomo I, Madrid, Gredos, 1993.
- WALLERSTEIN, Emanuel, *El sistema mundo*, consultado en: http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/wallerstein2.pdf

Acuerdos de San Andrés consultada en:
http://komanilel.org/BIBLIOTECA_VIRTUAL/Acuerdos_de_San_Andres-resumen.pdf

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas consultada: https://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&ved=0CDEQFjAB&url=http%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fes%2Fevents%2Findigenousday%2Fpdf%2Findigenousdeclaration_faqs.pdf&ei=4z08U5bMN6uhsAS_jYHoDg&usg=AFQjCNFIEqkyocrdQYMtS1aI4yWm8xmpAMA

Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen consultada en:
<http://www.hchr.org.mx/files/doctos/Libros/informerelatormexico.pdf>

La reforma constitucional en materia indígena consultada en:
<http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/cconst/cont/7/cl/cl9.htm>

Propuesta de reforma constitucional en materia de derechos humanos consultada en: http://www.infosal.uadec.mx/derechos_humanos/archivos/18.pdf

Noticias

Amparo para efectos a 5 indígenas por violación al debido proceso, Periódico La Jornada, jueves 31 de enero de 2013, consultado en
<http://www.jornada.unam.mx/2013/01/31/politica/014n3po>.

El presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), Raúl Plascencia Villanueva, lamentó que a pesar del avance en el respeto a las garantías fundamentales, Periódico La Jornada, jueves 31 de Enero de 2013, consultado en
<http://www.jornada.unam.mx/2013/01/31/politica/015n1pol>.

<http://www.reforma.com/libre/online07/preacceso/articulos/default.aspx?plazaconsulta=reforma&url=http://www.reforma.com/nacional/articulo/687/1373838/&>

urlredirect=<http://www.reforma.com/nacional/articulo/687/1373838/?titulo=quedan-impunes-abusos-de-militares--hr>.

La SCJN ordena la liberación inmediata de la francesa, consultado el 23 de enero de 2013 en: <http://sipse.com/mexico/florence-cassez-libre-11795.html>.

Liberan a 3 indígenas inocentes, Periódico el Universal, consultado el 13 de febrero de 2013 en <http://www.eluniversal.com.mx/estados/84647.html>.

Liberan a Jacinta Francisco Marcial, Periódico el Economista, consultado en: <http://eleconomista.com.mx/notas-online/politica/2009/09/16/liberan-jacinta-francisco-marcial>.

Quedan impunes abusos de militares.- HRW, Periódico Reforma, 31 enero 2013, consultado en: