



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
CAMPO DE CONOCIMIENTO: FILOSOFÍAS E HISTORIA DE LA IDEAS E IDEOLOGÍAS EN
AMÉRICA LATINA

**FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DE DERECHOS HUMANOS DESDE UNA
PERSPECTIVA NUESTRAMERICANA**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
Francisco Octavio López López

TUTOR PRINCIPAL:
Dr. Mario Ruiz Sotelo (FFYL/ UNAM)

COMITÉ TUTOR
Dr. Miguel Concha Malo (FCPYS/ UNAM)
Dr. Alejandro Rosillo Martínez (FD/UASLP)

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado (CIALC/ UNAM)
Dr. José Rafael Mondragón Velázquez (IIF/ UNAM)

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 24 de noviembre de 2021.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos:

A mi papá, mi mamá y mi hermano por el apoyo y confianza incondicional.

A Aníbal Quijano, *in memoriam*

Fundamentación filosófica de derechos humanos desde una perspectiva nustramericana

Índice

- Introducción [p. 7]
1. Situar la reflexión de derechos humanos en América Latina [p. 14]
 - 1.1. Experiencias de fundamentación de derechos humanos desde América Latina [p.15]
 - 1.2. Aportes desde teorías críticas de derechos humanos [p.22]
 - 1.2.1. Afrontar la ambigüedad de derechos humanos [p. 23]
 - 1.2.2. Conceptualización abierta de derechos humanos [p. 26]
 - 1.2.3. Condición cultural e histórica de derechos humanos [p. 32]
 - 1.3. Relación entre el despliegue de la modernidad y derechos humanos [p. 38]
 - 1.3.1. Definición y dinámicas de la modernidad [p. 39]
 - 1.3.2. Asumir la modernidad y atravesarla [p. 46]
 - 1.3.3. Configuración de derechos humanos [p. 52]
 - 1.4. En torno a nuestra América [p. 60]
 - 1.4.1. Nuestra América como proyecto [p. 60]
 - 1.4.2. Conflicto entre nuestra América y el nuevo mundo [p. 62]
 - 1.4.3. Nuestra América frente a la totalidad [p. 67]
 - 1.5. Apuntes conclusivos [p. 73]
 2. Desafíos para repensar derechos humanos [p. 75]
 - 2.1. Ideologización y función crítica de la filosofía [p. 75]
 - 2.1.1. Ideología y los procesos de ideologización [p. 75]
 - 2.1.2. Filosofía y crítica nustramericana [p. 85]
 - 2.2. Críticas hacia la figura de derechos humanos [p. 92]
 - 2.3. Apuntes conclusivos [p. 105]
 3. Agravios y reivindicaciones como posibilitadores de derechos humanos [p. 108]
 - 3.1. Agravios originales en nuestra América [p. 109]
 - 3.1.1. Capitalismo, raza y etnia [p. 110]

- 3.1.2. Sexo, género y patriarcado moderno [p. 115]
 - 3.1.3. La configuración del Estado-nación [p. 120]
 - 3.1.4. Eurocentrismo como ideología [p. 124]
 - 3.2. Búsqueda de justicia desde el agravio [p. 129]
 - 3.3. Apuntes conclusivos [p. 142]
 - 4. Repensar la universalidad de derechos humanos [p. 143]
 - 4.1. Reformulación de la universalidad en el pensamiento nuestroamericano [p. 145]
 - 4.1.1. La especie humana como una realidad universal [p. 148]
 - 4.1.2. Universalidad en la pluralidad identitaria [p. 153]
 - 4.1.3. Universalidad política [p. 163]
 - 4.2. Hacia una universalidad concreta en derechos humanos [p. 169]
 - 4.3. Apuntes conclusivos [p. 173]
 - 5. A modo de conclusión: una fundamentación siempre abierta [p. 175]
- Referencias bibliográficas [p. 183]

Introducción

No es ninguna novedad que desde años recientes hasta la actualidad aquello que se conoce como derechos humanos ha adquirido un lugar privilegiado en los distintos ámbitos de la acción jurídica, política y social. Actores tan disímiles como lo son los tribunales, parlamentos, instancias internacionales, organismos autónomos, asociaciones civiles, movimientos sociales, algunos activistas y ciertas agrupaciones religiosas incorporan en su hacer un discurso en clave de derechos. Parecería que fungen como un acuerdo común en la participación política y ciudadana, aunque dicho convenio resulte ser más formal que de contenido.

Tampoco es difícil percatarse que fuera de estos ámbitos (o incluso dentro de los mismos), existe cierta desconfianza, resistencia o franco menosprecio ante la figura de derechos humanos y toda la parafernalia e instituciones que le rodean. Colectivos tanto de izquierda como de derecha, esgrimen sus propios argumentos contra derechos humanos, mismos que ahora se condensan en cuatro rubros.

Primeramente, a pesar de todos los recursos y esfuerzos que son invertidos en la materia tanto a nivel nacional como internacional es muy poco lo que en términos concretos se ha logrado en beneficio directo en la vida de las personas. Ello aunado al hecho que hay funcionarios que viven muy bien cuando se hallan cubiertos por el halo del ejercicio burocrático de los mismos.

Otro motivo de sospecha va más allá de la poca eficacia, sino que se señala el uso fraudulento de derechos humanos con el fin de llevar a cabo o perpetuar realidades injustas. No es un hecho oculto que distintas potencias, argumentando la defensa de tales derechos, han realizado intervenciones, invasiones y desestabilizaciones sobre todo en zonas globales periféricas o semiperiféricas. Se violan derechos humanos en nombre de los derechos humanos.

También es cierto que cuando determinados movimientos sociales o colectivos de distinta índole recurren a las instituciones estatales para exigir el cumplimiento de sus demandas configurándolas como derechos humanos, éstas suelen quedar entrampadas en los procedimientos y encriptaciones jurídicas. Todo ello comúnmente deviene en un

aletargamiento de la propia praxis política de tales movimientos, que, en el peor de los casos, puede derivar en la despolitización de las propias luchas.

Por último, un aspecto que genera fuerte aversión refiere a la naturaleza y origen de la figura de derechos humanos. Se les acusa por ser una creación “occidental” que pretende imponerse en todo el mundo como la única forma de salvaguardar la dignidad de personas y colectividades. Asimismo, también generan desconfianza al vincular su nacimiento con las llamadas “revoluciones burguesas” y, por lo tanto, resultarían ser un producto burgués y capitalista cuya función sería la de perpetuar dicho orden social. Su origen moderno también contribuye a que se dude de su alcance, ya que estarían confinados a operar únicamente dentro de los marcos de la propia modernidad y no más allá de ésta.

Ahora bien, hay que plantear una distinción. Una cosa son las problemáticas a las que apuntan estas críticas, y otra muy distinta son las conclusiones que se suelen derivar de los mismas. Se hace esta puntualización ya que pareciera que, ante tales señalamientos, el paso obligado sería el abandono o eliminación de derechos humanos. Desde este trabajo se reconoce la pertinencia de aquellas apreciaciones, mismas que son retomadas y problematizadas en distintos momentos de las presentes líneas; sin embargo, no se hace eco al llamado por descartar la figura de derechos humanos. Se estima conveniente una recuperación crítica de los mismos, un ejercicio en donde se revigore su talante emancipatorio y liberador. Se desafía, pues, la concepción de derechos humanos como un producto cristalizado al servicio de oligarquías y élites globales y locales, a la par que se propone visibilizar su condición tensional en tanto se tratan de instrumentos de disputa política, discursiva y semiótica.

Desde la presente disertación, se aprecia que las limitaciones arriba mencionadas en buena medida derivan de una fundamentación particular de derechos humanos. Un ambiente donde el ejercicio de derechos humanos sea preponderantemente formalista, normativista y posviolatorio suele ir de la mano con una fundamentación restringida y juricista. Las fundamentaciones que gozan con mayor difusión y arraigo se basan en una noción presuntamente neutral de derechos humanos, como si se tratasen de producciones políticamente asépticas. También pululan aquellas posturas desde las cuales se pretende fundamentar de una vez y para siempre, apelando a una pretendida “naturaleza humana” fija e invariable. En el otro extremo, están las posiciones relativistas y contingencialistas desde

las cuales se niega la posibilidad de cualquier intento de fundamentación. En el presente trabajo se busca eludir ambos extremos.

Estas precisiones conducen al asunto de la perspectiva, misma que se anuncia desde el título de este trabajo. En el primer capítulo se esclarecerá puntualmente lo que se entiende por *nuestra América y perspectiva nuestramericana*. Sin embargo, de momento se adelanta que ésta va más allá de la simple selección de aportes provenientes de América Latina, sino que implica la articulación de voces (autores y autoras) que han teorizado *desde y para* América Latina con la inclusión del Caribe insular. Lo cual no implica la exclusión de aportes provenientes de otras latitudes que pudieran nutrir en la disertación. Además, una perspectiva nuestramericana implica también la adscripción a un proyecto de emancipación frente a formas y dinámicas de dominación (internas y externas), así como un horizonte de hermanamiento en la diferencia. Esta opción política servirá de brújula para la búsqueda que aquí se emprende.

El objetivo general de este trabajo es formular una fundamentación de derechos humanos que contemple su condición contingente en el actuar político instrumentando los aportes del pensamiento y filosofar latinoamericano. Para esta labor no se desconocen las contribuciones en la teorización de derechos humanos que previamente se han hecho *desde y para* América Latina. Por lo que hay pasos previos que han abierto senda, mismos que en buena medida serán retomados. Aunque ha de señalarse que otro más de los intereses de este trabajo es instrumentar distintos aportes del pensamiento y filosofar nuestroamericano que, sin centrarse en la reflexión de derechos humanos, poseen elementos para aproximarse en esta dirección. Con ello se pretende escapar de las fundamentaciones de estos derechos que se basan exclusivamente en la filosofía jurídica, así como en referentes eurocentrados.

Los objetivos particulares que dan forma al capitulado son: visibilizar la condición negativa de derechos humanos que se fundamenta en la situación de agravio e injusticia estructural y proponer una reformulación de la universalidad de derechos humanos a partir de la noción de universalidad concreta.

El marco teórico que sustenta a estas reflexiones se articula en tres ejes temáticos, mismos que se desarrollan en el capítulo inicial de este trabajo. El primer eje se enfoca en aportes provenientes de las llamadas “teorías críticas de derechos humanos”, en concreto se recogen contribuciones provenientes de tres autores: Ignacio Ellacuría, con su

conceptualización amplia de derechos y la historización de los mismos para una realidad regional y global dividida, Alan Arias Marín, con sus ocho tesis para un programa crítico de derechos humanos; y Joaquín Herrera Flores, al concebir derechos humanos como “productos culturales” que surgen como reacción a los procesos de división del hacer humano y pueden devenir en “procesos culturales”.

En el segundo eje se trabaja el asunto de la modernidad. Ésta, en tanto modalidad civilizatoria y proceso irrepetible, lejos de ser un evento propiamente intraeuropeo, se trata de un fenómeno global que tiene como soporte fundamental para su surgimiento y consolidación la invasión y colonización de las Américas. De modo tal que la modernidad está compuesta por lógicas de emancipación y lógicas de dominación, mismas que se despliegan de forma dialéctica. Es importante señalar esto, ya que sería un error reducir la modernidad únicamente a ideales de emancipación o meras expresiones de dominación, sino que es permanente la condición tensional en el seno de este proyecto, misma que se refleja en sus prácticas y productos. Derechos humanos, en tanto producciones modernas, se hayan inmersos en esa dinámica de tensión. Un horizonte que pretenda superar el proyecto moderno no puede replegarse a un ideario premoderno, sino que justamente requerirá atravesar la modernidad, recogiendo así sus elementos valiosos y radicalizándolos.

Por último, el tercer eje que compone el marco teórico refiere a las opciones de representación de América Latina. En concreto se exploran dos modalidades que resultan antagónicas: *nuevo mundo* y *nuestra América*. Más que tratarse de un asunto de mera nomenclatura, ambas representaciones son reflejo de proyectos políticos que se han materializado en la región. El nuevo mundo se circunscribe a la América concebida como un continente vacío dispuesto a ser llenado con los ensueños europeos, aunque esto significase el entierro y desmembramiento de las expresiones civilizatorias de otras culturas. En cambio, la ya mencionada nuestra América implica la denuncia de agravios y vejaciones que configuraron nuestra realidad social y política; pero, al mismo tiempo, conlleva el anuncio esperanzador por construir otro horizonte donde, en sus diferencias, se hermanen los distintos pueblos latinoamericanos.

Este último eje es el que abre el camino hacia la metodología a emplearse. El análisis de textos e instrumentación para la propuesta de fundamentación requiere una interpretación que permita entenderlos en su contexto y también una reinterpretación para “traducirlos” a

la cuestión de derechos humanos. Motivo por el cual se recurre al uso de la hermenéutica. En concreto, se emplea la hermenéutica analógica-icónica¹ que fue confeccionada por el filósofo mexicano Mauricio Hardie Beuchot Puente (1950). Una de las pretensiones constantemente señaladas por el autor es que su aportación sirva para trascender tanto los modelos de interpretación univocistas donde solo una interpretación es posible, como aquellos equivocistas donde cualquier interpretación es igualmente válida.

Repensar derechos humanos desde la hermenéutica analógica-icónica abre el camino hacia dos rutas provechosas. Por un lado, se supera la concepción estricta que los confina a ser entendidos únicamente como normas legales y tratados internacionales. Por el otro, se elude el riesgo imaginar que cualquier deseo o reclamo, enarbolado por la colectividad que sea, se convierta en derecho humano. Es decir, se está en condiciones para generar una visión amplia de derechos humanos.

En referencia a la fundamentación, desde la analogía se pueden sortear las versiones más difundidas en torno a este asunto, mismas que ya se han anunciado (positivistas, naturalistas y relativistas). La analogicidad guarda en su núcleo el sentido de la proporción, lo cual ofrece la virtud de un acercamiento abierto y, a la vez, mesurado. Fundamentar desde la analogía permite no caer en alguno de ambos extremos y a la vez posicionarse en un punto estratégico que otorgue dinamismo y no obvie la conflictividad que habita a la figura de derechos humanos.

Contenido también dentro de la propuesta de Beuchot está el asunto de lo simbólico-icónico. El filósofo busca un punto de encuentro entre el concepto de “ícono” propuesto por el filósofo estadounidense Charles Sanders Peirce (1839-1914) y el de “símbolo” presente en la filosofía europea continental.² Este símbolo-ícono se distingue tanto de los signos que se limitan a ser mera representación unívoca, así como de aquellos cuyo significado es netamente arbitrario. El símbolo-ícono se ubica en los bordes de los significados y sirve de puente para cruzarlos. Asimismo, además de guardar en sí mismo la analogicidad, también es el único signo que permite acceder a cierta totalidad a partir de un fragmento o detalle.

Para lo que aquí se expone se entenderá que en el caso de nuestra América (en tanto que *representación* y, por tanto, *interpretación*) ésta opera como un símbolo-ícono que

¹ Mauricio Hardie Beuchot Puente, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México, 2015.

² *Ibidem.*, pp. 185 y ss.

conjunta diversas denuncias y deseos. Sirve como el segmento que posibilita el tránsito hacia un todo que, en este caso, resulta ser América Latina.

Por otro lado, una perspectiva nustramericana también posibilita que una conceptualización amplia y abierta de derechos humanos no se vea desbordada en ánimos equivocistas. Los principios del proyecto nuestroamericano sirven de marco para una fundamentación de derechos humanos que transgreda el ámbito jurídico, sin llegar tampoco hasta el relativismo. Se generan bordes, aunque inestables y frágiles, desde donde se puede operar para una fundamentación de estos derechos en el ámbito de lo político tomando en cuenta su inherente conflictividad y antagonismo.

En este momento se puede hacer un recuento de lo hasta ahora expuesto y con ello formular la hipótesis que da sentido al presente trabajo: en el pensamiento y filosofar latinoamericano contemporáneo existen los suficientes elementos para generar la fundamentación de derechos humanos concebidos de forma amplia, abierta y dinámica. La herramienta que se empleará para tal labor es la hermenéutica en su modalidad analógico-icónica, la cual permite visibilizar las fronteras de los textos y signos, así como generar tránsitos y puntos de encuentro entre tales fronteras. La noción de nuestra América, en el marco de la analogicidad e iconicidad, se convierte en perspectiva tanto para la selección de aportes y su articulación, como para concreción en clave de derechos humanos de los principios nustramericanos de superación de agravios histórico-estructurales y de unidad humana en la diversidad. Esta herramienta y esta perspectiva permiten el cruce de contribuciones de dos vertientes que no siempre van juntas: aquellas que directamente se enfocan en la teorización crítica de derechos humanos y las dedicadas a la reflexión del proceder político. Con lo cual se estima posible ir más allá de una fundamentación confinada a la filosofía del derecho y abrir la discusión al campo de la filosofía política.

El contenido de cada capítulo es el siguiente. Inicialmente en “Situación de la reflexión de derechos humanos en América Latina” se presenta un estado de la cuestión y un marco teórico compuesto por los tres ejes antes mencionados. En el segundo capítulo “Desafíos para repensar derechos humanos” se abordan los temas de la ideología y la ideologización, su influencia hacia derechos humanos, el papel del ejercicio del filosofar y ciertas críticas que se han hecho a la figura de derechos humanos. En “Agravios y reivindicaciones como posibilitadores de derechos humanos” se trabaja lo referente a aquellos agravios instalados

con el proceso moderno, así como las reivindicaciones que las víctimas “sin-derecho-todavía” hacen para superarlos. Y en el capítulo cuarto se problematiza en torno al concepto de universalidad y su necesaria reformulación para las luchas políticas en clave de derechos humanos.

Es cierto que atender a los fundamentos no resuelve en automático el clima de injusticia y violencia estructural que asola a amplias regiones del planeta. No obstante, una fundamentación amplia, abierta y dinámica de derechos humanos posibilita una mejor comprensión y uso estratégico de los mismos. Hacerlo desde una perspectiva nustramericana implica la adscripción a cierto ideario político; sin embargo, es pertinente dilucidar que esta opción no implica un encierro nativista o de defensa esencialista de *lo latinoamericano*. Nuestra América, como símbolo-ícono fronterizo, permite la apertura al diálogo con otros programas subalternos y críticos surgidos de otras partes del mundo.

1. Situar la reflexión de derechos humanos en América Latina

Hablar de la fundamentación de derechos humanos no se trata de un asunto nuevo dentro del pensamiento jurídico y filosófico. Sin embargo, en no pocas ocasiones la labor de fundamentar tales derechos ha recibido una importancia secundaria, otorgándole primacía a la necesidad de su cumplimiento. Denostar la necesidad de la fundamentación conduce a que no se cuestionen los principios que subyacen a determinado ejercicio o discurso de derechos humanos. Es entonces que el repensar derechos humanos desde América Latina tarde o temprano encamina a discutir críticamente la conceptualización más difundida de los mismos y su alcance en los ámbitos teórico y práctico, así como instrumentarlos teniendo como sustrato el pensamiento y la experiencia de la región.

La estructura del presente capítulo está conformada por cuatro apartados. En el primero de ellos se recuperan algunos ejercicios de fundamentación de derechos humanos que se han elaborado desde América Latina. Este apartado cumple la labor de ser un estado de la cuestión respecto al asunto que convoca el presente trabajo. Los siguientes tres apartados refieren al marco teórico que sustenta a la presente disertación. A su vez, estos tres apartados corresponden a tres ejes temáticos que, aunque independientes y autónomos, se procura tejer una interconexión entre los mismos. El primero comprende algunos aportes provenientes de lo que genéricamente se ha llamado “pensamiento crítico de derechos humanos”, mismos que se retoman en el argumento de las presentes líneas. El segundo eje concierne a la particular concepción de modernidad a la que se adscribe este trabajo, así como su relación con la configuración de derechos humanos. Mientras que el último eje se centra en el conflicto entre dos formas de representar América Latina: *nuevo mundo* y *nuestra América*. Asimismo, en este momento también se perfila una perspectiva nustramericana para pensar y ejercer derechos humanos. A partir de estos tres ejes se presentan los presupuestos necesarios para hacer un ejercicio y reflexión de derechos humanos desde nuestra historia y contexto.

Para este capítulo, la hermenéutica analógico-icónica ofrece la virtud de articular las diferencias entre las temáticas distintas que se trabajan en dichos tres ejes. Derechos humanos, modernidad y nuestra América son asuntos diferentes entre sí, mas son proclives

a que se les vincule desde la semejanza e iconicidad. Primeramente, derechos humanos mantienen un nexo con modernidad en tanto aquellos son un producto que emerge bajo la preponderancia de ésta, fungen como un ícono de ésta. Son un detalle que permite acceder a una generalidad, con sus luces y sombras. Al mismo tiempo, nuestra América guarda relación con la modernidad, al ser un proyecto que surge en su marco; en concreto, desde sus bordes. Esta condición fronteriza le permite asumir sus aportes, así como denunciar sus dinámicas perniciosas que son palpables desde la periferia colonial y poscolonial. Tal como la empresa moderna resulta ambiciosa, el proyecto nuestroamericano también lo es, por lo que guardan un sentido de proporcionalidad. Por último, derechos humanos desde una perspectiva crítica y nuestra América se asemejan en tanto grandes promesas planeadas para el beneficio de las grandes mayorías de excluidas y explotadas, así como que son solo dichas mayorías quienes las podrán encarnar y concretar.

1.1. Experiencias de fundamentación de derechos humanos desde América Latina

Como se ha anunciado, en este primer momento se exponen algunas propuestas teóricas que, desde y para América Latina, han discurrido en torno a la fundamentación filosófica de derechos humanos. En concreto, se recuperan los aportes de cuatro voces.

En primer lugar, se ubica el iusfilósofo español radicado en Ecuador Antonio Salamanca Serrano quien ofrece una panorámica muy ilustrativa con respecto a las vías actualmente más recurridas para la fundamentación de derechos humanos.³ En concreto, se enfoca en examinar a profundidad a cuatro autores: el iusfilósofo israelí Joseph Raz (1939), el iusfilósofo estadounidense Ronald Dworkin (1931-2013), el filósofo alemán Jürgen Habermas (1929) y el iusfilósofo australiano John Finnis (1940), aunque también dedica algunas líneas a las posiciones teóricas de otras voces.

El autor agrupa distintas justificaciones de derechos humanos en tres conjuntos binarios. En el primero están las *justificaciones intelectivas*, ya sea que se apoyan en la razón como base de su argumento, o bien, afirman la imposibilidad de la fundamentación desde este atributo. El segundo grupo corresponde a las *justificaciones de sentimiento*, en el cual

³ Antonio Salamanca Serrano, “Vías actuales para la fundamentación de derechos humanos”, en Alejandro Rosillo Martínez (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 13-64.

orbitan aquellas posturas que emplean la alteridad del sentimiento humano, operando éste de forma positiva o negativa. Por último, presenta las *justificaciones de voluntad* desde las cuales se alega que la fundamentación de derechos humanos está justamente en la voluntad de quien crea las normas jurídicas; voluntad misma que se podría ejercer en aras de un bien común o desde un proceder tiránico.

Salamanca concluye que la gran mayoría de vías actuales de fundamentación de derechos humanos optan por el momento positivo ya sea del intelecto, del sentimiento o de la voluntad. Además, aunque considera que son pocas, hay posturas que abogan por el momento negativo de tales atributos, a las que él califica de “relativismo irracional escéptico”, “cinismo homicida” y “voluntad tiránica” respectivamente; posturas tales que tarde o temprano caen en alguna autocontradicción teórica o práctica.

Un punto ciego que el autor señala es que la gran mayoría de las justificaciones de derechos humanos carecen de una articulación en respectividad de las tres dimensiones de la praxis del pueblo, las cuales son: la comunicación, la libertad y la verdad material.

Los autores que Salamanca analiza y compara pertenecen a la producción intelectual de derechos humanos que gozan con mayor difusión y expansión. A pesar de sus diferencias, estas propuestas mantienen muchos rasgos en común. Desde estas posiciones no se perciben las tensiones y contradicciones surgidas con el predominio económico, político y cultural de Europa y Estados Unidos en el globo. Además, en no pocas ocasiones la ética que se deriva de estas propuestas resulta ser más formal que material. Por lo que en su conjunto conforman lo que en este trabajo se denominará *versión hegemónica de derechos humanos*, misma que será analizada a profundidad en el siguiente capítulo. Sin embargo, no se trata de desechar estos aportes en su totalidad, pero sí hay que tener presente el espacio geopolítico y posición epistemológica que configura a estas teorías, ello con el fin de esclarecer sus alcances y limitaciones.

Por lo tanto, frente a las perspectivas predominantes de derechos humanos —las cuales, al imitar el canon dominante, tienden a ser eurocéntricas, a pesar de que fuesen creadas fuera de Europa o Estados Unidos—, en este trabajo se propone una fundamentación crítica que esté sustentada en una ética material y sobre todo no solo “en” América Latina, sino también “desde” y “para” América Latina. He ahí la opción *nuestramericana* que es nodal en la presente investigación, misma que será explicitada a profundidad en líneas posteriores.

Por su parte el politólogo chileno Helio Gallardo Martínez (1942) distingue el concepto de fundamentación desde dos acepciones.⁴ La primera referida a la causa, legitimación, razón necesaria de ser de un algo; mientras que la segunda definida como “principio de razón suficiente”, responde más a una condición de posibilidad y probabilidad que de causa necesaria, es decir se refiere a algo contingente. Gallardo hace explícita su distancia con el iusnaturalismo y con la intención de sortearlo opta por fundamentar derechos humanos desde la segunda acepción. Es desde ahí que concibe la fundamentación de derechos humanos desde una determinada “matriz sociohistórica”, la cual los condiciona sin estar exentos de conflictos.

Este mismo autor en otro texto⁵ se enfoca en abordar minuciosamente el tratamiento que se ha dado a la figura de derechos humanos en América Latina. Primeramente, da cuenta que el discurso oficial de derechos humanos abreva del derecho natural, por lo que su constitución efectiva y protección quedarían impedidas. Esto debido a que lo que conceptualmente se entiende como derechos naturales en la práctica pueden ser recortados y violados en nombre de los “derechos de los demás”, “la seguridad”, “el bienestar general” y “el desenvolvimiento democrático”. En opinión de Gallardo, cuando se usa el término *Los Derechos Humanos* (con el artículo “los” y en mayúsculas), además de hacer de éstos un fetiche, parecería que solo se alude a derechos civiles y políticos y se excluye otro tipo de derechos, como los económicos, sociales, de género, ambientales y culturales. Cabe mencionar que a lo largo del presente trabajo se empleará la expresión *derechos humanos*, prescindiendo del artículo determinado que generalmente le acompaña, así como de las mayúsculas iniciales. Ello con el fin de marcar distancia frente a la connotación institucionalista y ahistórica de estos derechos que goza de mayor difusión.

El chileno enfatiza en que las instituciones interamericanas de derechos humanos — sin despreciar la utilidad que en su momento puedan tener—, resultan de un alcance muy limitado e insuficiente. Además, que discursivamente se comportan como si los sujetos de derechos humanos vivieran en un efectivo Estado de derecho. Aunado a que la propia

⁴ Helio Gallardo Martínez, “Sobre el fundamento de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 77-97.

⁵ Helio Gallardo Martínez, “Derechos humanos en América Latina: pasar por otra parte”, en *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 188-236.

declaración americana enfatiza más en obligaciones que en capacidades, facultades o derechos.

Del mismo modo, Gallardo también hace una crítica muy aguda al peruano, en ocasiones adscrito a la filosofía de la liberación, Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-2019). A su juicio, la postura de Miró posee como defectos el hecho de identificar la tradición jurídica con la textualidad legal, por lo cual no alcanzaría a percibir que la realidad de la dimensión jurídica también es sociohistórica. Gallardo rechaza la postura de Miró y la califica como iusnaturalista. Del mismo modo, termina por menospreciar los aportes del filósofo mexicano Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004), y en conjunto a todas las filosofías latinoamericanistas, como si éstas constituyesen un bloque homogéneo. Es recomendable destacar que, para el autor chileno, el sujeto de derechos humanos cuenta al menos con tres características: 1) sufre y vive la violación de derechos humanos (condición material), no simplemente los “ve” violados (condición formal); 2) resiste colectivamente desde movilizaciones sociales; 3) aspira con dejarle a quienes le sucedan una situación menos injusta. Como se verá posteriormente, esta toma de conciencia de cierto agravio y la movilización para superarlo, es planteada por distintas voces para la fundamentación de derechos humanos.

La propuesta de Gallardo no está exenta de presentar dificultades. Se enfoca por diferenciar el tema del fundamento entendiéndolo como cuestión filosófica y como cuestión sociohistórica, lo cual divorcia ambos aspectos como si tratasen de fenómenos desligados o ajenos. Asimismo, aunque reconoce el carácter contingente del surgimiento de derechos humanos debido a su matriz sociohistórica, al desvincularlo del ejercicio filosófico parecería que entonces hablar del fundamento de estos derechos sería simplemente narrar la forma en que nacen, se consolidan y son violados, pero no hay posibilidad de repensarlos y darles nuevos alcances.

Gallardo también cae en un exceso cuando, retomando únicamente la posición de Miró Quesada, pretende descalificar a toda la producción de las filosofías latinoamericanas y de la liberación. En este sentido, el presente trabajo tiene como uno de sus propósitos analizar críticamente diversas filosofías y teorizaciones latinoamericanas y, desde sus aportes, fundamentar filosóficamente derechos humanos. Labor que Gallardo no hace.

Por otro lado, la filósofa mexicana Ana Luisa Guerrero Guerrero al formular una propuesta de fundamentación de derechos humanos se interesa en problematizar en torno a las diferencias culturales en América Latina, en concreto los horizontes culturales que se manifiestan en los pueblos indígenas.⁶ Desde los apuntes del jurista italiano Norberto Bobbio (1909-2004), la autora define como fundamentación al ejercicio de brindar razones que justifiquen cierta elección y que también ésta sea asumida por otras personas. Para el caso de la figura de derechos humanos, ésta fortalece su legitimidad al incorporar dentro de sus exigencias las denuncias de exclusión. Es entonces que Guerrero aboga para que los referentes éticos de las distintas culturas sean parte de la fundamentación de derechos humanos. En concreto, esta inclusión no significa que las lógicas dominantes de derechos individuales sean asumidas por las culturas no occidentales, sino, más bien, que los principios de justicia de pueblos indígenas sean un referente para el ejercicio de derechos humanos.

La propuesta de Guerrero quedaría enmarcada dentro de la segunda acepción que fue delimitada en la distinción de Gallardo, lo cual implica un esfuerzo loable para no caer en una fundamentación iusnaturalista. Asimismo, el hecho de incorporar la condición intercultural en la fundamentación de derechos humanos visibiliza una urgencia impostergable. La autora advierte la importancia de que la cultura dominante no imponga su visión a las culturas históricamente excluidas, sino más bien que aquella aprenda de éstas. No obstante, Guerrero no percibe que, desde la cultura dominante, se pueden asumir ciertos elementos de las culturas dominadas, pero no con un afán de diálogo, sino desde una lógica de dominio en la que se adoptan ciertas prácticas y elementos culturales siempre y cuando sean convenientes para mantener cierta hegemonía, al tiempo que descarta y condena aquello que no es conveniente a dicho proyecto.

Antes de concluir el presente apartado, se retoman los aportes presentes en la obra *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina* del iusfilósofo mexicano Alejandro Rosillo Martínez, quien sustenta su obra en algunos autores de la denominada filosofía de la liberación.⁷ En este texto se define la fundamentación de derechos humanos como un quehacer filosófico que se aboca tanto a la razón que otorga existencia a estos derechos, como el establecimiento de argumentos que dotan validez y legitimidad a dichos

⁶ Ana Luisa Guerrero Guerrero, *Filosofía y pueblos indígenas*, UNAM, México, 2016, pp. 149 y ss.

⁷ Alejandro Rosillo Martínez, *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Ítaca, México, 2013.

derechos. La fundamentación de derechos humanos tiene un vínculo estrecho con su protección, ya permite tener una concepción clara de aquello que se quiere defender o por lo que se quiere luchar. Esta fundamentación se centra en el sujeto de derechos humanos y busca ir más allá del iusnaturalismo, del iuspositivismo y del iusrealismo; para ello se adscribe a la posición denominada “iusmaterialismo”. La inexistencia de un fundamento único y absoluto de derechos humanos, sino que existen fundamentos múltiples e interrelacionados, tiene como una de sus consecuencias la conceptualización de un sujeto triple de derechos humanos: intersubjetivo, práxico y vivo.

En el mismo sentido, se abordan el percance de la *no-fundamentación* de derechos humanos, así como cuatro riesgos posibles en el momento de la fundamentación. En referencia a lo primero, sin una fundamentación de derechos humanos, estos pueden convertirse en ideologizaciones que sirvan para mantener opresiones y exclusiones. Con respecto a los cuatro riesgos se señala que son el *dogmatismo*, el *pensamiento débil*, el *reduccionismo* y el *etnocentrismo*.

El dogmatismo refiere la pretensión de haber encontrado un fundamento único de derechos humanos por lo que cualquiera que disponga discutir tal fundamento o proponga otro será excluido dentro del diálogo racional. Actualmente una forma de este riesgo es el referido al *pensamiento único*, desde el cual se considera al mercado como único agente regulador de la sociedad y donde el único derecho humano a ser defendido es la libertad en el mercado.

El segundo riesgo, el pensamiento débil, surge como rechazo al dogmatismo y aboga por establecer indiscriminadamente múltiples y muy diversos fundamentos, sin embargo, existe el peligro de caer en el relativismo y que se pierda de vista que el horizonte ha de ser evitar el agravio a la dignidad humana en realidades concretas.

El reduccionismo representa un conjunto de teorías que se enfocan solo en alguna de las diversas dimensiones de derechos humanos (jurídica, política, social, ética), ello conduce a concepciones mutiladas de la realidad y una comprensión simplista en cuanto a derechos. Dos posiciones reduccionistas que se destacan son el historicismo y el monoculturalismo. El primero entendido como la atadura de la reflexión de derechos humanos a momentos históricos canónicos en los que supuestamente se originaron y positivaron, lo que dirige a la presunción de que solo desde ahí se puede hablar de derechos humanos. Desde el segundo se

considera que no es posible superar la versión eurocéntrica de derechos humanos, por lo que no habría espacio para fundamentar derechos desde narrativas externas a Europa o Estados Unidos.

Por último, el riesgo del etnocentrismo —el cual tiene relación con el riesgo anterior— obvia la condición eurocentrada de la versión hegemónica de derechos humanos. Ello conlleva a una concepción abstracta respecto a la universalidad de derechos humanos, es decir se dejan de lado las diferencias sociales, económicas, culturales de distintos grupos humanos por lo que la aplicabilidad de estos derechos no requiere de visiones y prácticas que pudiesen complementarles. Si desde fuera de Europa o Estados Unidos se creasen instituciones y prácticas de derechos que buscasen ir más allá del eurocentrismo, éstas no merecerían el propio título de derechos humanos.

La propuesta ofrecida por Rosillo es explícita en su intención de no caer en posiciones iusnaturalistas, iuspositivistas o iusrealistas, por lo que su definición de fundamentación en un primer momento pareciera quedar enmarcada en la segunda acepción propuesta por Gallardo; no obstante, tampoco hay una separación total con la primera acepción del chileno. Por lo tanto, la propuesta de Rosillo integra ambas acepciones. Igualmente, así como es explícito su interés en sustentar su argumento principalmente en filósofos de la liberación, en el presente trabajo se recuperan aportes de esta tradición y de otras tantas surgidas en América Latina.

Estas cuatro voces representan apenas una muestra de los distintos esfuerzos de fundamentación de derechos humanos que se han enarbolado desde América Latina. Los trabajos recogidos manifiestan sensibilidad por la realidad latinoamericana, así como algún interés en desafiar las concepciones preponderantes de derechos humanos, aunque no siempre lo logren. Con todas las advertencias recogidas aún existe el riesgo de generar fundamentación de derechos humanos que incluso desde América Latina continúe replicando modelos y cánones predominantes, eurocentrados y coloniales; en pocas palabras, que se perpetúa la reproducción de la versión hegemónica de derechos humanos. Con la intención de eludir tales escollos, se propone ahora el abordaje teórico en los tres ejes arriba mencionados: Aportes desde teorías críticas de derechos humanos, el despliegue de la modernidad y su relación con derechos humanos, y el proyecto nuestromericano con énfasis en derechos humanos.

Teniendo estos aspectos presentes será posible avanzar hacia una “fundamentación nustramericana de derechos humanos”, misma que implica, entre otras cosas, pensar desde y para América Latina, atendiendo a sus particularidades geopolíticas, culturales, identitarias, sociohistóricas, etc. Estas temáticas se abordarán en lo restante del presente capítulo.

1.2. Aportes desde teorías críticas de derechos humanos

Lo que ahora atañe es recuperar algunos aportes enfocados en la reflexión teórica de derechos humanos. En tiempos recientes se han confeccionado distintas perspectivas, muchas emergidas desde el denominado sur global, que abordan este tema con un enfoque crítico y no meramente analítico.

Concerniente a este hecho, el filósofo mexicano Jesús Alán Arias Marín identifica cuatro como las principales tendencias teóricas y académicas contemporáneas en torno al debate actual de derechos humanos.⁸ Una es la naturalista en la que dichos derechos se conciben inherentes a la naturaleza misma de la humanidad. Otra es la postura deliberativa en la cual éstos serían productos de la construcción de consensos en torno a cómo debiera orientarse el ejercicio de la política. La tercera tendencia es la de protesta o resistencia en la que las figuras y expresiones de derechos humanos son resultado de distintas luchas sociales y políticas. Por último, se menciona la tendencia discursiva que concibe que estos derechos se remiten a un hecho lingüístico dispuesto a ser empleado por quien lo requiera. De estas cuatro tendencias expuestas por Arias, en este trabajo se opta por la tercera corriente, sin embargo, se procura una vinculación con perspectivas y aportes que el filósofo no parece conocer y que van más allá de la mera protesta o resistencia. Son las que se han nombrado genéricamente “teorías críticas de derechos humanos”.

No está de más mencionar que el cuerpo de dichas teorías críticas está lejos de conformarse por perspectivas homogéneas propias de un movimiento intelectual unitario. Algunas de estas propuestas provienen del *pensamiento jurídico crítico* y, para el caso de América Latina, se suelen circunscribir al movimiento de la denominada *crítica jurídica latinoamericana*. Aunque los trabajos surgidos desde estos enfoques han sido producidos desde el campo jurídico, comúnmente se ha procurado un acercamiento hacia otras

⁸ Jesús Alan Arias Marín, “Tesis sobre una teoría crítica de derechos humanos”, en *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. VI, núm. 9, 2015, pp. 14-16.

disciplinas como la ciencia política, la sociología y la antropología. Por lo que no representan posiciones juristicas.

En el mismo sentido, también han existido esfuerzos ajenos al estudio del derecho por analizar y teorizar críticamente la concepción y prácticas de derechos humanos. Para este apartado se presentan algunos señalamientos y contribuciones procedentes del ámbito filosófico que, aunque no se centren propiamente en la fundamentación de derechos humanos, permiten una conceptualización abierta y dinámica de los mismos.

Para lo subsecuente en este apartado la hermenéutica analógico-icónica ofrece ventajas en dos sentidos. Primeramente, en tanto procedimiento, permite vincular autores cuyas propuestas críticas de derechos humanos son distintas, mas guardan semejanzas. La analogía opera como punto de encuentro entre sus diferencias. En el otro sentido, la propia analogicidad es un elemento que posibilita superar el formalismo univocista desde el cual derechos humanos se limitan a ser normas y tratados. Asimismo, ello no significa el arrojamiento hacia la equívocidad en la que cualquier capricho individualista o arrebato excluyente pueda ser considerado como derecho. Acontece una apertura de comprensión para que ciertas demandas y aspiraciones sean asumidas como derechos humanos, mas ello no implica derribar los límites, sino ampliarlos y otorgarles ductilidad.

1.2.1. Afrontar la ambigüedad de derechos humanos

El filósofo y teólogo vasco-salvadorense Ignacio Ellacuría Beascoechea (1930-1989) dedicó las últimas décadas de su vida a la defensa de la dignidad y promoción de derechos humanos en un contexto tan convulso como la guerra civil en El Salvador. Esta actuación tan comprometida lo obligó a reflexionar y teorizar a respecto estos derechos; consagró esfuerzos para esclarecerlos en coyunturas concretas, así como para dilucidar respecto a su ontología.

En este sentido, Ellacuría reconoce que el de derechos humanos se configura como un asunto ambiguo, por lo cual éstos se tornan proclives a instrumentarse por minorías elitistas para sus propios fines. Para no caer justo en dichas trampas ideologizadas el autor propone *historizar* el concepto de derechos humanos, para lo cual es necesario no obviar el

“desde” dónde se consideran, así como el “para” qué y “para” quién se pregonan.⁹ Las respuestas que al respecto se formulen, en buena medida conducirán a cierta concepción y proceder de derechos humanos.

Ellacuría, decide resolver estas interrogantes pensando en los pueblos oprimidos y las mayorías populares y en aras de contribuir a su liberación. Aunque pareciese no tan necesaria la delimitación, el autor vasco-salvadoreño entiende a las mayorías populares de una forma muy específica. Se tratan de aquellos sectores que conforman a la mayor parte de la humanidad y que apenas tienen acceso a ciertos medios para satisfacer sus necesidades materiales. Esto corresponde también a la presencia de minorías elitistas que disponen a su antojo y para su beneficio exclusivo la mayor parte de los recursos. Asimismo, dicha situación no es debido a causas naturales o por la falta de responsabilidad de tales mayorías desposeídas, sino que se debe a ordenamientos sociales e históricos que colocan a estas mayorías en situación de explotación o exclusión estructurales.¹⁰ En pocas palabras, sortear la ambigüedad que acecha a la figura de derechos humanos implica irremediabilmente optar por la defensa del débil contra el fuerte.¹¹

Por su parte, el iusfilósofo sevillano Joaquín Herrera Flores (1956-2009) presenta inquietudes muy similares a las de Ellacuría. El autor insta a distinguir entre lo que son derechos humanos y lo que significan.¹² Visto de otro modo, lo qué son y las razones que justifican su existencia (lo cual, acorde a lo visto anteriormente, de alguna manera conduce al asunto de la fundamentación). Consecuentemente, señala que desde la perspectiva más difundida de derechos humanos se confunden —quizás no arbitrariamente— ambas dimensiones. Un ejemplo es la propia declaración universal de derechos humanos de 1948 donde en ciertos momentos se habla de derechos como ideales a conquistar, mientras que en otros los concibe como realidades conseguidas. Lo cual, como señala Ellacuría, provoca un entendimiento ambiguo de los mismos. Herrera advierte que, desde este enfoque, lo que se concibe como derechos humanos se satisfaría simplemente *teniendo derechos*, es decir el hecho de que estén positivados sería suficiente. En este sentido, el autor señala:

⁹ Ignacio Ellacuría Beascoechea, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, T. III, UCA, San Salvador, 2001, p. 433.

¹⁰ I. Ellacuría, “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA, San Salvador, 1999, p. 204.

¹¹ I. Ellacuría, “Historización de los derechos humanos...”, *op. cit.*, p. 435.

¹² Joaquín Herrera Flores, *La reinención de los derechos humanos*, Atrapasueños, Sevilla, 2007, pp. 20 y ss.

Estamos ante una lógica bastante simplista que, sin embargo, tiene consecuencias muy importantes, puesto que conduce a una concepción *a priori* de los derechos humanos. Si estamos atentos, esta lógica hace pensar que tenemos derechos, aún antes de tener las capacidades y las condiciones adecuadas para ejercerlos.¹³

Consecuentemente, Herrera ofrece ciertas rutas para superar dicho reduccionismo en torno a derechos humanos. Razón por la que propone concebir estos derechos de otro modo, para lo cual propone tres planos de trabajo (muy similares a las preguntas planteadas por Ellacuría): el “qué”, el “por qué” y el “para qué” de derechos humanos.

Con respecto al plano del “qué” de derechos humanos propone concebirlos en tanto que productos y procesos. En el siguiente apartado se profundizará más en este asunto, sin embargo, de momento se adelanta que derechos humanos se tratan de resultados provisionales de acciones de determinados grupos humanos para el acceso de bienes necesarios. No se niega a entender derechos humanos como derechos positivados, pero ésta no resulta siquiera su dimensión más relevante. Al respecto Herrera Flores apunta:

Los derechos humanos son una convención cultural que utilizamos para introducir una tensión entre los derechos reconocidos y las prácticas sociales y que buscan, bien, su reconocimiento positivo, bien otra forma de reconocimiento u otro tipo de procedimiento que garantice algo que es a la vez exterior e interior a tales normas.¹⁴

Esto da pauta para pensar que lo que en el fondo se exige no son derechos, o bien, que derechos humanos no son un fin en sí mismos. Por el contrario, lo reclamado son los “bienes” para vivir con dignidad, para lo cual apelar a derechos humanos será una estrategia útil, más no la única. El instrumental jurídico será un medio para conseguir determinados objetivos en la búsqueda de mejorar la vida, y no la finalidad; en este proceso derechos humanos refiere a dinámicas determinadas que se ejecutan para conseguir tales fines.

¹³ *Ibidem.*, p. 22.

¹⁴ *Ibidem.*, p. 23.

En cuanto al segundo plano, aquel que refiere al “por qué” de derechos humanos se hace énfasis a los bienes que son exigidos para vivir. Por bienes, no se refiere a objetos o cosas que se poseen, sino a condiciones y situaciones en las cuales se puede vivir con dignidad. El acceso a tales bienes comúnmente se encuentra distribuido de forma desigual y jerarquizante, ya que en la situación actual pocas personas poseen su pleno acceso, mientras que las grandes mayorías ven muy limitada su capacidad de disfrute. En gran medida, el cuestionamiento a esa desigualdad es lo que motiva procesos de lucha de derechos humanos.

El último plano, aquel que refiere al “para qué” de derechos humanos, hace énfasis en el aspecto de la dignidad, la cual es la dirección de tales luchas. En este sentido, Herrera concibe la dignidad no solo como el simple acceso a los bienes ya mencionados, sino que ese acceso sea de forma igualitaria y sin jerarquizaciones.

Es preciso aclarar que la concepción de dignidad presente en estos aportes no refiere a una dignidad ideal, abstracta o moralista. Así como la propia concepción de Herrera Flores respecto a derechos humanos es de corte materialista —igual que la de Ellacuría—, la dignidad que propone también lo es, ya que ésta existe únicamente a través de condicionamientos concretos.

Una ruta para afrontar la ambigüedad que suele nublar a la figura de derechos humanos implica concebirlos como un instrumento que pueden ejercer las mayorías históricamente segregadas para subvertir dicha condición desigual en aras de vivir con dignidad. Es decir, de obtener un acceso igualitario y no jerárquico hacia los bienes necesarios para la vida. Esto lleva a repensar derechos humanos más allá del plano jurídico y ampliar la concepción que se tiene de los mismos de forma análoga.

1.2.2. Hacia una conceptualización amplia de derechos humanos

En un breve esquema, Ellacuría esbozó una conceptualización abierta de derechos humanos. Los concibe del siguiente modo: 1) necesidad socio-biológica y político-biológica, 2) exigencia del conjunto real de la humanidad, 3) producto histórico resultado de una praxis histórica determinada, 4) aspiraciones naturales que se actualizan históricamente, 5) prescripciones éticas que humanizan o deshumanizan, 6) valores que la humanidad poco a poco va estimando como algo indiscutible, 7) ideales utópicos representados como motores

de una permanente humanización, 8) momentos ideológicos que pueden convertirse en momentos ideologizados, 9) derechos positivos, 10) convenciones y contratos sociales y políticos que hacen los individuos entre sí, con el Estado y los distintos Estados.

De lo anterior es posible destacar varias ideas que ayudan a superar las concepciones preponderantes de derechos humanos. Lo primero a enfatizar es que desde la conceptualización de Ellacuría derechos humanos no son entendidos únicamente en su forma jurídica, sino que da prioridad a otro tipo de características que resultan igual o, inclusive, más complejas. Ni tampoco son entendidos como una prescripción inherente a la humanidad, sino que se van presentando históricamente. De este modo, en complemento con Herrera Flores, Ellacuría concibe derechos humanos como productos históricos, es decir son exigencias materiales que se objetivan en el proceso histórico (por lo cual se vinculan con elementos políticos, económicos, etc.) gracias a la acción de distintas personas y colectividades. Además, se considera que derechos humanos también poseen una carga utópica en tanto pueden contribuir a la humanización, tanto de los individuos como de la propia humanidad en su conjunto. No obstante, es consciente de que son un momento ideológico de determinada praxis histórica, y por lo tanto pueden convertirse en una ideologización; es decir pueden devenir en un instrumento que encubra la injusticia estructural y sirva para perpetuarla, asunto que se verá a fondo en el capítulo segundo.

Muy en sintonía con Ellacuría, Alán Arias considera que estos derechos se presentan como nociones controversiales y nada evidentes, menos aún en el contexto actual. Para su argumento ofrece, a modo de ocho tesis, una agenda de temáticas urgentes a tomar en cuenta para avanzar en la configuración de una teoría crítica de derechos humanos.¹⁵ Para ello puntualiza la importancia de dos premisas interdependientes en torno a tales derechos. La primera es que el asunto de derechos humanos no atañe únicamente a derechos positivos ya que también representan un conjunto heterogéneo de movimientos sociales, políticos e intelectuales, así como las teorías que les subyacen. La segunda premisa es que derechos humanos son un fenómeno histórico, ya que sus prácticas, discursos y doctrinas tienen un origen posibilitado históricamente.

Arias aclara en sus ocho tesis que, además de buscar contribuir a una perspectiva de teoría crítica de derechos humanos, pretende poner en cuestión la perspectiva dominante de

¹⁵ A. Arias, *op. cit.*, pp. 13 y ss.

derechos (que adjetiva de juricista, naturalista y de raigambre liberal y cristiana); razón por la cual se vale de múltiples elementos teóricos críticos y orientaciones políticas de emancipación en correspondencia con las actuales condiciones socioeconómicas, políticas y culturales.

En la tesis primera se centra en la justificación de una teoría crítica de derechos humanos. A su juicio, la justificación más extendida se cimienta en la disonancia entre elaboración de discursos y normas de estos derechos, frente a la situación alarmante de violación y manipulación de los mismos. Lo cual obliga a una reformulación en la materia que considere los factores y las condiciones de la realidad social actual.

La segunda tesis alude al proceso de globalización como marco en donde actualmente se sitúa el discurso de derechos humanos. La condición actual de la globalización presenta, por un lado, directrices de homogeneización social (generalmente impuesta de forma violenta), así como el reforzamiento de la heterogeneidad de distintos tipos de identidades. Un discurso renovado de derechos humanos podría servir como un terreno de mediación entre ambas tendencias.

En continuidad a la tesis previa, en un tercer momento se planea lo referente a los desafíos multiculturales que emergen con el fin del bipolarismo global. La irrupción de demandas de pluralidad cultural impugna a los Estados-nación que, en su pretensión de homogeneidad, discursivamente han borrado las particularidades identitarias sin modificar las condiciones materiales de desigualdad y jerarquía. De este modo, se torna urgente una reformulación de la noción de derechos humanos que no esté sustentada en un afán monocultural, sino que asuma lo que Arias llama el “imperativo multicultural”.

La cuarta tesis, también en vinculación con el proceso globalizante, pone énfasis en otro imperativo, el multidisciplinario. Los cuestionamientos hacia las figuras del Estado nacional y la soberanía, fruto del devenir de la globalización, se extienden también al discurso juricista dominante. En este movimiento han surgido propuestas para el análisis de derechos humanos desde los campos de la filosofía y las ciencias sociales. Una teoría crítica de derechos humanos debe abandonar las posturas juricistas, para retomar y dar continuidad a lo que recientemente se ha trabajado desde otros espacios con respecto a este tema; es decir, transitar hacia un paradigma multidisciplinar de derechos humanos.

En quinto lugar, está el imperativo de género. Arias apunta que la *declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* —enarbolada como el documento paradigmático de derechos humanos— y el pensamiento feminista coinciden en que surgen en el mismo momento. Mas, ambas perspectivas se disocian en que en la primera subyace una pretensión universalista, mientras que en la segunda está implícita la noción de diferencia (el cuarto capítulo de este trabajo está dedicado a dicha problemática). Vinculada con las demandas feministas, la noción de género permite visualizar la configuración histórica de jerarquías sociales que se basan en motivaciones pretendidamente referentes la naturaleza sexual. La experiencia histórica de las luchas feministas brinda elementos para un actuar político que pretenda superar las condiciones de desigualdad y subordinación estructural. Para una renovada teoría crítica de derechos humanos es menester acercarse a los aportes feministas y las perspectivas de género con el fin de superar los afanes universalistas que son tan comunes desde las declaraciones “canónicas” (son las palabras de Arias) de derechos humanos.

En su sexta tesis, Arias decide centrarse en el tema del sufrimiento humano. Mismo que no se trata únicamente de una cuestión teórica o epistémica, sino que se trata de un asunto material del día a día. Aunque se pretende vincular el sufrimiento con el concepto de dignidad, aclara que su relación no es directa ni evidente. Es entonces que introduce la noción de víctima, la cual debe ser retomada por todo enfoque de derechos humanos de disidencia o resistencia. Se propone una perspectiva crítica de la idea de víctima, la cual está integrada por una doble dimensión epistemológica: primeramente, la víctima como punto de partida metodológico para una teoría crítica de derechos humanos; y, consecuentemente, la víctima es aquello que sirve de mediación con la dignidad dañada, ya que para Arias toda aproximación conceptual a la dignidad humana solo ocurre por vía negativa, es decir, atendiendo aquella multiplicidad de factores que vulnera la dignidad de las personas.

La séptima tesis vuelve a ocuparse del asunto de la víctima y su doble dimensión, mas ahora se pone énfasis en las limitantes existentes en la noción convencional de víctima dado que esta última es concebida de forma pasiva. Es decir, permanece en la queja y no vislumbra un horizonte de protesta o transformación. Además de los elementos intrínsecos del concepto de víctima, Arias subraya la importancia de los factores extrínsecos que inducen a condiciones estructurales de sufrimiento. Todo ello apunta a la tarea de formular un concepto

de víctima también complejo, amplio, dinámico y funcional para afrontar dichas condiciones extrínsecas.

Por último, la tesis que está en octavo lugar se centra en el núcleo político del proyecto y discurso de derechos humanos. El elemento común presente en las múltiples demandas y prácticas enmarcadas en la figura de derechos humanos es la búsqueda por el reconocimiento de la dignidad. Desde su perspectiva, dicho reconocimiento es aquello que define lo esencialmente político de estos derechos. En este sentido, la dignidad solo es apreciable por la vía de la negación, es decir cuando se busca remediar un agravio que afecta a sujetos individuales o colectivos. La noción de víctima cumple una función relevante para articular la experiencia de agravio con la búsqueda de reconocimiento de la dignidad. En el tercer capítulo de esta disertación se profundiza respecto a la noción de víctima, los agravios y la dignidad vulnerada.

Arias deja en claro su intención por vincular el asunto de derechos más allá del ámbito jurídico, así como visibilizar su condición transversal con otras áreas como la filosofía y las ciencias sociales. Cabe puntualizar que su propuesta no es del todo novedosa. Referente a la formulación de una teoría crítica de derechos humanos, existen pasos previos que Arias no da visos de conocer. Además, el propio devenir en los estudios sociales exige actualizar y expandir los horizontes para no hablar de “multiculturalidad” y “multidisciplina”, sino “interculturalidad” e “interdisciplina”. En este sentido, el gran aporte del autor reside más bien en sistematizar y condensar en ocho tesis los imperativos que son necesarios para la reflexión y el proceder crítico de derechos humanos.

Para concluir este subapartado respecto a la conceptualización amplia de derechos humanos, se retoman ciertos aportes de Joaquín Herrera Flores. El iusfilósofo sevillano identifica cuatro planos en los que se tiene que dar la lucha por derechos humanos, así como cuatro son sus malestares culturales.¹⁶ El primero de éstos es el plano de la integralidad de derechos y el malestar que le corresponde es el de la dualidad. Aquí se ponen al descubierto ciertas dinámicas que dejan en claro que las demandas de derechos humanos no son procesos unilineales: por un lado, en la reivindicación de algunos de estos derechos se ha buscado la protección ciudadana frente al Estado, es decir, reducir el actuar de este último; pero en el

¹⁶ J. Herrera, *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Catarata, Madrid, 2005, pp. 188 y ss.

caso de otros derechos lo que se ha procurado que el Estado intervenga en distintos ámbitos para procurar su salvaguarda. Lo cual conduce a agrupar bajo el mismo nombre a demandas de muy diversa índole.

En segundo lugar, está el plano jurídico-cultural, mismo que está vinculado con el malestar de la emancipación. Desde este enfoque se enfatiza que el principio de la igualdad en el derecho moderno ha devenido en un igualitarismo homogeneizante, desde el cual se han dejado de lado la pluralidad y diversidad que habita a quienes integran las distintas sociedades. Desde este señalamiento, Herrera Flores critica fuertemente las distintas variantes del contractualismo ya que plantea que distintos individuos en igualdad de condiciones decidieron agruparse voluntariamente para formar la sociedad. Lo que aquí se devela es que cierta connotación de la igualdad, la igualdad formal, no es suficiente para resolver el acceso igualitario a bienes, y al mismo tiempo es un obstáculo para el reconocimiento de diferencias identitarias.

El tercer plano es el social con su correspondiente malestar del desarrollo. Este punto retoma el anterior, pero induce a ir más allá, ya que señala que lo que se debe contraponer son la igualdad y la desigualdad, y no la igualdad frente a la diferencia (las cuales pueden convivir y es deseable que lo hagan). Consecuentemente se señala que los avances tecnológicos de las últimas décadas no han beneficiado a la mayoría de la humanidad, por lo que su disfrute es desigual.

El último plano es el político, y el malestar es el de individualismo abstracto. Aquí la preocupación surge por la generalización de cierta concepción del ser humano incorpóreo y totalmente desvinculado de sus entornos naturales y sociales. En este sentido, su propia noción amplia de igualdad no es suficiente, por lo que requiere vincularse con la libertad. Para ello puntualiza dos formas de entender la libertad. La primera es la libertad negativa como autonomía, es decir como independencia con cualquier nexo situacional, contextual o relacional y que existan las mínimas limitaciones y coerciones para que cada persona pueda actuar según sus deseos. Esta noción conduce justamente al individualismo abstracto, ya que todas las personas son vistas como individuos morales y racionales carentes de cuerpo, comunidad y contexto. Por ello retoma una cierta concepción de la libertad en la que va vinculada con la política, en la que las personas en su ejercicio político se potencian mutuamente para llevar a cabo distintas luchas por la dignidad.

Herrera Flores advierte que las luchas de derechos humanos requieren una imbricación de estos cuatro planos ya que son interdependientes. A través de la construcción de espacios sociales ampliados de lucha, en donde se procure la eliminación progresiva de condiciones de desigualdad, a la par que se protejan las diferencias, se podrán evitar los cuatro malestares aludidos.

Ahora bien, así como la tarea de fundamentar derechos humanos, el procurar una conceptualización amplia de los mismos no se trata de algo dado de forma definitiva, sino que requiere trabajarse constantemente. Muchos elementos para reformular este asunto vendrán, en efecto, de la reflexión teórica, pero también emergerán de las propias luchas llevadas a cabo por distintos colectivos en aras de contar con mejores condiciones de vida. La forma en que se configura un reparto desigual de recursos y el surgimiento de derechos humanos en este proceso es el asunto que se aborda en el siguiente apartado.

1.2.3. Condición cultural e histórica de derechos humanos

Joaquín Herrera Flores reiteradamente manifiesta su oposición a las formas de entender derechos humanos de manera abstracta y universalista, y también se distancia de las concepciones juricistas, despolitizadas e individualistas de los mismos. Este autor plantea entender derechos humanos como “productos culturales”, pero, para tener claridad en su propuesta, es necesario exponer de forma precisa el marco categorial en el que estos derechos son ubicados. Es decir, es necesario dar unos pasos previos.

El conjunto del hacer humano, que es el creador del valor, posibilita el acceso a bienes para el bienestar de las personas. Como ya se ha aclarado, no se tratan exclusivamente de bienes físicos, sino también de espacios y situaciones de interacción y posibilidad de desenvolvimiento tanto individual como comunitario.

En las distintas sociedades existentes a lo largo de la historia de la humanidad dicho acceso ha tendido a ser desigual a causa de procesos de jerarquización por motivos sociales, sexuales, étnicos, territoriales, etc.¹⁷ Herrera denomina estas formaciones sociales como “procesos de división del hacer humano”. Ante dichos procesos específicos, históricamente también han emergido distintas producciones y artefactos que cumplen funciones tan

¹⁷ *Ibidem.*, p. 150.

disímiles como legitimar, modular o cuestionar dichas divisiones. Tales artefactos son lo que el autor nombra como “productos culturales”.¹⁸

A su vez, todo producto cultural se halla inmerso en alguno de los conocidos “circuitos de reacción cultural”. Si bien, los productos culturales no pueden existir en el vacío, sino que requieren de un contexto relacional que posibilite su existencia y delimite su actuar, no se limitan a ser pasivos a cierto circuito de reacción cultural. Los productos culturales también poseen cierta capacidad de condicionar e influenciar dentro del propio circuito en el que están insertos, aunque no por ello son autónomos. Si el papel que juegan los productos culturales se inclina hacia la adaptación y justificación se entenderá que se hallan dentro de un circuito cerrado y se hablará de un “proceso ideológico”. Por el contrario, si los productos culturales tienen mayor influencia, dinamismo y disidencia se estará frente a un circuito abierto, y todo ello conllevará a lo que Herrera considera como un “proceso cultural propiamente dicho”.¹⁹

Como ya se aclaró, al abordar el tema de la dignidad humana Herrera Flores no refiere a cuestiones morales o idealizadas, sino que desde su perspectiva materialista ésta es definida como las condiciones concretas que posibilitan una vida digna, es decir una vida en donde haya un acceso igualitario a bienes y donde también se halle abierta la posibilidad de transformar y crear condiciones necesarias para preservar la existencia.²⁰

Ahora bien, entender derechos humanos como productos culturales evita el riesgo de caer tanto en la visión estrecha del juridicismo normativista, como en la concepción disolvente de los preceptos morales esencialistas. Bajo la postura del iusfilósofo sevillano, derechos humanos se tratan de confecciones que emergen como reacción frente a cierta formación social. Previo al nacimiento de derechos humanos existieron otros productos culturales que respondían a otros procesos de división del hacer con sus correspondientes circuitos culturales (ya fuesen cerrados y abiertos). Para el caso de tales derechos, Herrera Flores concibe que estos surgen frente a una división del hacer históricamente específica: la de la “modernidad capitalista”.

Derechos humanos, como cualquier producto cultural, no operan por sí mismos, sino que dependen del modo en que sean instrumentados acorde al circuito cultural en el que se

¹⁸ *Ibidem.*, p. 223.

¹⁹ *Ibidem.*, p. 100.

²⁰ *Ibidem.*, p. 253.

hallan. Es decir, pueden cumplir el papel de otorgar legitimidad a determinados sistemas de relaciones o, al contrario, como herramientas de movilización en aras de transformar ciertos ordenamientos sociales.²¹ Lo cual reitera lo afirmado previamente: derechos humanos son instrumentos o productos en disputa ceñidos a los entramados de poderes en los que se desenvuelvan. En ellos habita una condición de tensión que les es intrínseca, asunto en el que se profundiza posteriormente. De momento, se esboza que se considera que derechos humanos son sometidos a un uso “antagónico” cuando justamente se emplean como instrumentos de protesta y movilización para modificar las relaciones jerárquicas en el acceso a bienes.

No se debe perder de vista que en la promoción y defensa de derechos humanos el fin último no son los mismos derechos humanos. Lo que se procura fundamentalmente es la defensa de aquellas personas que, por cuestiones estructurales, no pueden acceder plenamente a bienes para la satisfacción de sus necesidades (las “mayorías populares”, acorde a Ellacuría). La dignidad humana, la cual es el asunto fundamental —y no la figura de derechos—, debe entenderse en ese sentido concreto y material;²² es decir, como el acceso a bienes en condiciones de igualdad y libre de jerarquías.²³

En ese sentido, hay que recordar que derechos humanos no son el único ejemplar de productos culturales, lo cual implica que tampoco son la única vía para procurar la dignidad humana. Incluso dentro del marco de la modernidad existen otros productos culturales. Procurar un diálogo y articulación intercultural por medio de la analogía (reinterpretando uno de los imperativos de Arias del subapartado previo) hacia con otros caminos de dignidad, ayuda a no absolutizar ni fetichizar la propia figura de derechos humanos; en otras palabras, a no perder de vista que estos derechos no son un fin en sí mismo, sino uno de los tantos medios posibles para la concreción de una vida digna.²⁴

Herrera complejiza sus planteamientos al afirmar que al hablar de derechos humanos no se alude únicamente a *productos* culturales, sino también de *procesos* culturales.²⁵ Como ya se ha visto, desde su postura de antagonismo, entiende a estos derechos como el resultado

²¹ *Ibidem.*, p. 19.

²² *Ibidem.*, p. 29.

²³ *Ibidem.*, p. 252.

²⁴ *Ibidem.*, p. 32.

²⁵ *Ibidem.*, pp. 219 y ss.

provisional de luchas sociales contra la expansión de las lógicas capitalistas. En este sentido, derechos humanos también son la puesta en marcha de procesos de lucha por la dignidad.²⁶ De tal modo que, al entender tales derechos como procesos se refuerza la idea que éstos no son un fin en sí mismo, sino un medio para procurar algo más. En palabras del autor:

Los derechos humanos deben ser entendidos, pues, como los procesos sociales, económicos, políticos y culturales, que, por un lado, confieren materialmente —a través de un proceso de autoimposición de deberes y construcción de un sistema de garantías amplio, político y democrático— ese acto ético y político maduro y radical de creación de un orden nuevo; y, por otro, la matriz para la constitución de nuevas prácticas sociales, de nuevas subjetividades antagonistas, revolucionarias y subversivas de ese orden global opuesto absolutamente al conjunto inmanente de valores —libertad, fraternidad e igualdad— que tantas luchas y sacrificios han necesitado por su generalización.²⁷

Ahora bien, por sugerente que resulte la propuesta de Herrera, ésta presenta algunos problemas conceptuales que el autor no termina de aclarar. ¿Derechos humanos serían entonces productos y procesos? ¿son producidos y a la vez producen? De ser esto afirmativo habría que precisar su proceder.

Además, como se ha visto, el sevillano al hablar de derechos humanos en tanto *productos* constantemente enfatiza en la condición tensional que les subyace. Pueden funcionar para cuestionar cierto orden social, pero también —como ocurre predominantemente— pueden contribuir a legitimarlo. Sin embargo, al hablar de derechos humanos como *procesos*, Herrera no precisa si en tal momento también están sometidos a dicha tensión. Parecería que no, que a su modo de ver los procesos de derechos humanos siempre tiene un afán de emancipación.

Se presenta ahora una síntesis de las bases de la teoría crítica de derechos humanos que Herrera Flores propone. Todas las personas poseen la necesidad de obtener ciertos bienes materiales que les permitan vivir. Por lo que antes que los derechos, lo primordial es el acceso

²⁶ *Ibidem.*, p. 246.

²⁷ *Ibidem.*, p. 266.

a tales bienes. Históricamente dicho acceso a tendido a ser restringido, desigual y jerárquico. Como reacción a un cierto proceso de división del hacer humano surgen los productos culturales, mismos que cumplen la función de legitimar dicha división o de cuestionarla. Derechos humanos son un tipo de producto cultural que surge como respuesta a la modernidad y su particular proceso de división del hacer. Comúnmente, aquellos han funcionado para justificarle, aunque también hay ejemplos en que han sido instrumentados como elemento de protesta y resistencia. He ahí la materialidad de derechos humanos, más que ser preceptos o esencias inmutables, son instrumentos humanamente generados. Desde aquí se propone que cuando estos derechos operan de forma combativa, además de fungir como productos, trascienden para configurarse como procesos. Sin embargo, tal paso no es obligado. Es decir, derechos humanos emergen de procesos de división del hacer y, sí se instrumentan como productos antagónicos, pueden devenir en procesos de otra índole, en procesos de luchas para el acceso igualitario a bienes. A esto se le llama poder vivir con dignidad.

Cabe señalar que, aunque habla de productos *culturales*, circuitos de reacción *cultural* y procesos *culturales*, Herrera Flores tiene cuidado en precisar que la suya no es una postura culturalista.²⁸ No pretende reducir la figura de derechos humanos a símbolos o significaciones olvidando las realidades concretas que les dotan de existencia y que, a su vez, se pretenden transformar. Lo simbólico sirve para entender la realidad y reaccionar ante ella, pero no la sustituye. En sus palabras: “lo cultural no crea las relaciones, sólo crea las condiciones significativas para poder explicarlas, interpretarlas e intervenir en ellas, modificándolas o justificándolas”.²⁹

Herrera Flores hace un llamado por ampliar lo que se entiende por derechos humanos y para tal labor insta a introducir en los análisis no solo condiciones jurídicas, sino también sociales, económicas, políticas y culturales. Continuar con el enfoque tradicional de derechos humanos y negarse a ampliarlo implicaría por lo menos tres consecuencias perniciosas: 1) independizar el conocimiento de derechos humanos de sus condiciones de producción; 2) invisibilizar las consecuencias reales de dicho conocimiento respecto a la realidad que se procura conocer; 3) obviar la función social que cumple el conocimiento.³⁰

²⁸ *Ibidem.*, pp. 123 y ss.

²⁹ *Ibidem.*, p. 124.

³⁰ *Ibidem.*, pp. 180-181.

Como puede percibirse, la teoría crítica de derechos humanos elaborada por Herrera Flores se distancia de las posturas iusnaturalistas, desde las cuales se considera que éstos son esencias trascendentes e inmutables que existen antes de los procesos humanos y bajarían al mundo. También se evitan las posturas iuspositivistas que conciben como derechos aquellas facultades derivadas de normas positivadas, dejando de lado aspiraciones, luchas y reivindicaciones.

Acorde a lo planteado previamente, para el iusfilósofo derechos humanos surgen y están plenamente inmersos en las interacciones humanas y, por tanto, poseen una condición ontológica de tensión y disputa ante los distintos poderes sociales. Pueden servir para regular o para emancipar. Son pertinentes los señalamientos del autor para sortear el culturalismo y el relativismo. Sin embargo, resultan insuficientes. Si bien, derechos humanos poseen una fuerte carga cultural que les da sustento, para eludir la trampa del culturalismo será necesario enfatizar en su condición histórica. Parece este detalle menor, mas no es así.

Es entonces que se vuelve a recurrir a Ignacio Ellacuría para complementar la propuesta de Herrera. Como ya se había anunciado, para el vasco-salvadoreño derechos humanos son, entre otras cosas, un producto histórico que resulta de una praxis determinada. Asimismo, también son aspiraciones que van dando de sí con el flujo de la historia, es decir *se actualizan* históricamente.³¹ Tener esto presente, ayuda a entender que los múltiples anhelos que tienen individuos y colectivos en aras de satisfacer sus necesidades en cierto momento histórico toman la forma de lo que conocemos como derechos humanos. Mas eso no se trata de un paso obligado por el propio transcurrir del tiempo, sino que es la acción humana la que lo posibilita y concreta.

Un tema de suma relevancia dentro del pensamiento de Ellacuría es el del bien común. De hecho, el autor concibe derechos humanos concretamente como la prolongación y actualización histórica del bien común.³² Más adelante se abordará lo referente al bien común —así como del mal común—, ahora lo que atañe es subrayar que la noción de bien común, una aspiración tan frecuente y anhelada en la mayoría de la sociedades pasadas y presentes, en el mundo actual toma como una de sus formas la de derechos humanos.

³¹ I. Ellacuría, “Hacia de una conceptualización de derechos humanos”, *op. cit.*, p. 432.

³² I. Ellacuría, “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, p. 207.

El bien común para toda la humanidad es obligatorio y necesario para la sobrevivencia de la propia humanidad, así como para la concreción de una justicia global. A partir que la humanidad que se comienza a vincular civilizatoriamente como un todo con una única historia, es que el bien común se despliega en la modalidad de derechos humanos. De esta manera, Ellacuría afirma que el fundamento y el marco de referencia de derechos humanos se encuentra en el bien común, en el cual todas las personas deben de participar tanto para su disfrute como para su concreción.³³

Queda claro que ciertos aportes de Ellacuría ayudan a complejizar la propuesta teórica de Herrera Flores y percibir que la condición de derechos humanos, antes que cultural, es histórica. Más ello no significa que su contenido sea relativista, al contrario, responde al anhelo de acceso igualitario a bienes que permita la satisfacción de necesidades, solo logrando esto a nivel global se podrá hablar de un bien común. Mientras tanto, será una idea operativa para los procesos de lucha.

Antes de cerrar este apartado y este subapartado bien vale puntualizar que se han retomado y sistematizado análogamente aportes provenientes de tres autores con los cuales se ha configurado este primer eje teórico. Esta terna de pensadores, aunque guarden diferencias entre sí, bien podrían inscribirse dentro de la “teoría crítica de derechos humanos”. Asimismo, quedan pendientes ciertas cuestiones que ahora apenas se han anunciado y en su momento serán abordadas: el asunto de la ideología, la relación de derechos humanos con la universalidad, la condición antagónica de los mismos, y la noción del bien común en contrapunteo con el mal común. Lo que ahora urge es aclarar el momento histórico en el que emergen derechos humanos y que Herrera señala como “modernidad capitalista”. Esto no con el fin de elucubrar alguna fecha exacta de su nacimiento, sino para entender las condiciones de la época y edad mundial que les sirve de contexto y les dota de sentido. Con esto se perfila el segundo eje teórico de la presente disertación

1.3. Relación entre el despliegue de la modernidad y derechos humanos

El discurso y la figura de derechos humanos es relativamente reciente, sobre todo si se le compara con otro tipo de procederes jurídicos, o bien, con otros productos culturales. Como

³³ *Ibidem.*, pp. 211-212.

se ha indicado con antelación, para Joaquín Herrera Flores la configuración derechos humanos dependen del auge y consolidación de la modernidad, se tratan de un artefacto surgido de la misma. Es cierto que, además del sevillano, otras voces han hecho la misma aseveración, aunque con argumentos, planteamientos y conclusiones muy diversas. Dicha pluralidad conceptual respecto a la condición moderna de derechos humanos, en buena medida se debe a que también a la propia modernidad se le han adjudicado múltiples conceptualizaciones no exentas de ambigüedad y contradicciones. En este apartado se procura dar luz respecto a este asunto desde el pensamiento y la experiencia latinoamericana, así como develar su imbricación con derechos humanos.

1.3.1. Definición y dinámicas de la modernidad

El término “modernidad” es profundamente polisémico, inclusive si se estudia desde ámbitos de ciencias sociales, humanidades y filosofía no se encuentra exento de ambigüedades y malas interpretaciones. Desde estos espacios se han presentado esfuerzos tanto para trabajarla desde múltiples enfoques, así como para incursionar en aspectos muy específicos de la misma. Desde América Latina se ha trabajado esta cuestión desde enfoques muy distintos y con derivas bastante disímiles, no es el interés de este trabajo brindar un panorama de las corrientes latinoamericanas que estudian la modernidad, aunque sí se recuperan y contrastan algunos de los aportes provenientes de distintas perspectivas. De tal modo que realizar un abordaje en torno a la modernidad requiere formular ciertas acotaciones frente a la misma. De momento se trabajarán cuatro precisiones que versan respecto a la naturaleza, la mentalidad, el origen y el proceso moderno.

La primera precisión versa en torno a la posibilidad de pensar la modernidad tanto como adjetivo y como sustantivo. En el habla coloquial se suele concebir lo “moderno” como aquello que es *nuevo, actual, vigente o reciente*, así como un contraste con lo que se concibe *viejo, arcaico, obsoleto o clásico*. Es decir, se le dota con el adjetivo de moderno a aquello que emerge en tiempos generalmente presentes y que posee ciertas características pretendidamente inéditas que provocarían cierto cambio. En tanto sustantivo el término “modernidad” se utiliza con mayor frecuencia en ámbitos especializados de ciencias sociales y humanidades, y se le suele concebir, acudiendo a la definición del filósofo ecuatoriano

Bolívar Vinicio Echeverría Andrade (1941-2010), como una modalidad civilizatoria. Es decir, se trata de una forma específica en la que ciertas civilizaciones proyectan, actualizan y despliegan sus dimensiones económicas, políticas, sociales y culturales. Vale aclarar que la connotación del sustantivo de “modernidad” no se contrapone al contenido significativo de “lo moderno” como adjetivo, sino que más bien le dota de operatividad y especificidad. El fenómeno de la modernidad en tanto modalidad civilizatoria se trata de una que domina a otros aspectos estructuradores no modernos con los que se encuentra; más no los elimina o reemplaza, sino que se encuentra en trance de vencer a dichas estructuraciones, aunque sin lograrlo plenamente.³⁴ Se manifiesta entonces una tensión entre la modernidad como proyecto emergente frente a los otros proyectos civilizatorios pretendidamente premodernos o tradicionalistas.

La segunda precisión, aunque sugerida en el punto anterior, va dirigida en diferenciar la modernidad del pensamiento moderno. No es raro que determinados trabajos concernientes a este asunto se centren en analizar planteamientos y principios que distinguen a la forma de pensar moderna con respecto a formas no modernas; o bien, que se limiten a discutir los planteamientos de determinados pensadores que se les cataloga como modernos. De este modo, se enfatiza que la modernidad es, como ya se mencionó, primordialmente un proyecto y una modalidad civilizatoria antes que una doctrina o una serie de doctrinas filosóficas. El filósofo mexicano Luis Villoro Toranzo (1922-2014) señala:

Antes que una doctrina, formulada en enunciados precisos, esas ideas expresan una manera de pensar las relaciones del hombre con el mundo, preferencia por ciertos valores y un estilo general de razonar, implícitos en varias doctrinas. No se trata de un sistema de pensamiento sino de una mentalidad.³⁵

Villoro al emplear el término “mentalidad” no se refiere a un conglomerado de idealizaciones o postulados, sino que refiere originariamente a creencias, valores, prácticas y relaciones de los seres humanos que mantienen tanto con otros seres humanos como con el

³⁴ Bolívar Vinicio Echeverría Andrade, “Definición de la modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 17-18.

³⁵ Luis Villoro Toranzo, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, FCE/El Colegio Nacional, México, 2010, pp. 10-11.

mundo que habitan. “La modernidad —afirma Villoro— se entiende fundamentalmente como dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad”.³⁶ La modernidad impacta materialmente en el mundo. Se trata entonces de comportamientos y prácticas en las que ciertos grupos humanos manifiestan de forma concreta el *pensamiento moderno*.

La tercera precisión concierne al momento del surgimiento de la modernidad, así como sus implicaciones. Si, como se afirmó previamente, la modernidad es un proyecto y una modalidad civilizatoria, y además se encuentra vinculada a ciertas mentalidades, ahora la interrogante será por dilucidar las condiciones históricas en las que se desarrolla. Lo relativo al inicio de la modernidad se trata de un debate que dista de ser agotado. Una concepción que goza de gran difusión es que se trata de un fenómeno intraeuropeo que se gesta y se consolida sucediendo al medievo, y más adelante se expande por el resto del globo. Se ha procurado datar el inicio de la modernidad rastreando algún evento histórico que se podría calificar como por excelencia moderno. Está en discusión respecto a cuál sería tal evento (el renacimiento, la revolución francesa, la revolución industrial), pero, en la gran mayoría de los casos se proponen eventos exclusivamente europeos —o bien, que se les representa como si en efecto lo fuesen—. Este paradigma comúnmente se le conoce como difusionista o eurocéntrico.

Es necesario partir de dos presupuestos específicos que atañen al origen del fenómeno moderno. El primero concierne al tiempo y lugar en el que surge la modernidad. En este sentido, el filósofo argentino-mexicano Enrique Domingo Dussel Ambrosini (1934) afirma que esta modalidad civilizatoria tiene su origen y fundamento en el año 1492 con la invasión de la Amerindia por parte de potencias procedentes de lo que ahora se llama Europa.³⁷

Se está entonces frente a otro paradigma, al que Dussel considera como planetario. Desde este horizonte la modernidad es un fenómeno global y no exclusivamente europeo. De este modo Europa (y posteriormente Estados Unidos) simplemente se coloca en el centro administrativo de esta modalidad civilizatoria, lo cual paulatinamente le va confiriendo ciertas ventajas de diversa índole. En palabras del autor:

³⁶ *Ibidem.*, p. 125.

³⁷ Enrique Domingo Dussel Ambrosini, *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Antropos, Bogotá, 1992, pp. 11 y ss.

La modernidad no es un fenómeno que pueda predicarse de Europa considerada como un sistema *independiente*, sino de una Europa concebida como centro. Esta sencilla hipótesis transforma por completo el concepto de la modernidad, su origen, desarrollo, y crisis contemporánea, y por consiguiente, también el contenido de la modernidad tardía o posmodernidad.³⁸

Aunque el paradigma planetario no ha sido expuesto exclusivamente por Dussel, ha sido él uno de sus principales desarrolladores y difusores.

El segundo presupuesto es formulado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano Obregón (1930-2018) quien, muy de la mano con Dussel, argumenta que con el surgimiento de la modernidad también se originan tanto el capitalismo como el fenómeno al que él nombra como *colonialidad*. Es decir, ambos se configuran como procesos simultáneos e interdependientes. Quijano en múltiples trabajos desarrolló su concepto de *colonialidad del poder*, mismo que identifica como el primer patrón de poder con alcance mundial. No se trata de un mero sinónimo de *colonialismo*, ya que éste refiere a la administración de recursos, trabajo y autoridad de una población por parte de otra cuya sede principal se ubica en un territorio externo. En cambio, la colonialidad implica que las estructuras y dinámicas de dominio y explotación instaladas desde 1492 se perpetúan aun después de las independencias formales de los países que fueron colonizados.³⁹ Históricamente distintos grupos humanos han llevado a cabo prácticas colonialistas en distintos momentos, pero es hasta el colonialismo moderno que se abre la posibilidad para el surgimiento de la colonialidad, aunque ésta pueda perpetuarse sin aquel.

La colonialidad del poder posee múltiples ejes fundamentales. En este momento se enfatiza uno que es la clasificación social de la población mundial a partir de la noción de “raza”. Quijano argumenta que la idea de raza se trata de un invento confeccionado en el marco de la modernidad y se basa en diferencias fenotípicas para argumentar una presunta

³⁸ E. Dussel, “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999, p. 148. Cursivas en el original.

³⁹ Anibal Quijano Obregón, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 285-327.

diferencia y jerarquía entre seres humanos. A partir de ello se llevaron a cabo procesos de racialización en los que se crearon nuevas identidades sociales (indios, negros, mestizos) y lo cual devino en que la población fuese segmentada y clasificada en formas específicas de trabajo. Con la colonialidad del poder, el capitalismo quedará estructurado a nivel global por todas las formas de trabajo (como la esclavitud y la servidumbre) y no solo el trabajo salarial. De este modo la raza y la división del trabajo mantienen una vinculación y fortalecimiento mutuo.⁴⁰

La raza como dispositivo también sirve para naturalizar el orden social de desigualdad y subordinación, en palabras del autor: “En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista”.⁴¹ El fenecimiento formal del orden colonial no implicó la cancelación de estas dinámicas de dominio y explotación, por lo que, aun con sus modificaciones y ajustes históricos, éstas perduran. Cuando se habla de racismo es necesario entender que tiene como una de sus implicaciones la de otorgar sistemáticamente ventajas socioeconómicas a una parte de la población y desventajas para la gran mayoría, y no simplemente como el desprecio hacia personas de “razas diferentes” (el tema de la clasificación racial de la población, así como sus implicaciones es profundizado en el tercer capítulo).

Hasta ahora, el hecho de asumir este par de planteamientos referentes a la modernidad (la invasión a la Amerindia como acontecimiento que la origina y la colonialidad del poder en tanto uno de sus elementos constitutivos) conduce a determinadas consecuencias teóricas y políticas. Primeramente, América en general y América Latina en particular no serán concebidas como actores pasivos o espacios meramente receptores de las supuestas luces de la modernidad provenientes de Europa. Sino que América es fundamental para la expansión de la modernidad tanto al interior de Europa como fuera de ella debido a los recursos materiales y la fuerza de trabajo que le aportan (en conjunto también con África).

La otra consecuencia es el desenmascaramiento de la misma modernidad. Si bien ésta posee una faceta liberadora y generadora de promesas que contrastan con épocas previas, también es cierto que posee un talante de expoliación y dominio, que hay que denunciar y

⁴⁰ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 778-779.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 779.

superar. Este cariz generalmente es ocultado, o bien, se le acepta como un detalle trágico pero inevitable.

Todo esto abre paso a la última precisión acerca de la modernidad. A pesar de su condición como proceso a escala global, presenta manifestaciones y dinámicas particulares acorde al espacio diferenciado en el que impacte. El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (1940) contribuye a ahondar en los procesos desiguales generados a partir de esta modalidad civilizatoria. Para el autor, la modernidad constituye un proyecto ambicioso y revolucionario, que internamente posee múltiples tensiones y contradicciones. Santos argumenta que con el paradigma sociopolítico moderno se funda una *distinción abismal* entre las *sociedades metropolitanas* y *territorios coloniales*.⁴² Es a partir del momento moderno que se ha trazado una línea que divide la realidad social global en estos dos universos: el metropolitano y el colonial. Esta división territorial será fundamento de otro tipo de divisiones: entre lo humano y lo no-humano, lo civilizado y lo natural (salvaje), lo legal y lo no-legal, lo cognoscible y lo incomprensible. Santos denomina a este conjunto de divisiones como “cartografía abismal moderna”, la cual establece dinámicas específicas y diferenciadas en cada lado de la división abismal.

Dentro del lado metropolitano (entiéndase en términos generales Europa, Estados Unidos y alguna otra región excepcional dentro del globo), la modernidad está sustentada por los pilares dicotómicos: el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Como parte del proceder moderno existe una discrepancia entre expectativas y experiencias, por lo que se encuentran confrontadas en una dinámica de tensión. El pilar de la regulación implica las normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de expectativas. El pilar de emancipación contempla a las aspiraciones y prácticas oposicionales dirigidas a aumentar la discrepancia de expectativas y experiencias. Como puede verse, existen también entre ambos pilares una relación de tensión, misma que es imposible llegar a reconciliar. Ello debido a que las aspiraciones de emancipación del ayer, en caso de triunfar, se convierten en las nuevas regulaciones del hoy; asimismo éstas últimas serán desafiadas en nombre de las nuevas

⁴² Boaventura de Sousa Santos, “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI, México, 2009, pp. 161-165.

expectativas del mañana.⁴³ Lo apremiante para Santos es que desde inicios de este siglo el pilar de emancipación está derrumbado y colapsado ante el pilar de regulación, lo cual se refleja en los excesos de derecho moderno y de la ciencia moderna. Por ello, el autor considera que la modernidad actualmente se sitúa en una crisis definitiva.

Allende a la diferencia abismal, aquello que queda del lado colonial es considerado como no-existente. En los territorios coloniales (entiéndase por estos, tanto las regiones que aún son colonias, como aquellas zonas con independencias formales, pero inmersas en la colonialidad del poder) la lógica es distinta. Según Santos, en estos territorios se manifiesta una dicotomía de apropiación y violencia, y no de regulación y emancipación (el autor no les nombra propiamente *pilares de apropiación y violencia*, sin embargo, para fines de este trabajo se utilizará tal nomenclatura). El pilar de la apropiación refiere a las dinámicas de incorporación, cooptación y asimilación. El pilar de la violencia alude a la destrucción en diversos ámbitos, tanto físico y material, como cultural y humano. Acorde a Santos, ambos pilares mantienen un profundo entrelazamiento y la tensión que también les habita es particularmente compleja debido a su relación con la extracción del valor.⁴⁴ Sin embargo, no explora suficientemente la tensión al interior de esta lógica. Tentativamente se podría suponer que responde a las decisiones tácticas para instalar y perpetuar el régimen colonial. La lógica regulación/emancipación se trata de una tensión visible, mientras que la lógica apropiación/violencia es invisible.

Vale la pena resaltar que las tensiones de los pilares de regulación/emancipación y de apropiación/violencia no se limitan a existir cada una en su territorio y configurar las relaciones políticas y culturales de las potencias globales con el resto del mundo; sino que, así como existen tensiones al interior de estas dos lógicas, también hay una tercera tensión que confronta la lógica de regulación/emancipación con la lógica de apropiación/violencia. Como resultado de esta tercera tensión, a partir de décadas recientes la lógica de apropiación/violencia y sus dinámicas se han expandido territorialmente, al punto de llegar a viciar internamente la lógica de regulación/emancipación. En contraste, a su escueta aproximación referente a la tensión entre los pilares de apropiación y violencia, el autor sí

⁴³ B. Santos, “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental”, en *Derecho y emancipación*, Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC, Quito, 2012, pp. 33 y ss.

⁴⁴ B. Santos, “Más allá del pensamiento abismal”, *op. cit.*, pp. 166-167.

realiza un análisis muy detallado de la tensión presente entre los centros metropolitanos y los territorios coloniales.

1.3.2. Asumir la modernidad y atravesarla

Si bien previamente se ha mostrado el cariz colonial de la modernidad, ésta es mucho más que pura dominación. Al no destacar lo suficiente este aspecto se corre el riesgo de optar por una postura antimoderna, desde la cual sus productos y promesas —como propiamente la idea de derechos humanos, según se verá más adelante—, habrían de ser desechadas. Opción con la cual no estarían de acuerdo los autores mencionados previamente. En palabras de Enrique Dussel: “La modernidad tiene un ‘concepto’ emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo desarrolla un ‘mito’ irracional, de justificación de la violencia, que debemos negar, superar”.⁴⁵

A su vez, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (1958), en un intento de poner al día ciertos lugares comunes provenientes de teorías decoloniales, ofrece precisiones muy pertinentes en torno al fenómeno de la modernidad. Aunque Quijano establece que modernidad, colonialidad y capitalismo surgen de un mismo conjunto de movimientos históricos, es necesario enfatizar que no son sinónimos. Reducir y equiparar modernidad con colonialidad y capitalismo nos impide comprender su condición dinámica y contradictoria. La modernidad es mucho más que ello. El autor afirma:

Debemos entender la modernidad de forma dialéctica, en lugar de verla de forma monolítica. La modernidad es producto de la tensión dialéctica entre sus promesas emancipatorias de carácter universal y el despliegue de una serie de dispositivos gubernamentales de carácter particular que obstaculizan su cumplimiento.⁴⁶

Queda patente el interés del autor colombiano por aclarar que la modernidad tiene dos caras (detalle que no pocas veces se suele olvidar entre ciertos círculos decoloniales): una representada por las dinámicas de dominación que ya se han abordado, y la otra

⁴⁵ E. Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, op. cit., p. 11.

⁴⁶ Santiago Castro-Gómez, “Cuestiones abiertas en teoría decolonial”, en *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019, p. 103.

encarnada por las promesas emancipatorias que se habían configurado en momentos previos de la humanidad y que, aunque parcialmente derrotadas, habrá que recuperar. Renunciar a estos ideales y reducir la modernidad a mera dominación representa una falla epistémica y un gravísimo error político que deja sin elementos para enfrentar sus consecuencias perversas.⁴⁷ Para Castro-Gómez el problema no son los ideales políticos de la modernidad, sino que éstos han sido desvirtuados por el capitalismo y el colonialismo.

En ese sentido, aunque su concepto de la colonialidad del poder ha gozado de gran difusión, vale la pena de retomar otros de los aportes de Aníbal Quijano en torno a la modernidad que tienen mucha menor recurrencia. En un par de textos redactados a finales del siglo XX, Quijano presenta una comprensión ambivalente de la modernidad a la par que reivindica algunos de sus aspectos.

Primeramente, el peruano argumenta que la racionalidad surgida a partir de la modernidad no se trata de un fenómeno que se manifiesta de manera homogénea. Sino que, a partir de este momento histórico, se configuran dos racionalidades contrapuestas: la instrumental y la histórica. La primera de corte utilitarista y dominante, la segunda vinculada con las promesas de igualdad, libertades sociales y solidaridad. Su interés en este trabajo es problematizar los espacios sociales públicos y privados a partir de las dinámicas de este par de racionalidades. Insta a no confundir el rechazo a la lógica instrumental, con el descrédito total hacia las promesas liberadoras de la modernidad. Incluso tilda de oscurantistas ese tipo de posturas.⁴⁸ En palabras del sociólogo:

El problema, no obstante, es que los profetas de la “postmodernidad” y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su específica modernidad, sino a simplemente no volver a plantearnos las cuestiones implicadas con esa modernidad, a no volver a la lucha por liberación de la sociedad contra el poder, y aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder.⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem.*, 95-106.

⁴⁸ A. Quijano, “Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano”, en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 711-724.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 714.

En un trabajo posterior, Quijano expande esta visión para no hablar solo de racionalidades, sino de complejos o conglomerados aspiracionales que entran en tensión antagónica.⁵⁰ La racionalidad instrumental, en conjunto con el individualismo, queda adherida con el complejo del capital; desde el cual se opta por un uso de conocimiento utilitarista y jerárquico. La racionalidad histórica y la igualdad social entran en el marco del complejo del trabajo; que cuestiona constantemente la racionalidad misma por sus fines y medios. Igualmente, desde este conglomerado se reconoce el valor no solo de la libertad sino de la intersubjetividad entre los seres humanos, por lo que será necesario generar un régimen de igualdad social.

Quijano afirma que la historia del despliegue de la modernidad podría ser entendida como el conflicto permanente que representa esta confrontación de intereses, ya que antes de esta época histórica dichos complejos no se encontraban asociados ni articulados, por lo que tal tensión era inexistente. Ahora bien, el complejo del individualismo y de la razón instrumental se torna hegemónico en términos políticos, sin embargo, nunca ha gozado de dominio total debido a que no se logra extirpar la legitimidad de las promesas y expectativas que emanan del complejo de la igualdad social y de la razón histórica. Mas, en coincidencia a la crisis de la modernidad que Santos identifica, Quijano pronuncia una advertencia: “La modernidad podría subsistir casi exclusivamente en el complejo individualismo-racionalidad instrumental. Si eso logra imponerse, finalmente, la desigualdad social, la solidaridad, serán excluidas”.⁵¹

Las reflexiones de Quijano brindan elementos para resolver un punto ciego que está en la propuesta de la cartografía abismal moderna. Según deja ver Santos en su conceptualización de la lógica regulación/emancipación, existe cierta apertura de posibilidad para una praxis transformadora de los sujetos, por lo que el orden social condiciona ciertas dinámicas, mas no las determina fatalmente. Sin embargo, según lo poco que detalló respecto a la lógica de apropiación/violencia parecería que se limita únicamente a describir los ejercicios de administración colonial dejando de lado las propias acciones que los sujetos

⁵⁰ A. Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas”, en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 614-615.

⁵¹ *Ibidem.*, p. 623.

colonizados pueden conjeturar y ejecutar para enfrentarlas. Es decir, el sociólogo portugués trazó una cartografía en la que detalló la metrópoli del poder, pero no bosquejó alguna potencialidad utópica dentro de los territorios coloniales. Algo que no deja de llamar la atención, ya que Santos no cesa de abogar por un *pensamiento posabismal* y un *cosmopolitismo subalterno*.

De tal manera que para los fines de la presente disertación se entiende que la lógica de apropiación/violencia no es una tensión, tal como argumenta Santos, sino que se trata de una articulación entre distintas prácticas coloniales. Estas prácticas no serán entonces dos pilares distintos, sino que configuran un mismo pilar, el cual de momento se nombra tentativamente como *pilar del dominio*. Mas, esto no significa que en los territorios coloniales no se presente una dinámica de tensión. Antes de proponer una contraparte del pilar de dominio, es necesario volver a Quijano.

Para fines de este argumento se considerará que la tensión razón histórica/razón instrumental expuesta por el sociólogo peruano funge como la cuarta tensión que atraviesa, complejiza y dinamiza las otras tres tensiones cartográficas modernas. La tensión expuesta por Quijano representa los conglomerados de intereses e ideales que están en juego en la modernidad, mientras que las tensiones expuestas por Santos dan cuenta de las dinámicas históricas y sociales que posibilitan la concreción de dichos ideales en espacios tentativamente delimitados.

En este sentido, el pilar de dominio (que incorpora dinámicas de apropiación y de violencia) se tensiona con un pilar que posibilite las aspiraciones del complejo de igualdad social y razón histórica. En la presente disertación, este pilar será nombrado tentativamente *pilar de existencia*, mismo que está integrado por dinámicas de insurgencia, resistencia o simplemente sobrevivencia en los espacios coloniales.

Explicitar estas cuatro tensiones ayuda a tener en mayor claridad la complejidad interna de la propia de modernidad, que no es ni mera emancipación ni pura dominación. Además, dependiendo del espacio territorial, serán distintas las dinámicas modernas que se manifiesten preponderantemente.

Esto conduce a un tema de suma relevancia, podría pensarse que entonces lo que procede es volver al camino de la modernidad hasta antes que ésta extraviara sus principios emancipadores y desde ahí generar otra ruta moderna, ya sea como una *modernidad*

alternativa (propuesta enarbolada por Bolívar Echeverría) o, inclusive, como múltiples modernidades alternativas. Desde este trabajo se considera inviable tal apuesta y la modernidad, aunque le subyacen elementos valiosos que merecen ser recuperados, en sí misma ya está agotada.

Enrique Dussel, distanciándose completamente de las posiciones posmodernas, así como de las posturas nativistas que apelan al retorno de un horizonte premoderno, y también con mucho escepticismo ante la figura de una *modernidad poscapitalista*, propone a su vez un proyecto al que nombra *transmodernidad*.⁵²

Se trata de la búsqueda de *una nueva Edad del mundo*, en donde la modernidad no sea simplemente negada, sino superada; lo mismo procedería también con la posmodernidad, ya que no es más el momento último de la modernidad. Es una propuesta sugerente dispuesta a ser trabajada colectivamente para otorgarle de contenidos sustantivos. De momento se delinearán dos directrices

La primera ruta consiste en reconocer la alteridad de las víctimas encubiertas por el proceso moderno. Es la reivindicación, por sus propios miembros, de las culturas que participan del proyecto moderno que, aunque fuesen sistemáticamente negadas y excluidas, continuaron desarrollándose de forma periférica y perviven hoy en día. En este sentido, Dussel señala que desde un pensamiento transmoderno se irrumpe en el sistema establecido desde una “radical novedad”, como desde la “nada”, lo cual permite responder a los desafíos modernos *desde* “otro lugar”.⁵³ De este modo, en la propia liberación de los pueblos históricamente sometidos, se aboga para que sus aportes y potencialidades puedan extenderse en beneficio de la humanidad en su conjunto.⁵⁴

La otra directriz de la propuesta transmoderna es la necesidad inexorable por justamente atravesarla, y no simplemente huir de ella o replegarse en tentaciones particularistas (como no pocas veces ocurre). Se trata de evaluar críticamente la modernidad, desde sus tensiones y convulsiones, y subsumir su carácter emancipador y demás momentos

⁵² E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001, p. 356.

⁵³ E. Dussel, “Transmodernidad e interculturalidad”, en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, UACM, México, 2015, p. 51.

⁵⁴ E. Dussel, “Sistema-mundo y ‘trans’-modernidad”, en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, San Pablo, México, 2012, p. 145.

valiosos (inscritos al conglomerado de la igualdad social y la razón histórica) con el fin de reconfigurarlos para borrar la línea abismal de la cartografía moderna.⁵⁵

En palabras de Dussel: “No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la ‘razón del Otro’ hacia una *mundialidad* Trans-moderna”.⁵⁶ La transmodernidad no es la negación de la modernidad en su conjunto, sino la crítica a la irracionalidad de su faceta dominadora y de la colonialidad.

Santiago Castro-Gómez hace suyos los planteamientos de Dussel en torno a la transmodernidad.⁵⁷ Justamente pone énfasis en que la modernidad es un proceso irreversible, que ha impactado de alguna manera en todas las culturas del mundo, incluso en aquellas identidades subalternas que le guardan relativa exterioridad. Por lo que pretender encontrar en un presunta “pureza cultural no occidental” los elementos para la construcción de un mundo otro, no es más que una mera ilusión conservadora. De tal manera que la reinterpretación de la modernidad desde las formas culturales negadas por la colonialidad implica necesariamente que esas culturas subalternas, modificadas en el decurso moderno, se reinterpreten críticamente para reinventarse. Asimismo, el proyecto transmoderno no implica el regreso a “nuestra ancestralidad indígena” supuestamente “oculta en nuestras raíces”, sino retomar, potenciar y articular dichas contribuciones en proyectos de plenitud dirigida a la humanidad en su conjunto. En esta aspiración, claro que hay cabida para aquello que desde los pueblos originarios puedan compartir, así como también se reconoce la valía de aportes provenientes de los pueblos afrodescendientes, la tradición mestiza o la propia Europa.

En la misma tesitura, el filósofo colombiano afirma que no toda práctica, promesa o producto moderno guarda dentro de sí una esencia colonial o dominadora, sino que también pueden guardar contenidos emancipatorios. Sin embargo, estas potencialidades, en muchos sentidos, no pudieron concretarse porque éstos mismos ideales fueron vencidos por el capitalismo, pero que en un escenario transmoderno se pueden recuperar y revitalizar. El autor condensa las promesas modernas en tres órdenes: 1) material: enfocado en el control

⁵⁵ E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, *op. cit.*, p 356.

⁵⁶ E. Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, *op. cit.*, p. 34. Cursivas del original.

⁵⁷ S. Castro-Gómez, “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”, en *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019, pp. 84 y ss.

de los medios de producción por parte de las comunidades humanas para que éstas puedan satisfacer sus necesidades; 2) humanístico: para que los seres humanos no vivan sometidos al dominio de fuerzas de la naturaleza; y 3) democrático: que desnaturaliza todas las jerarquías sociales.⁵⁸

Con respecto a la modernidad se puede escribir y discutir largamente. No es la intención de este apartado agotar todo lo que le refiere; sin embargo, en más de un sentido este trabajo es tanto un análisis como una crítica al proyecto moderno, sobre todo en su despliegue a lo largo y ancho de América Latina. Otras dinámicas concernientes a este proceso se abordarán a lo largo de esta disertación. Por lo pronto, lo abordado hasta ahora en el presente apartado ofrece elementos para indagar respecto al contexto en el que se originan derechos humanos, así como su naturaleza y marco de acción.

1.3.3. Configuración de derechos humanos

Con este recorrido en torno a la modernidad se está en condiciones para emprender un abordaje de lo que se ha conocido como derecho subjetivo, o en plural, derechos subjetivos. La conceptualización que se tenga de éste en gran medida delimitará lo que se entienda por derechos humanos, así como sus alcances y limitaciones.

Acorde a lo avanzado, según Herrera Flores, derechos humanos, en tanto productos culturales, surgen como reacción al proceso específico de división del hacer humano que generó la modernidad. En este sentido, tales derechos se tratan de un producto moderno. Asimismo, también se han explorado ciertas características de la modernidad, en tanto modalidad civilizatoria, así como su condición dinámica y contradictoria. Lo que ahora preocupa es profundizar en la condición moderna de derechos humanos que ha sido explorada por otros autores.

Como también ya se ha trabajado, Helio Gallardo se decanta por concebir derechos humanos como un hecho contingente no inevitable. Para este autor la matriz sociohistórica que otorga fundamento a estos derechos es la de las formaciones económico-sociales de la modernidad,⁵⁹ ya que es gracias a esta modalidad civilizatoria que se posibilita la existencia

⁵⁸ S. Castro-Gómez, “Cuestiones abiertas en teoría decolonial”, *op. cit.*, pp. 101-103.

⁵⁹ H. Gallardo, “Sobre el fundamento de derechos humanos”, *op. cit.*, pp. 79 y ss.

del Estado de derecho, así como de la noción de ciudadanía presuntamente “universal”, los cuales son factores fundamentales para la existencia de derechos humanos.

Parecería que Gallardo concibe la modernidad como mera emancipación, con lo cual se distanciaría de las posiciones que se han expuesto previamente. Si bien el pensador chileno hace una apuesta muy valiosa para analizar las condiciones materiales y contingentes en la configuración de derechos humanos, así como criticar acertadamente al capitalismo, al neoliberalismo y a las dictaduras instauradas en nombre de la “seguridad nacional”, no alcanza a percibir el papel que ha jugado la modernidad (y la colonialidad que conlleva) en la configuración de estas formas de dominación. Desde su visión benevolente de la modernidad percibe en ella un proceso civilizatorio indispensable para la conformación de derechos humanos, mas no se plantea la necesidad y posibilidad de superarla.

El ya mencionado Luis Villoro también identifica que la doctrina de estos derechos se trata de un producto de la modernidad, en concreto del pensamiento moderno. No obstante, no concibe a la propia modernidad de una manera tan luminosa como lo hace Gallardo, sino que recalca un aspecto pernicioso que es muy particular de esta modalidad civilizatoria: el individualismo. Villoro puntualiza:

El individualismo fue inseparable del reconocimiento de la dignidad del hombre que proclamaron los humanistas del Renacimiento. Más tarde, dio lugar a la doctrina de los derechos humanos, inalienables, de todo hombre en sociedad. [...] Pero los derechos humanos se entendieron como la preservación de los individuos privados frente a la intromisión de cualquier poder colectivo.⁶⁰

Consecuentemente, el autor indica que cierta versión de derechos humanos considera al individuo y sus intereses como el fin último de su existencia, lo cual conduce al debilitamiento y ruptura de los vínculos comunitarios existentes en contextos previos a la empresa moderna. Desde esta postura el bien común será visto simplemente como la suma de bienes individuales (posición denunciada, combatida y desmontada por Ellacuría).

En cierta coincidencia con Dussel, Luis Villoro aboga por superar la modernidad y en favor de una *nueva figura del mundo*. En miras a tal horizonte, el filósofo mexicano

⁶⁰ L.Villoro, *El pensamiento moderno, op. cit.*, p. 98.

vislumbra la posibilidad de una concepción más abierta de derechos humanos en la que se conciba a la persona humana como un ente relacional, y no netamente individualista. De manera que los derechos colectivos no serían la contraparte de los derechos individuales, sino que habría una articulación de ambos. Esto sustentado en el principio de igualdad. Al respecto Villoro aclara:

No se trataría de restringir los derechos individuales, sino de hacerlos efectivos como parte de los derechos sociales propios de cada comunidad y grupo. El respeto a los derechos humanos no tendría por única función proteger al individuo privado frente al poder público, sino de promover su realización personal satisfaciendo las necesidades específicas correspondientes a las necesidades en que se integra; los derechos se verían como valores por realizar propuestos a la acción política.⁶¹

Por su parte, Alejandro Rosillo avanza en distanciarse de la versión hegemónica de derechos humanos desde la cual se concibe son profundamente occidentales en sus presupuestos esenciales y, además tendrían relación directa con tres fundamentos: el ya mencionado individualismo, la universalidad y la democracia liberal.⁶² Sin embargo, el iusfilósofo intuye la posibilidad de una comprensión, no solo no burguesa, sino también no moderna de derechos humanos. A su juicio, derechos humanos representan uno de los discursos jurídico-políticos más importantes —si no es que el más importante— de la modernidad, razón por la que criticarla implica forzosamente un replanteamiento de aquellos.⁶³

El iusfilósofo intenta rastrear el origen de derechos humanos a partir de la figura del derecho subjetivo, la cual considera que se trata de una cuestión controvertida que data de la baja edad media.⁶⁴ Explora los argumentos esgrimidos por el filósofo inglés Guillermo de Ockham (1285-1347), el filósofo francés Juan Gerson (1363-1429), así como por los teólogos

⁶¹ *Ibidem.*, p. 116.

⁶² A. Rosillo, “Civilización de la pobreza y modernidad capitalista: más allá de la modernidad capitalista”, en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 139-158.

⁶³ *Ibidem.*, p. 146.

⁶⁴ A. Rosillo, *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, UASLP/CENEJUS, San Luis Potosí, 2011, pp. 50 y ss.

españoles Francisco de Vitoria (1484-1546), Domingo de Soto (1494-1560) y Francisco Suárez (1548-1617).

Interesa recuperar varias reflexiones que se desprenden de ese recorrido. Primeramente, la concepción de derechos en tanto que potestades, las cuales tienen como fin ayudar al ser humano en la satisfacción de sus necesidades. También queda claro que existen nociones de derecho subjetivo previamente al auge de la burguesía y consolidación del capitalismo, por lo que la idea de derechos no tiene forzosa relación con la ideología burguesa. Rosillo al realizar este abordaje, explicita que su intencionalidad es dar cuenta de que: “los primeros defensores de los pueblos indígenas estuvieron en la capacidad de usar la dimensión subjetiva del derecho como discurso jurídico y político para lograr su objetivo”.⁶⁵ Una vez mostrada la presencia de los derechos subjetivos en este contexto de intrusión colonial los extrapola para entenderlos como derechos humanos, ello con el fin de visibilizar la existencia de una tradición iberoamericana de derechos humanos (previa e independiente a las tradiciones hegemónicas y sus declaraciones canónicas que emergieron con las revoluciones inglesa y francesa y la independencia estadounidense).

Rosillo introduce en sus análisis la condición colonial intrínseca a la modernidad que tanto Villoro como Gallardo no parecen tomar en cuenta, y a partir de ahí complejiza la concepción de derechos humanos. Si bien es cierto que las tradiciones hegemónicas han sido afines al auge del capitalismo, la tradición iberoamericana estudiada por Rosillo no está ceñida a estas lógicas. Dicha tradición posee dos características que se deben recalcar: 1) se trata de una tradición de derechos humanos que surge desde la experiencia colonial, y no desde el mundo metropolitano burgués; 2) no solo no es forzosamente afín al proyecto moderno capitalista —con su faceta colonial expresada fuera de Europa—, sino que en no pocas ocasiones se le opone. A partir de esta experiencia de derechos subjetivos se vislumbra una apertura para el ejercicio de prácticas de derechos humanos contrapuestas al proyecto burgués.

El último autor que se retoma para los fines del presente apartado es el filósofo mexicano Mario Ruiz Sotelo quien de manera explícita se interesa en formular una visión decolonial en torno a derechos humanos. Reconoce la ambivalencia en el uso de derechos humanos, mas, se declina por una reivindicación estratégica ya que fungen: “como elemento

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 51.

valioso, indispensable para ejercer la crítica hacia el ejercicio del poder (político, económico, cultural) convertido en dominación”.⁶⁶ Es decir, localiza en derechos humanos un potencial de denuncia y disidencia.

El autor propone a modo de hipótesis que la figura de derechos humanos, entendida en su pretensión de carácter mundial —o se podría también hablar de “universalidad”— se configura con el proceso de modernidad, pero no desde su vertiente eurocéntrica colonial, sino justamente como crítica a la empresa de la colonialidad, sus discursos y sus prácticas. Ruiz asume la premisa del pensamiento decolonial de ubicar el origen de la modernidad con la invasión a la Amerindia, y partir de ahí argumenta que el contenido de derechos humanos remite a un contenido histórico que surge con la irrupción de América. En concreto se centra en los discursos y prácticas enarboladas contra las múltiples facetas de la invasión colonial moderna. El filósofo expresa que: “los derechos humanos han jugado justamente un papel disruptor, crítico del derecho vigente al que han cuestionado y rebasado, generando lo que ahora es al menos una serie de elementos éticos de abierta pretensión de universalidad”,⁶⁷ con lo cual se subrayan, al menos, dos asuntos. Desde esta perspectiva se concibe la figura de derechos humanos de una forma abierta, que va más allá de cierta normatividad vigente. En un segundo momento, la universalidad a la que se aspira no se dirige a una pretensión de homogeneización social abstracta producto de visiones eurocéntricas, sino que incorpora la pluralidad y emerge de las experiencias concretas de dominación, así como de las luchas por erradicarla.

Situar el momento americano como acontecimiento clave para la configuración de derechos humanos, es un elemento más de suma utilidad para desafiar la versión preponderante y ahistórica en torno a tales derechos.

En el mismo sentido, Ruiz Sotelo afirma que, para una fundamentación de derechos humanos desde una perspectiva decolonial, como la que él propone, se deben atender teóricamente tres aspectos: 1) una fundamentación antropológica sustentada en la idea de la condición humana común; 2) con base a lo anterior, una idea en particular del derecho que procure su generalización; 3) una noción particular de universalidad donde, más que negar

⁶⁶ Mario Ruiz Sotelo, “Hacia una visión decolonial de derechos humanos”, en Celso Antonio Favero, Carlos Eduardo Soares de Freitas y Paulo Rosa Torres (orgs.), *Distopias e utopias. Entre os escombros do nosso tempo*, EDUFBA, Salvador de Bahía, 2020, p. 258.

⁶⁷ *Ibidem.*, p. 259.

las diferencias, se articule la diversidad étnico-racial. Estos aspectos serán retomados en el capítulo cuarto.

Asumiendo una visión crítica con respecto a la modernidad, Ruiz Sotelo reconoce que gracias a este proceso es que se posibilita una noción global de humanidad. Mas, ello no es consecuencia de movimientos de corte intraeuropeo, sino de aquellas dinámicas de resistencia provenientes de los espacios convertidos en periferias y las identidades subalternizadas por la colonialidad del poder.

El autor recorre algunos de los momentos históricos en lo que, desde el proceder colonial moderno, se argumentó una supuesta inferioridad natural que, con base a la condición étnico-racial, devendría en ordenes sociales estamentales. Asimismo, también recupera importantes esfuerzos que, inclusive desde los albores de la modernidad, se opusieron a esta creencia colonial y formularon una condición común (mas no homogénea o generalista) de la humanidad en su conjunto. Precepto indispensable para formular la universalidad de derechos humanos. Recupera las figuras de Antón de Montesinos (1475-1540) y Bartolomé de las Casas (1484-1566) quienes, posicionándose del lado de los pueblos marginados, blandieron denuncia y praxis contra la naciente empresa colonial.

Acudiendo directamente a las reflexiones de los sujetos excluidos por el poder colonial, Ruiz rescata la obra y figura del cronista quechua Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615), quien instaba a que se respetase a cada pueblo el *derecho* de gobernarse a sí mismo. Ello sustentado en la base antropológica común presente en todos los pueblos de la humanidad. Ruiz Sotelo puntualiza que la condición particular de Guamán Poma, en cuanto partícipe de una tradición crítica al proceso colonial, le permite vislumbrar esa tal base común a todos los seres humanos; mientras que su contemporáneo el filósofo inglés Thomas Hobbes (1588-1679) no es capaz siquiera de intuirlo, sino que se pliega a considerar lo americano como cercano a la barbarie.

Para Ruiz, esta tradición de crítica a la empresa colonial, así como los principios en los que subyace la noción de derechos humanos, tuvieron eco en distintos momentos de luchas anticoloniales. Se rescatan las experiencias nustramericanas de la “gran rebelión” en el virreinato del Perú y la revolución haitiana, mismas que fueron encabezadas por figuras revolucionarias como las del quechua José Gabriel Condorcanqui Noguera (1738-1781) — mejor conocido como Túpac Amaru II— y la del haitiano François Dominique Toussaint de

Breda (1743-1803) —apodado Toussaint L'Overture— respectivamente. El filósofo enfatiza en el hecho de que estos movimientos enarbolaban demandas anticoloniales, antirracistas e independentistas que solo podían constituirse bajo la idea de la universalidad concreta y la igualdad sustantiva de derechos. Lo cual les colocaría en oposición al pensamiento ilustrado de cuño eurocéntrico de la época, en particular con aquel que se impuso como dominante en el proceso revolucionario francés.

Ruiz Sotelo propone que la célebre declaración de derechos humanos de 1948 tiene como sustrato dicha tradición anticolonial —comprendida tanto por denuncias como por luchas— y no las perspectivas ilustradas del centro global. Lo que se pone en juego son dos concepciones distintas del humanismo: la eurocéntrica fundada en la deshumanización de los pueblos periféricos; y la surgida en el seno de dichos pueblos, desde la exterioridad, como reacción al colonialismo moderno y con una pretensión de construcción de alternativas. De manera tal que el filósofo argumenta que la idea primigenia de derechos humanos tiene su origen en esta segunda opción. No se puede entender la pretensión de universalidad y el espíritu anticolonial presentes en la declaración universal de 1948 sino desde un humanismo surgido desde los bordes del sistema. Ello no quita, que la figura de derechos humanos haya sido secuestrada, domesticada y empleada con ambiciones colonialistas. Al respecto, el autor menciona:

Es así que los derechos humanos precisan ser limpiados del fantasma colonialista; deben proclamarse como derechos fundados en principios decoloniales, porque su origen se remonta precisamente en los pueblos que resistieron las ideologías que pretendieron deshumanizarlos, en los que aceptaron la pluralidad del mundo y no pretendieron imponer su parcialidad como universalidad.⁶⁸

Por lo que, si bien el instrumental de derechos humanos surge desde el momento moderno, no proviene de la parte luminosa de la humanidad. Sino que estos derechos, tanto como concepción, construcción y defensa, son producto de los esfuerzos provenientes de los espacios que experimentaron la faceta más funesta de la modernidad, la colonialidad, y procuraron subvertirla. En ese sentido, derechos humanos: “No nacen en Occidente, sino del

⁶⁸ *Ibidem.*, p. 284.

proceso de occidentalización; no en los países del centro, sino en los de la periferia”.⁶⁹ Derechos humanos emergen, pues, como crítica a las vejaciones y exterminios que permitieron el auge del capitalismo y del colonialismo moderno, por lo que no se podría hablar de dichos derechos humanos en un sentido pleno si no hay una pretensión de descolonización. Asimismo, una opción decolonial de derechos humanos permite vislumbrar la radicalidad de su naturaleza.

Antes de concluir este subapartado, hay varias cuestiones emergentes que conviene matizar. Acorde a lo presentado hasta ahora, se puede afirmar que, aunque algunos de sus supuestos se gestan a finales del medievo, es hasta la modernidad que propiamente surgen lo que conocemos como derechos humanos. En efecto, son un producto moderno, pero no occidental, al menos no enteramente occidental. Con ello no se pretende afirmar que su ascendencia remite a las tradiciones culturales no-occidentales. Más bien se trata de un producto fronterizo que surge de las tensiones entre los centros metropolitanos y los territorios coloniales. Es decir, su origen, en tanto producto moderno, está sometido a las dinámicas propias de la cartografía abismal moderna. Buena parte de su sustrato remite al derecho subjetivo de factura europea, sin embargo, tanto su contenido emancipador, así como sus múltiples despliegues, no hubieran sido posibles sin la experiencia americana.

Estas precisiones en torno a la modernidad y su doble movimiento permiten concebir que el instrumental de derechos humanos, más que tratarse de un producto meramente burgués o capitalista, se trata de una producción configurada con la modernidad, afirmación que permite concebirle de forma dinámica y en constante disputa en sus usos y significaciones. Estos derechos son productos culturales e históricos que surgen como reacción frente los abusos de regímenes históricos específicos y que además encarnan estas promesas de la modernidad, por lo que sería un gravísimo error político descartarlos en un ímpetu descolonizador. Aunque las tradiciones hegemónicas de derechos humanos quizás se hayan enarbolado por la clase burguesa europea para encarar a los poderes monárquicos, se exhorta a retomarlos, repotenciarlos, estrategizarlos y transformarlos en pro de las mayorías populares y más allá del horizonte moderno.

Aunque el tema de la modernidad y su relación con la figura de derechos humanos dista de estar agotado, con este recorrido se han presentado las bases del segundo eje teórico

⁶⁹ *Ibidem.* p. 285.

de la presente disertación y, con ello, una ruta para continuar la discusión. De modo tal que se transita hacia el tercer eje que refiere a la opción nustramericana para fundamentar derechos humanos.

1.4. En torno a nuestra América

Se presenta ahora el último de los ejes que integran los cimientos teóricos de esta argumentación. Anteriormente se recuperaron ciertos aportes provenientes de algunas perspectivas críticas de derechos humanos. Inmediatamente se presentaron algunas características de la naturaleza ambivalente de la modernidad y su implicación con el desarrollo de la figura de derechos humanos. Lo que en este momento concierne es indagar en torno a lo que se entiende por *nuestra América*, ya que, como el título lo indica, ésta es la perspectiva que se ha decidido emplear para el presente trabajo.

1.4.1. En torno al proyecto nuestroamericano

No es extraño que al hablar de “nuestra América” el referente inmediato sea el del político e intelectual cubano José Julián Martí Pérez (1853-1895). Aunque no fue él quien confeccionó dicho término, sí se le debe su difusión y gran parte de su contenido actual. Desde entonces, diversos autores y autoras han retomado dicha noción y la han enriquecido con nuevos aportes.

Nuestra América es más que simplemente otra forma de nombrar a la región latinoamericana. Si bien, con esta noción se pueden proponer ciertos límites geográficos y culturales, desde la acepción martiana nuestra América se trata de un proyecto político en un amplio sentido. En un análisis previo,⁷⁰ se recuperaron los principios y aspiraciones políticas que subyacen a algunos textos de José Martí. El proyecto nuestroamericano comprende distintos posicionamientos que se pueden agrupar en dos grandes rubros: el diagnóstico y el reivindicativo. En el pensamiento del cubano es patente el contraste entre dos Américas contemporáneas y constantemente alerta por el peligro regional que representan los Estados

⁷⁰ Francisco Octavio López López, “Aproximaciones hermenéuticas hacia nuestra América”, *Mutatis Mutandis, revista internacional de filosofía*, Núm. 8, 2017, pp. 171-199.

Unidos. Se reconocen formas coloniales que subsisten aun después de la independencia, mismas que se traducen en dependencia política, cultural e intelectual (noción que, como puede notarse, es coincidente a los planteamientos de la colonialidad del poder). No obstante, también es persistente el interés por visibilizar los procesos comunes de los países en América Latina y con ello procurar una integración. Dicha unidad no se traduciría en uniformidad ya que también se reivindica la pluralidad cultural e identitaria. Son patentes sus posicionamientos antirracistas, antiintervencionistas, antiimperialistas y republicanos; además de incitar constantemente a la capacidad creativa para innovar en la interpretación de la historia y en el ejercicio de la política. Todo esto con el fin de concretar una emancipación pendiente debido a los lastres coloniales que aún se arrastran.

Tanto las críticas como las reivindicaciones enarboladas por Martí han tenido profundos impactos en el ideario político. No obstante, su influencia no se confina a ese ámbito. Buena parte del ejercicio intelectual en América Latina se encuentra permeado por las nociones martianas. En la opinión del filósofo y economista mexicano José Guadalupe Gandarilla Salgado, como reacción a la hegemonía estadounidense en el continente han existido tres momentos del “pensamiento nuestramericano”. El primero comprende desde la última década del siglo XIX hasta aproximadamente la mitad del siglo XX, y se caracteriza por rechazar el binarismo de la civilización frente a la barbarie y por reivindicar la presencia indígena, su vinculación con la tierra y sus universos simbólicos, todos ellos acosados por la empresa colonial. Es aquí donde Gandarilla ubica a José Martí en compañía con el intelectual peruano José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930). En cuanto al segundo momento, podría delimitarse su inicio a partir de la segunda mitad del siglo XX, y corresponde con el distanciamiento de la dicotomía desarrollo-atraso, así como de su paradigma de la *modernización*. Aquí se engloban a las voces propias del anticolonialismo antillano y las teorías críticas de la dependencia. Por último, el tercer momento corresponde a la perspectiva decolonial, la cual se aleja de la narrativa posmoderna y la oposición entre globalidad desterritorializada y localismo fragmentado.⁷¹ En este texto Gandarilla no menciona representantes, aunque sin gran dificultad se pueden identificar figuras como los ya aludidos Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Santiago Castro-Gómez.

⁷¹ José Guadalupe Gandarilla Salgado, “Latinoamericanismo, descolonización, y transmodernidad”, en J. Gandarilla y Mabel Moraña (coords.), *Del Monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, UNAM, Ciudad de México, 2018, pp. 244-245.

Con esto queda claro que las elucubraciones martianas han permeado en buena parte del pensamiento de la región —e incluso más allá de ésta—, mas ello no significa que se hayan cristalizado como mera repetición. Al contrario, la apuesta martiana ha sido re trabajada y fortalecida con nuevos contenidos acorde a las urgencias que no estaban presentes en el contexto del intelectual cubano.

Por su parte, aunque no se trate de un pensador propiamente latinoamericano, Boaventura de Sousa Santos mantiene una profunda vinculación y sensibilidad con las causas de América Latina. Lo cual se refleja en su esfuerzo por re trabajar la noción de nuestra América. Interesa ahora concentrarse en su llamado por dotar al proyecto nuestroamericano de nuevas herramientas teóricas y directrices políticas para afrontar las problemáticas que se han impuesto con el siglo XXI. Es a lo que él llama *nuevos manifiestos*.⁷² Ensayo en torno a la democracia participativa, los sistemas alternativos de producción, las justicias y ciudadanías culturales y emancipadoras, la biodiversidad, saberes rivales y derechos de propiedad intelectual, y el nuevo internacionalismo laboral. A partir de esta revigorización del ideario martiano es que en la presente disertación se propone también insertar el tópico de derechos humanos en el proyecto nuestroamericano. Entendidos como productos culturales e históricos con plena vinculación con otros ámbitos además del jurídico, derechos humanos pueden ser nutridos tanto por las reivindicaciones políticas como por los aportes intelectuales que se presentan en tal proyecto.

1.4.2. Conflicto entre el nuevo mundo y nuestra América

El filósofo chileno José Santos-Herceg (1969) señala la condición de América Latina como lugar de enunciación, lo cual no la confinaría a ser únicamente espacio y tiempo, sino que también representación.⁷³ Esta aseveración lleva a la pregunta acerca de aquello que se entiende por América Latina, y con esto se perfila el argumento nodal que el autor expone en su texto: América Latina —entendida no solo como una delimitación geográfica o un objeto

⁷² B. Santos, “Nuestra América. Reinventando de paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Una epistemología del Sur: La reinención de reconocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI, México, 2009, pp. 257-263.

⁷³ José Santos-Herceg, *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, Santiago, 2010. pp. 28 y ss.

de estudio, sino como un espacio sociohistórico y cultural desde el cual se producen prácticas y narrativas— ha sido representada, interpretada y nombrada de múltiples formas; mas, todas estas conceptualizaciones pueden ser condensadas en el binomio antagónico del *nuevo mundo y nuestra América*.

Entender a América Latina en tanto nuevo mundo significa entenderla como un territorio soñado, inventado, invadido, conquistado, dominado y colonizado.⁷⁴ Se le concibe como un sitio utópico, en el sentido de imaginársele como un espacio vacío dispuesto a ser llenado con los sueños ajenos, los de las potencias europeas. Un lugar por descubrir, porque antes nadie lo había habitado. Un lugar por inventar, porque antes no existía.

Ahora bien, el nuevo mundo no se limita a ser un modo de imaginar, también implica formas de actuar. Por lo que, al igual que el nuestroamericano, se trata de un proyecto político de larga data. Se manifiesta en un sinfín de prácticas y ejercicios de dominación y exclusión que se han de desplegado imperantemente en la región desde la intrusión colonial hasta la actualidad. Impuesto inicialmente por las potencias europeas y perpetuado por múltiples actores externos e internos, el nuevo mundo es un proyecto de corte colonial opuesto totalmente al proyecto nuestroamericano. Es posible proponer que el nuevo mundo es el despliegue y concreción de la colonialidad del poder en la región latinoamericana.

Por otro lado, asumiendo el programa trazado por Martí, Santos-Herceg también formula su propia concepción de nuestra América. Indica que esta noción está conformada por múltiples significaciones, mismas que se pueden agrupar en cinco grandes rubros.⁷⁵ El primero de ellos refiere a la condición de desconocimiento que envuelve a nuestra América, tanto por el encubrimiento —y no descubrimiento, como suele creerse— efectuado por las potencias europeas en la región, así como la visión deformada que se asume y reproduce por los propios sujetos americanos. De manera tal que existe la posibilidad —acaso necesidad— de ejercer un acto creativo de auténtico descubrimiento.

En segundo lugar, se asume que, además de dicho ocultamiento, es innegable una situación de sufrimiento generalizado que tiene múltiples expresiones en los ámbitos económicos, sociales y políticos. Condición tal que bien podrían comprenderse en las lógicas de dominación, explotación y exclusión.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 30.

⁷⁵ *Ibidem.*, pp. 151 y ss.

El tercer punto ya ha sido tocado, concierne a la pluralidad de los pueblos que conforman nuestra América. Diversidad que no se traduce en diferencia total, ya que se comparten procesos comunes en la región. Con base a esto se ha procurado y, aún se aspira, una unidad entre estos pueblos, un hermanamiento basado en el respeto que, por causas internas y externas, aún no se ha podido concretar.

Para el cuarto punto se asume una condición dual. Por un lado, nuestra América constantemente se ha visto acechada en distintos momentos por peligros de muy diversa índole. Externamente es más que obvia la presencia de los imperios ultramarinos y, en los últimos siglos, Estados Unidos. Internamente, aun con las independencias formales, las élites gobernantes de la región y poderes locales han tendido a imitar y reproducir las prácticas de dominio instaladas con la intrusión colonial. Por el otro lado, sin embargo, estos asedios no se han aceptado de forma pasiva, por lo que no son pocas las experiencias de resistencia y subversión.

Por último, retomando los cuatro puntos previos, Santos-Herzeg apuesta por la construcción de una *filosofía nuestramericana*, en sus palabras: “La filosofía latinoamericana, si quiere ser realmente pensamiento, no puede más que ser ‘nuestramericana’. Una filosofía nacida del dolor, más bien forjada en el dolor de un mundo, de su mundo”.⁷⁶

Respecto a este último punto, cabe mencionar que la preocupación principal del autor chileno en este texto es la del ejercicio filosófico en América Latina. Inicialmente reflexiona en torno a la “nacionalidad” de dicha filosofía. Se señala que el hecho de hablar de filosofía europea (o simplemente de “Filosofía”, dando por hecho que ésta solo puede tener como origen el “antiguo continente”) no parece generar gran polémica en cuanto a la legitimidad de su existencia. En cambio, al aludir a una filosofía latinoamericana, una de las preguntas más frecuentes remite a cuestionar qué se entiende por la misma. Existen por lo menos tres acepciones para concebir la filosofía latinoamericana: 1) una filosofía producida por alguna intelectualidad de nacionalidad latinoamericana o ubicada geográficamente en el área (filosofía *en* América Latina); 2) una reflexión filosófica, que sin importar donde se realice, discurre en torno a cierta temática vinculada con la región (filosofía *acerca de* América Latina); 3) un filosofar sensible a las problemáticas y particularidades de América Latina

⁷⁶ *Ibidem.*, p. 165.

(filosofía *desde* América Latina).⁷⁷ Como puede intuirse, este discernimiento para entender la filosofía latinoamericana no es exhaustiva —pueden ser otros los criterios de diferenciación—, ni tampoco es excluyente —las tres acepciones pueden presentarse en simultáneo, aunque alguna será la que sea presentada con mayor protagonismo—.

Una de las mayores virtudes de esta visión es el hecho de poner acento en el tema del lugar o situación desde donde cierto sujeto piensa y argumenta.

El lugar de enunciación —apunta Santos-Herceg— no es secundario: no hay lugar abstracto, en el sentido de neutro. El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico, es “su” lugar y, por tanto, es central para efectos de su constitución como discurso.⁷⁸

Todo discurso está mediado y delimitado por el contexto dentro del cual es producido. Parecería una obviedad mencionarlo, pero en la mayoría de los casos este hecho se da por sentado y aflora el preconceito de que las ideas son asépticas a la época y espacialidad en la que emergen. Este hecho ha provocado que en no pocas ocasiones producciones filosóficas determinadas sean asumidas acríticamente y se les pretenda simplemente traspasar a situaciones ajenas sin siquiera reparar en la necesidad de un ejercicio de adecuación.

El conflicto entre los proyectos neomundano y nuestroamericano, tiene una de sus expresiones en el filosofar y en el pensamiento latinoamericano, ya sea como una filosofía colonizadora y colonizada, o bien como una filosofía liberadora y liberada. Los modelos enfrentados de la *filosofía neomundana* y la *filosofía nuestroamericana* a los que alude el filósofo chileno serán recurrentes a lo largo de la presente disertación.

Con base a las tres acepciones presentadas se propone una cuarta para concebir la filosofía latinoamericana. Aunque derivada de la tercera acepción, se busca radicalizarla. Es un filosofar en el que se asumen y reconocen las especificidades situacionales del subcontinente. Mas, no se constrañe a ser un ejercicio de mera erudición, sino que hay un compromiso con las problemáticas reales que acontecen en América Latina. En esta filosofía hay espacio para el análisis, la denuncia y para indagar en la solución de conflictos (filosofía

⁷⁷ *Ibidem.*, pp. 25 y ss.

⁷⁸ *Ibidem.*, p. 28.

para América Latina). Tal ejercicio del filosofar podrá producirse de dentro la región o en otro espacio, podrá ser conjeturada por alguien de nacionalidad latinoamericana o no; lo importante será que quien lo lleve a cabo haya tenido contacto con la realidad latinoamericana y tenga como compromiso reflexionar para contribuir a la solución de alguna de sus adversidades.

Para desarrollar esta cuarta acepción es necesario echar mano de la hermenéutica analógico-icónica. Cabe mencionar que los ejercicios de reinterpretación del proyecto nuestroamericano presentados por José Santos-Herceg en la presente sección y Boaventura de Sousa Santos en la precedente son posibles gracias al uso de la analogicidad. Desde el modelo interpretativo confeccionado por Mauricio Beuchot es posible percibir que la propuesta propiamente martiana funge como un analogado principal que es proclive a ampliarse y fortalecerse con nuevas demandas con las que guarde cierta semejanza. Los autores mencionados son muestra de que se ha avanzado en esa dirección y ahora se puede continuar abriendo senda en el mismo sentido.

Desde esta cuarta acepción se formula que una perspectiva nuestramericana no consiste en un enfoque aislacionista que solo contemple las peculiaridades y problemáticas en América Latina. Más bien, nuestra América se trata de un programa moderno que se puede entender como ícono que permita transitar hacia la complejidad del contradictorio proceso moderno, así como acercarse a programas subalternos procedentes de otras latitudes.

La opción nuestramericana tampoco se trata de un criterio de selección de pensadores y pensadoras simplemente por su nacionalidad. Más bien, haciendo uso de la analogicidad, es posible identificar semejanzas programáticas de distintas voces que pudieran articularse con el proyecto nuestroamericano. Mismo que posee directrices claras y está dispuesto a ampliarse hacia otras temáticas, lo cual posibilita fundamentar derechos humanos desde esta perspectiva.

De momento, además del proyecto disruptor anclado en nuestra América, se enuncian otras tres ventajas de este enfoque. Primeramente, está la posibilidad de transgredir los límites geográficos al momento de concebir la región. Nuestra América va más allá de los países agrupados en torno al criterio de la lengua de ascendencia latina (español, portugués, francés), sino que integraría a las regiones que comparten procesos semejantes de colonización y dominación, así como experiencias de subversión, como los movimientos

chicanos o del Caribe anglo. Derivado de su condición de proyecto político, la segunda ventaja es la de selección y clasificación de autores y autoras que contribuyan en afrontar los problemas de la región, vivan en América Latina o no. Aunque ello no implica clausurar el diálogo con aportes provenientes de otras latitudes. La tercera ventaja refiere a nuestra América como una exterioridad con el potencial de encarar la totalidad. Hasta ahora no se han presentado las bases para comprender este asunto, mas el siguiente apartado está enfocado en dilucidar respecto a ello.

1.4.3. Nuestra América frente a la totalidad

Una de las categorías primordiales dentro del sistema teórico de Enrique Dussel es justamente la de la *totalidad*. Se trata de un constructo intelectual para cuya elaboración el filósofo argentino se vale de muchos elementos metafísicos y ontológicos. Además, a lo largo de su obra, la totalidad se va desplegando con distintos matices y precisiones que no es posible dar cuenta a cabalidad en las presentes líneas. Lo que ahora se presenta es algo más modesto, simplemente exponer su contenido de una forma breve y sintética.

Primeramente, es necesario asentar que el pensador argentino, distingue entre *cosmos* y *mundo*. Hablar de cosmos es remitir a la suma de todo aquello que es real, sea o no conocido por la especie humana. Mientras que mundo es aquello que es conocido e interpretado por alguna comunidad de seres humanos y que es integrado en un horizonte de sentido. Justamente al sistema de relaciones que se establecen entre distintos entes mundanos en la vida cotidiana es lo que Dussel denomina totalidad.⁷⁹

La totalidad además de cumplir con la función de otorgar sentido a ciertos elementos del cosmos también delimita las relaciones que se establecerán entre quienes integran una comunidad humana determinada. No solo queda en un plano de lo interpretativo, sino que, en gran medida, configura pautas de la interacción humana.

Los seres humanos son incapaces de aprehender cognoscitivamente todo lo real, razón por la cual en el proceso de formulación de totalidades están condenados a no poder integrar todos los elementos del cosmos, por lo que quedarán fuera del mundo aquellos elementos a los cuales no se les alcanzó a otorgar un lugar en el horizonte de sentido. Sin embargo, ello

⁷⁹ E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2011, pp. 51 y ss.

no implica que tales elementos exclusivos del orden cósmico no afecten en la materialidad de las relaciones humanas, sean mundanas o no.

Desde el sistema filosófico de Enrique Dussel, no se puede comprender cabalmente la totalidad, sin otro concepto, el de la *exterioridad*. Dentro de todo ese conjunto de elementos que han sido dejados fuera de la comprensión de la totalidad (por exclusión o porque no se les ha querido ver) hay unos específicos que pueden irrumpir y cuestionar ese orden establecido. Se trata de las personas que son excluidas de la totalidad. Cuando un ser humano al que no se le ha incluido en la totalidad logra irrumpir frente a ésta cuestionando la supuesta perfección de un orden social dado, acontece una interpelación desde la exterioridad.

Si bien el autor ejemplifica la exterioridad con el “cara-a-cara”, con el rostro de la persona dominada, reprimida, excluida (el “otro”, según el propio Dussel); esta persona, al irrumpir ante la totalidad, no solo se representa a sí misma en tanto que persona singular, también representa una colectividad que ha sido dejada fuera por la totalidad. Ese otro es un ícono que, en tanto detalle, permite entender una situación generalizada.

En un puntual recorrido conceptual, la filósofa mexicana Alicia Hopkins Moreno⁸⁰ (1982) ofrece elementos para comprender el desarrollo del concepto de exterioridad en el marco de la filosofía de Dussel. Ella argumenta que la exterioridad constituye uno de los legados conceptuales más importantes del pensamiento semita, el cual permite cuestionar a los poderes terrenales a la par que ayuda a vislumbrar más de allá éstos. Cuando el filósofo argentino retoma este concepto inicialmente se interesa en vincularlo con el pensamiento cristiano, pero paulatinamente se encarga a de darle un alcance más secular.

De modo tal que, en un texto posterior, Enrique Dussel se enfoca en rastrear el concepto de exterioridad en la obra del filósofo y economista alemán Karl Heinrich Marx (1818-1883).⁸¹ En opinión del pensador argentino, en el andamiaje teórico de Marx el capital fungiría como una totalidad, mientras que el trabajador sería su correspondiente exterioridad. Algo relevante en estas reflexiones es que el sujeto del trabajo es subsumido por el capital, razón por la cual lo constituye y aun así es una figura inexistente dentro su horizonte de

⁸⁰ Alicia Hopkins Moreno, “La categoría de *exterioridad* en el pensamiento de Enrique Dussel”, en J. Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, Akal, Ciudad de México, 2016, pp. 319-336.

⁸¹ E. Dussel, “La ‘exterioridad’ en el pensamiento de Karl Marx”, en *Hacia los orígenes de occidente. Meditaciones semitas*, Kanankil, México, 2012, pp. 121-127.

sentido. Es decir, a pesar de que el sujeto de la exterioridad ha sido transformado en “nada” para la lógica de la totalidad, no por eso deja de ser real o tener una importancia material.

Enrique Dussel puntualiza que sería un error entender a la exterioridad en absoluta separación de la totalidad. Como ya se ha visto, la exterioridad participa en la totalidad en términos materiales, aunque no sea incluida en su horizonte de sentido. Del mismo modo, la totalidad tampoco es absoluta, ya que hasta la persona más privilegiada en un orden social presenta notas que no corresponden con el sistema en el que está inmersa.⁸²

La exterioridad no se presenta siempre del mismo modo, sino que se concreta en distintos grados, dependiendo del nivel de exclusión al que se le haya colocado con la totalidad.⁸³ Razón por la cual la exterioridad es siempre relativa. En el centro de la totalidad se encuentran las personas que mayormente se benefician de un sistema dado (y a costa de otras personas), y con paulatino alejamiento están ubicadas aquellas personas que gradualmente están más cercanas a la exterioridad. De modo tal que existen determinados sujetos que en ciertos momentos podrían formar parte y participar de la totalidad, y en otras ocasiones experimentar la exterioridad.

Cabe subrayar que no es suficiente que la exterioridad se manifieste frente a la totalidad para que esta última sea superada. La propia totalidad, al ser encarada por una subjetividad que irrumpe desde la exterioridad, puede llevar a cabo distintas acciones para contener aquello que cuestione al sistema establecido. Una estrategia es transformar a la otredad como enemigo y en lo posible procurar su eliminación. Otra estrategia es la alienación, misma que consiste justamente en totalizar dicha exterioridad, subsumirla a su lógica, incorporarla discursivamente a su sistema para conservar su propia uniformidad.

Por su parte, Aníbal Quijano, problematiza el tema de la totalidad desde un enfoque distinto al de Dussel que puede resultar complementario.⁸⁴ Analizando ciertas cuestiones en referencia al modo de producción del conocimiento predominante en la modernidad europea, el sociólogo peruano explora dos modalidades en el que éste se ha manifestado. Primeramente, presenta el enfoque aislacionista desde el cual se propone que el sujeto

⁸² E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, op. cit., p. 88.

⁸³ E. Dussel, “La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”, en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, UdG, Guadalajara, 1993, p. 43.

⁸⁴ A. Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2019, pp. 108 y ss.

individual accede a cierto objeto pasivo. Visión propia del paradigma cartesiano. En un segundo momento, expone otra perspectiva también presente en el debate europeo, se trata de aquella que recupera la noción de totalidad.

En muchos sentidos, el enfoque de la totalidad representa una alternativa frente a las limitantes de la lógica cartesiana aplicada para el estudio de lo social. Gracias a esto surge la idea de totalidad social, en la que las personas no son concebidas como individuos atomizados, sino como entes relacionados de forma intersubjetiva. Políticamente abre la posibilidad de lograr ciertos cambios sociales, siempre y cuando exista una acción colectiva articulada de forma intersubjetiva y se comprenda el proceder del proceso histórico.

Este enfoque de totalidad, a todas luces tan prometedor, no está exento de ser capturado por las lógicas de la colonialidad del poder. De hecho, así ha sido, generando una concepción de: “la sociedad como estructura de relaciones funcionales entre todas y cada una de las partes y, en consecuencia, vinculadas a la acción de una y única lógica. En consecuencia, una *totalidad cerrada*”.⁸⁵ Se trata de una visión organicista, reduccionista y jerárquica donde la totalidad se constituye históricamente de forma homogénea, en detrimento de cualquier afán de transformación social. Lo que termina por conciliar la noción de totalidad con el paradigma aislacionista de la relación sujeto-objeto.

Las regiones convertidas en periferia por el proceso de la colonialidad no tienen el privilegio de ser consideradas como parte de dicha totalidad cerrada, al menos no con efectos prácticos. Con lo cual se fortalece aquel señalamiento que nuestra América, en tanto perteneciente al mundo colonial, históricamente ha sido encubierta y excluida.

Quijano, a pesar de esta crítica lanzada hacia la totalidad, nunca llama a desecharla, sino que señala la urgencia por liberar la producción del conocimiento de las dinámicas de la racionalidad de la colonialidad. Encuentra que, en toda cultura y cosmovisión, de algún modo u otro, se presenta la perspectiva de totalidad, y ello no se traduce inevitablemente en una negación de la heterogeneidad, es decir, no son totalidades cerradas forzosamente. Por lo que aboga por recuperar la lógica de diversidad e integración no jerarquizante que yace en el seno de la idea de totalidad. El sociólogo apunta:

⁸⁵ *Ibidem.*, p. 111. Cursivas son propias.

[...] la idea de totalidad social en particular no solamente no niega sino que se apoya en la diversidad y la heterogeneidad históricas de la sociedad, de toda sociedad [...] Y esa diferencia no implica necesariamente ni la naturaleza desigual del otro y por eso la exterioridad absoluta de las relaciones, ni la desigualdad jerárquica o la inferioridad del otro. Las diferencias no son necesariamente el fundamento de la dominación.⁸⁶

Complementario a los planteamientos de Dussel y Quijano están las intuiciones vertidas por el literato y filósofo martiniqués Édouard Glissant (1928-2011).⁸⁷ Con un andamiaje teórico muy distinto y enfocado en el análisis cultural y de las identidades, Glissant llega a conclusiones muy similares en torno a este asunto. Bajo la nomenclatura de *totalidad*, el autor engloba al conjunto de pensares y haceres en torno a cierta comprensión social del mundo. Existe una *totalidad totalitaria* la cual responde a las lógicas de generalización y unicidad. Este proceder sería propio de las dinámicas imperiales y de dominio.

A pesar de la preponderancia de la totalidad totalitaria, es posible proceder de otra forma y esto conduce a una de sus nociones nucleares: *la Relación*. Al respecto, Glissant indica: “La Relación se entiende aquí como *la cantidad realizada de todas las diferencias del mundo*, sin que ninguna pueda excluirse. No está de elevación sino de completitud”.⁸⁸ Para fines de este trabajo, tal noción será asumida como un tipo específico de interacción no jerárquica de las diferencias humanas, concebidas éstas de forma no esencialista. Se trata de un producto que a la vez produce, ya que también posibilita la diversificación de distintos grupos humanos.⁸⁹

Esto deviene en un *pensamiento de la Relación*, el cual, entre sus facultades, posibilita distinguir entre diferentes, pero no para enemistarlos, sino para buscar una conjunción.⁹⁰ Gracias a la idea de Relación es que el filósofo propone otra modalidad de totalidad, entendida como un entrelazamiento de diferencias.⁹¹ Una totalidad en movimiento, que no

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 115.

⁸⁷ Édouard Glissant, *Poética de la Relación*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2017.

⁸⁸ É. Glissant, *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión*, Miluno, Buenos Aires, 2019, p. 59. Cursivas en el original.

⁸⁹ É. Glissant, *Poética de la Relación*, *op. cit.*, p. 191.

⁹⁰ É. Glissant, *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión*, Miluno, Buenos Aires, 2019, pp. 80 y ss.

⁹¹ *Ibidem.*, pp. 49 y ss.

se fija en un absoluto; se trata de una *totalidad abierta* o *totalidad no-totalitaria*.⁹² Consecuentemente, es el reconocimiento de las diferencias el principal elemento de la Relación. Se trata de una exigencia necesaria para realizar una totalidad abierta.

Integrando los aportes de estos tres autores, se propone que en la historia de la humanidad se han formulado distintas totalidades de muy diversa índole. Al ser horizontes de sentido, éstas abarcan tanto el plano epistémico como el cultural y más allá de éstos. Inevitablemente en toda forma de totalidad hay ciertos elementos de la realidad que no podrán ser integrados para formar parte de su horizonte, aunque no por ello dejarán de ser subsumidos materialmente.

Históricamente han existido ciertas totalidades que pretenden extender la lógica de su mismidad cerrada y para lograrlo presentan cierto orden social como inmutable y clausurado, a éstas les nombra “totalidades totalitarias”. Aunque aún no se ha abordado el tema de la ideología, se puede afirmar que para que las totalidades totalitarias puedan operar y mantenerse requieren forzosamente de un proceso de ideologización que les otorgue sustento. Sin embargo, este tipo de totalidades no son tan absolutas como se pretende mostrar. Aquellos elementos que no fueron tomados en cuenta en la formulación de dicha totalidad son la exterioridad que puede cuestionar e irrumpir en determinado momento.

El orden social moderno colonial representa un modo específico de totalidad totalitaria de alcance global. A partir de dicho orden se han jerarquizado las culturas y civilizaciones dejando aparentemente fuera a la gran mayoría, aunque subsumiéndolas materialmente. Nuestra América como representación y como proyecto integra buena parte de esos elementos y experiencias que desde la colonialidad del poder se dejó fuera, se trata de una forma de exterioridad que interpela la lógica de la totalidad totalitaria moderna.

Recuperando lo ya visto en los apartados previos, se puede deducir que cuando derechos humanos son funcionales a un circuito cultural cerrado, significa que fueron integrados a las lógicas de una totalidad totalitaria. Sin embargo, desde una afinidad nustramericana, derechos humanos también pueden ser expresión e instrumento desde la exterioridad para encarar y transformar el orden social vigente y en aras de la construcción de una totalidad abierta.

⁹² É. Glissant, *Poética de la Relación*, *op. cit.*, p. 168.

1.5. Apuntes conclusivos

Para concluir este primer capítulo, ahora se procura recordar algunas de las nociones expuestas, así como una articulación entre las mismas. Aunque escasos, hay valiosos esfuerzos que previamente se han enfocado en la fundamentación de derechos humanos, no solo *en y desde*, sino también *para* América Latina. Se han expuesto los atributos de algunos de ellos.

También, a lo largo del presente capítulo, se han desarrollado los tres ejes teóricos que otorgan sustento a esta disertación. Uno referente a las teorías críticas de derechos humanos, otro a la modernidad y el último a nuestra América.

Para la presente disertación, se retoma desde las teorías críticas de derechos humanos (que, aunque múltiples, no siempre le dedican al asunto de la fundamentación la importancia que merece) su enfoque amplio que permite entenderlos más que como meros elementos jurídicos o *facultades*. De modo que tales derechos también pueden ser concebidos como *aspiraciones* para una vida mejor, como *postulados* que orienten el proceder humano y como *potestades* que apoyen a la satisfacción de necesidades. Son medios y no fines. Han de entenderse como un tipo de productos que surgen como reacción a un específico proceso de división del hacer humano. Asimismo, como muchas veces ha ocurrido, en tanto productos culturales son susceptibles de ser capturados e instrumentárseles para legitimar cierto orden desigual y jerárquico. Mas, cuando cumplen un papel antagónico, además de ser productos también operan como procesos culturales para procurar un acceso igualitario a bienes.

El proceso de división del hacer en el que surge la figura de derechos humanos es el de la modernidad. Ésta, en tanto modalidad civilizatoria, comienza con la invasión a la Amerindia por parte las potencias europeas. Se trata de un proceso dialéctico y contradictorio que incluye prácticas de emancipación y también de dominación. Por lo que además de culturales e históricos, derechos humanos son productos modernos, mas no occidentales.

El desarrollo del derecho subjetivo —que posteriormente devendrá en derechos humanos— se encuentra plenamente vinculado con el despliegue de la modernidad. Se trata de una relación que dista de ser armónica, contrariamente al relato más difundido, no es extraño que derechos humanos y el proyecto moderno se hallen en tensión. Hay ejemplos

históricos que constatan que derechos humanos se han usado para justificar prácticas coloniales y capitalistas; así como también existen experiencias en las que aludiendo a derechos se ha hecho oposición a dichas prácticas, desde la denuncia de la explotación a la que eran objeto las poblaciones originarias en la modernidad temprana hasta las resistencias a las políticas neoliberales. Al no tratarse de un vínculo indisoluble, es posible vislumbrar una fundamentación de derechos humanos más allá de la modernidad.

El último eje versa alrededor de las formas de entender América Latina y la posibilidad de un enfoque de derechos humanos que parta de la misma. Existen dos modelos antagónicos en los que es posible representar a América Latina, como nuevo mundo o como nuestra América. Representaciones que devienen también en proyectos políticos con idearios específicos. Se pretende, entonces, dirigir y enfocar estos modelos al campo de la filosofía política y de la filosofía de derechos humanos.

La faceta colonial de la modernidad ha impuesto su propio horizonte de sentido. Se trata, pues de una totalidad cerrada o totalitaria. Mientras el proyecto político neomundano es afín y contribuye a la perpetuación de la colonialidad del poder en América Latina, el proyecto nuestroamericano encarna la exterioridad que hace frente a dicha totalidad. La fundamentación de derechos humanos que aquí se formula se inserta dentro del proyecto nuestroamericano, asume sus principios y busca abrir paso hacia una totalidad abierta.

Es conveniente recordar que a lo largo de este capítulo se han anunciado algunas cuestiones que quedan pendientes por desarrollar en capítulos posteriores. Estas son la ideología, la universalidad, el bien común y la condición universal y tensional de derechos humanos.

Lo que de forma inmediata se abordará en el siguiente capítulo es justamente la tensión que subyace a la figura de derechos humanos. Para ello es necesario visibilizar los señalamientos que, desde algunas posturas críticas se han enarbolado, hacia tales derechos. También se procede a develar procesos ideológicos y de ideologización de la que no pocas veces son objeto. Se trata pues de desenmascarar lo que previamente se ha nombrado como la *versión preponderante o hegemónica* de derechos humanos, así como de ofrecer rutas para su superación.

2.Desafíos para repensar la figura de derechos humanos

Se torna entonces evidente que, para superar cierta versión de derechos humanos, es necesario develar las características y limitaciones que la conforman. Hay dos intereses que dirigen este capítulo. El primero refiere a esclarecer el operar de la ideología y de la ideologización, así como la contribución que puede hacer la filosofía para superar los procesos ideologizantes. El otro interés es explorar los reproches que se han enarbolado a la figura de derechos humanos desde ciertas posturas críticas, esto no con el fin de desechar dicho instrumento, sino de atender estos señalamientos y fundamentar derechos humanos más allá de su versión hegemónica.

2.1. Ideologización y función crítica de la filosofía

Las últimas páginas del capítulo previo versaron en torno a la concepción de totalidad entendida como horizonte de sentido que subsume sin reconocer a la exterioridad. Asimismo, el orden moderno-colonial representa una totalidad totalitaria que se ha expandido a escala planetaria y cuyo despliegue específico en América Latina se manifiesta como el proyecto neomundano. Dicha totalidad ha formulado su propia versión de derechos humanos, la cual ha gozado de la mayor difusión y aceptación. Someramente se han adelantado algunos puntos concernientes a dicha versión de derechos, asunto que en el que se profundizará más adelante. Ahora, lo inmediato es analizar el proceder de la ideologización, en tanto estrategia que se despliega desde las lógicas de la totalidad, así como la posibilidad que brinda el ejercicio del filosofar para desafiarla.

2.1.1. Ideología y los procesos de ideologización

Así como ocurre con derechos humanos, el de la ideología es un tema ambiguo. Se ha trabajado desde distintos ámbitos disciplinarios y con múltiples perspectivas. Asimismo, desde el filosofar latinoamericano no se ha mostrado indiferencia ante las cuestiones que

plantea dicho tópico. De momento se reconocen dos enfoques desde los cuales se ha entendido el fenómeno de la ideología: una conceptualización que es estricta y otra que es amplia.

El propio Luis Villoro es un exponente de la conceptualización de la ideología en un sentido estricto o estrecho. En distintos momentos de su proceder intelectual fue desarrollando, con matices y precisiones, lo que entendía respecto a este asunto. Ahora se expone una visión general acerca de tales reflexiones.

Para el autor, la connotación más frecuente de ideología, entendida como una representación errónea de la realidad o como un tipo de “falsa conciencia”, debe su formulación y difusión a los trabajos Marx y su amigo y compatriota Friedrich Engels (1820-1895). Reconoce que, aun dentro de la tradición marxista, también puede entenderse desde un sentido amplio. No obstante, considera que este procedimiento implicaría que la ideología quedaría prácticamente equiparada con la noción de mentalidad. El filósofo advierte el riesgo del “panideologismo”, es decir, entender la ideología como cualquier conjunto de enunciados o creencias, sin importar si sean verdaderas o falsas.

Para sustentar su argumento, Villoro se vale dos connotaciones disciplinarias que se le pueden dar a la ideología: la *noseológica* y la *sociológica*. La primera refiere a un conjunto de *enunciados* que, al ser insuficientes las razones que pretenden justificarlos, se les considera falsos. La segunda concibe la ideología como el conglomerado de *creencias* (hechos psíquicos) que cumplen una función social determinada en un contexto específico. Estas funciones pueden ser de cohesión social o de dominio. Puede percibirse que ambas connotaciones no se excluyen mutuamente, así como tampoco están forzosamente vinculadas. Sin embargo, el filósofo mexicano considera que para volver operativo un análisis ideológico se requiere conjuntar ambas connotaciones en un “concepto integral de ideología”.

Villoro argumenta que para que un planteamiento pueda ser considerado como ideológico se requiere, por un lado, que no esté suficientemente justificado y, por el otro, que cumpla una función social de promoción del poder y del dominio en beneficio de cierto grupo social. Forzosamente deben cumplirse ambos condicionamientos para poder hablar de ideología, es decir, se hace explícita la integración de las connotaciones noseológica y

sociológica. Es en esa interdisciplinaria que dicho concepto resulta teóricamente fructífero.⁹³

En un trabajo posterior,⁹⁴ Villoro realiza una clasificación entre distintos tipos de ideologías según la finalidad que persiguen y acorde al peso que tiene el elemento teórico en su composición. Aunque, en muchos sentidos reitera su conceptualización estricta en torno a este asunto (incluso afirma que la ideología connota un “pensamiento reiterativo”), ahora cae en contradicciones. Cuando contempla la existencia de ideologías que no serían afines al sistema de poder en donde existen, sino que buscarían subvertirlo, Villoro transgrede los propios límites que estableció respecto a los condicionamientos gnoseológicos y sociológicos de la misma ideología. Parecería que el filósofo mexicano dejó de considerar como suficiente la concepción estricta de ideología que había planteado décadas previas, por lo que buscaría hacerla más compleja y amplia sin dar el paso definitivo.

Es pertinente ahora transitar hacia ciertas conceptualizaciones abiertas de ideología. Por su parte, José Santos-Herceg manifiesta insatisfacción respecto al entendimiento estricto de la ideología. Se distancia de concebirla como mera deformación y lo “no ideológico” como algo cabalmente fundamentado. Es claro su alejamiento de aquella pretensión de neutralidad absoluta desde la cual se aspira a discernir con total objetividad entre lo verdadero, propio de lo no ideológico, y lo falso, concerniente a lo ideológico. El autor argumenta:

El espacio no-ideológico desde donde dirigir la crítica, la indispensable parcela de objetividad es, por lo tanto, irreal, no existe: no hay un palco de neutralidad. Es imposible situarse más allá de la ideología. Esto no significa, sin embargo, que se esté condenando a la deformación, a la tergiversación de la realidad y, por lo tanto, haya que renunciar definitivamente a toda crítica. Es posible seguir sosteniendo la tesis de que *todo discurso es ideológico* sin tener que renunciar al discurso denunciante, si es que se deja de lado el concepto restrictivo de ideología que la entiende simple y solamente como deformación.⁹⁵

⁹³ L. Villoro, “Del concepto de ideología”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2007, p. 37.

⁹⁴ L. Villoro, *El poder y el valor. Fundamentos para una ética política*, FCE, Ciudad de México, 2016, pp. 189 y ss.

⁹⁵ J. Santos-Herceg, *Conflicto de representaciones*, op. cit., p. 56. Cursivas son propias.

Desde un enfoque complementario, Ignacio Ellacuría también aporta a la conceptualización de la ideología de manera amplia. En opinión del vasco-salvadoreño, las personas y grupos sociales tienen la necesidad histórica de hacerse de un conjunto de representaciones que otorguen interpretaciones y valores frente a todo lo que constituye su modo de vida (las relaciones individuales y colectivas, las estructuras sociales, el orden natural, etc.). Esto con el fin de constituirse y desarrollarse, independientemente de si su organización social es justa o injusta. A este conjunto de representaciones lo define como ideología o instancia ideológica.⁹⁶ En este sentido, la ideología no poseería por sí misma una connotación negativa. Sin embargo, Ellacuría aclara que ésta no es la única instancia necesaria para consolidar y sostener cierto régimen social, por ejemplo, estarían las fuerzas armadas.

La instancia ideológica es una instancia social. En concreto, es un subsistema dentro del sistema social, por lo que está configurado por el orden social en su conjunto. Cabe aclarar que, para Ellacuría, el subsistema económico suele ser el de mayor preponderancia, por lo que genera un gran impacto e influencia en la instancia ideológica.

Puede darse el caso que ciertos grupos busquen sostener y perpetuar un orden social estructuralmente desigual, en donde gran cantidad de personas no pueden satisfacer sus necesidades y permea la explotación. Entonces, el uso de las fuerzas del orden no será suficiente, sino que se requerirá de una ideología cuya función sea la de justificar y convencer que dicha realidad es deseable o, por lo menos la opción más adecuada dentro de lo posible. Si se cumplen estas condiciones, entonces se puede afirmar que tal ideología tiene una carga negativa. La instancia ideológica cumplirá en esos casos las funciones de, por un lado, presentar como verdadera una representación desfigurada de la realidad y, por el otro, justificar interesadamente dicha realidad.⁹⁷ Cuando esto ocurre, se está frente a un proceso de *ideologización*. De este modo, en las sociedades estructuralmente injustas —como lo son, por ejemplo, las capitalistas— se requerirá una ideología deformante que la justifique. Para Ellacuría, la ideologización no es mero sinónimo de la ideología. En sus palabras:

⁹⁶ I. Ellacuría, “Ideología e inteligencia”, en *Cursos Universitarios*, UCA, San Salvador 2009, pp. 368 y ss.

⁹⁷ *Ídem*.

La ideologización añade a la ideología el que inconsciente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifestarla, la esconden y la deforman con apariencia de verdad, en razón de intereses de clases o grupos sociales y, o étnicos, políticos, religiosos, etc.⁹⁸

Por lo que la ideología constituye un fenómeno siempre presente, mientras que la ideologización es la deformación que ésta puede experimentar. De momento se puede adelantar que en la configuración de totalidades es necesario el papel de cohesión que juegan las ideologías; mas, en el caso de totalidades totalitarias la ideologización es un elemento imprescindible.

Una visión ideologizada contaría forzosamente con estos elementos:⁹⁹ 1) una visión deformada que justifica una realidad con elementos de falsedad e injusticia; 2) esa visión opera colectiva y socialmente; 3) tal deformación responde a intereses específicos, 4) se presenta como verdadera para quien la produce y quien la recibe, 5) se vale de los criterios de una presunta universalidad y necesidad; aunque la realidad concreta en la que opera queda ocultada.

La ideologización es empleada para consolidar y perpetuar cierta situación de dominio. En este sentido, las personas y grupos sociales que son víctimas de un orden social estructuralmente injusto, las mayorías populares, también son en sí mismas principio de *desideologización* de ese orden concreto. Esto no quiere decir que tales personas forzosamente vayan a llevar a cabo acciones desideologizadoras, de liberación o que siquiera tengan la capacidad de hacerlo, sino que en su realidad objetiva se manifiestan las condiciones sociales que desenmascaran la falsedad de determinada ideologización.¹⁰⁰ Por lo cual las mayorías populares fungen como la exterioridad que puede irrumpir hacia la totalidad totalitaria.

Ha de percibirse que aquello que Ellacuría entiende por ideologización es muy similar (si no es que prácticamente lo mismo) a lo que Villoro define como ideología, ya que cuenta con sus dos características imprescindibles: ser un conjunto de enunciados falsos y operar como instrumento de dominio.

⁹⁸ I. Ellacuría, "Función liberadora de la filosofía" *op. cit.*, p. 99.

⁹⁹ *Ídem.*

¹⁰⁰ *Ibidem.*, p. 115.

Ellacuría coincide con Villoro en que una ideología de falsa conciencia es imprescindible para el funcionamiento de una sociedad estructuralmente desigual. Sin embargo, se distancia del filósofo mexicano al plantear que, dentro de un orden social estructuralmente igualitario, existirá una ideología que no cumpla una función de dominio, sino de simple cohesión. En este sentido, en el sistema capitalista y colonial en que vivimos la ideología dominante es ideologizada.

El filósofo vasco-salvadoreño también afirma que en ocasiones existen elementos ideológicos que actúan de forma antitética a la ideología dominante. Empero, eso no significa que en cierta sociedad existan ideologías distintas, más aún, contrapuestas en una disputa protagónica; ya que la disputa más relevante es aquella interesada por modificar o perpetuar las estructuras socioeconómicas de determinado régimen. En esta contienda, el ejercicio filosófico es un espacio en conflicto que puede aportar para modificar dicho orden social. En el siguiente subapartado se ahonda en torno a este asunto.

Otro filósofo que se encuentra en una posición muy similar a la de Ellacuría en el sentido de contribuir a una conceptualización ampliada de ideología, es el también español, pero exiliado en México, Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011).

En contraste a Villoro, cuyo concepto integral de ideología articula un componente noseológico y otro sociológico, Sánchez Vázquez la define como un conjunto de ideas acerca del mundo (contenido teórico), que responde a intereses, aspiraciones o ideales de un grupo social en un contexto social determinado (raíz social) y que tiene como fin guiar y justificar un comportamiento de las personas acorde a sus principios (función práctica). De este modo, la ideología estaría comprendida por estos tres aspectos interdependientes.¹⁰¹

Sánchez Vázquez coincide con Ellacuría en no concebir lo ideológico como algo necesariamente negativo. El autor enfatiza que todo contenido ideológico es un conjunto de enunciados acerca de la realidad y, por lo tanto, comprende una valoración concerniente a dicha realidad y la vincula con ésta. Es decir, ideología y realidad mantienen cierta vinculación a través de aquello considerado como valioso; en este sentido cuando se da un evento de falsedad ideológica, ésta no radica en el engaño sino en la deformación y en la reducción.

¹⁰¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 485-509.

En torno a la ideologización, el autor español ofrece algunas reflexiones valiosas.¹⁰² Considera que lo ideológico es un elemento que, con sus formas particulares, está siempre presente en actividades humanas tales como la moral, la literatura, el arte, el derecho, la filosofía y la ciencia. Mientras que la ideologización consiste en un reduccionismo, que puede efectuarse en modalidades como el politicismo, el moralismo, el economicismo o el esteticismo.

Mientras Ellacuría se centra en analizar el proceder de la ideologización, Sánchez Vázquez le dedica mayor interés al papel de la ideología. Inclusive desde su propuesta se puede intuir que, a pesar de que dentro del capitalismo la ideología dominante cumple un papel de dominación, hay posibilidad de que otras ideologías le disputen prevalencia.

Este recorrido, en torno a las reflexiones de estos tres autores, ha servido para esclarecer el panorama respecto a la ideología y la ideologización. Asuntos mismos que poseen una íntima relación con la totalidad moderna colonial, el proyecto neomundano y la versión hegemónica de derechos humanos. Retomando los aportes de estos tres filósofos, se formula una definición de ideología desde una conceptualización amplia.

Una ideología está integrada por tres aspectos: 1) el *contenido teórico*, es decir, cierta ideología conforma un conjunto de interpretaciones y representaciones del mundo, así como también valores y aspiraciones; 2) la *raíz social*; lo que significa que el contenido de cada ideología se origina a partir de las condiciones materiales en las que se desenvuelve determinado grupo social; 3) y la *función práctica*, alude a que la función de toda ideología es la de integrar y cohesionar a dicho grupo, además de propiciar y justificar una serie de comportamientos en su interior.

La condición integral de estos tres aspectos permite realizar varios señalamientos. El primero, advertido previamente, es que la ideología no es por sí misma algo indeseable, ya que posibilita la cohesión social de los diversos grupos humanos. Consecuentemente, la ideología no puede ser la opción teórica o valores deliberadamente elegidos por una persona, sino que refiere a un elemento constante en la dinámica social, delimitado en gran medida por el orden socioeconómico imperante, por tanto, siempre tiene una carga política. Pero nunca un orden social es homogéneo o impenetrable, aun sí existan ciertas dinámicas con

¹⁰² A. Sánchez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 528-530.

prevalencia sobre otras, por lo que la diversidad será una constante. Esto posibilita que en todo orden social se manifiesten al mismo tiempo elementos ideológicos que pudieran ser divergentes, incompatibles, e incluso contrapuestos. Es así, que las ideologías son un elemento imprescindible para la consolidación de totalidades y, entre más abiertas sean éstas, habrá mayor margen para el dinamismo en la instancia ideológica.

Cierta ideología adquirirá un carácter negativo cuando se cumplan estas dos condiciones: 1) que su contenido (aunque nunca puede desvincularse de la realidad) manifieste una visión deformada de la realidad, por ejemplo, por la vía del reduccionismo; 2) que dicha deformación cumpla la función de justificar una situación de dominio por parte de un grupo social a otro u otros con menor acceso a bienes. Si ocurriesen estos dos hechos, se estaría frente a un caso de *ideologización*. Aunque pueda adoptar una finalidad de dominio, cabe aclarar que la ideología nunca pierde su carácter constitutivo e integrador. Por lo tanto, las totalidades cerradas o totalitarias requieren de ideologizaciones en tanto les justifiquen, mas ello no clausura la existencia de otros elementos ideológicos que, desde la exterioridad, cuestionen dicha prevalencia. Puede notarse que para esta conceptualización se ha hecho uso del proceder analógico que brinda Mauricio Beuchot. Desde un afán univocista, la ideología se entendería como falsa conciencia; desde una pretensión equivocista, se caería en el panideologismo. La formulación que ahora se presenta evita ambos extremos brindando elementos ineludibles que la distinguen claramente de otro tipo de mentalidades.

Dentro del sistema capitalista, que cuenta con hegemonía a nivel global y se trata de un orden desigual y de dominio, la ideología que impera es una ideologización. Más ello no significa que su predominio sea total y absoluto, ya que hay otras ideologías que, aunque con menor alcance, pueden entrar en conflicto con ésta y disputarle su hegemonía. Sin embargo, al ser el capitalismo un sistema viabilizado por el orden moderno colonial, la ideologización capitalista actual no perderá cabalmente su preponderancia, hasta que sean modificadas las condiciones materiales que posibilitan su existencia. La figura de derechos humanos no es ajena a tales dinámicas, ya que, en tanto productos culturales e históricos, pueden servir para cuestionar la prevalencia de la totalidad moderna, o bien, se les puede dar un uso ideologizada para perpetuarla. Como afirmaba Herrera Flores, dentro del circuito cultural en que están inmersos pueden servir a *procesos ideológicos* (que desde aquí se les nombra como *ideologizados*) o a *procesos culturales*.

Un ejemplo de esto último lo ofrece el filósofo y teólogo germano-costarricense Franz Josef Hinkelammert (1931). Reflexionando en torno a las intervenciones militares y los abusos a derechos humanos que siempre arrastran, el autor da cuenta que una de las modalidades más perversas en estas dinámicas no es la descarada violación de derechos humanos por parte de quien no le interesa salvaguardarlos, sino la violación velada que se lleva a cabo en nombre de estos mismos derechos.¹⁰³ Este fenómeno lo define como *inversión ideológica de derechos humanos*. Para este autor se trata de la violación sistemática de derechos humanos cuya peculiaridad es que se hace usando como pretexto los propios derechos humanos, y señala que éste ha sido un proceso de larga data y de carácter inexorable para la consolidación del ascenso de la burguesía. “Occidente —afirma Hinkelammert— conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos; no obstante, todo lo hizo para salvar los derechos humanos”.¹⁰⁴

Para llevar a cabo dicha inversión ideológica se requiere la creación discursiva de monstruos que ejecuten acciones monstruosas, de este modo quedará justificada la intervención militar so pretexto de la salvaguardar derechos humanos.¹⁰⁵ Quien proyecta a los pretendidos monstruos es también quien se presenta como exterminador de los mismos, como si fuese el mesías con la fuerza y legitimidad necesarias para liquidarles. No obstante, resulta ser él quien en realidad es el verdadero monstruo; es quien está en disposición de cometer monstruosidades con el supuesto fin de acabar con los monstruos. Hinkelammert ilustra este hecho con los casos de Kosovo y de medio Oriente, aunque también se podrían añadir las reiteradas injerencias estadounidenses en América Latina, entre otros tantos ejemplos más. Asimismo, el filósofo sugiere la hipótesis que este proceso de negar a la otredad, construirla como monstruosa y proyectarla se trata de un fenómeno propiamente moderno, que tiene sus antecedentes con la caza y quema de brujas.

El autor identifica como uno de los principales y más sofisticados exponentes de la inversión ideológica de derechos humanos al filósofo inglés —y a quien a veces se le adjudica ser padre de Los Derechos Humanos— John Locke (1632-1704). Hinkelammert en un

¹⁰³ Franz Josef Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Dríada, México, 2008, 193 y ss.

¹⁰⁴ F. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y los terrores de la Modernidad”, en *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, Ciudad de México, 2018, p. 107.

¹⁰⁵ F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica*, op. cit. pp. 193 y ss.

detallado análisis da cuenta del papel de los argumentos de Locke para legitimar la colonización de los territorios de Norteamérica por parte del imperio británico, pero haciéndolo en nombre del género humano. A partir de esta lógica, también se justifica que quienes se opongan a dicha empresa colonizadora, sean objetos de una supuesta “guerra justa” por presuntamente atentar contra todo el género humano; además a quienes sobreviven se les roba lo que tengan bajo el eufemismo de “cobro por reparaciones”, y si no pudiesen pagar, se les esclaviza. En palabras del autor: “Locke derivó la esclavitud, el exterminio de los pueblos indígenas y la colonización del mundo como exigencia de los propios derechos humanos”.¹⁰⁶ Esta dinámica de inversión de derechos humanos incumbe a un pasaje circunscrito únicamente al proceso de colonización territorial de lo que ahora conocemos como Estados Unidos. Se inauguró en ese momento, pero continúa hasta la actualidad.

De esta manera vuelve a manifestarse un aspecto que se comenzó a teorizar en líneas previas: la vinculación de derechos humanos y modernidad. Desde la propuesta de Hinkelammert, se denuncia el actual escenario de una “modernidad *in extremis*”,¹⁰⁷ una modernidad desnuda, desde la cual se pretende llevar al extremo la inversión de derechos humanos, por lo que cualquier intento de emancipación y de reivindicación de derechos humanos pareciera encontrarse clausurado. Es posible concebir dicha modernidad *in extremis* como una de las últimas etapas de la modernidad con predominio de su faceta de dominación y bajo la primacía del conglomerado de individualismo y razón instrumental anunciado por Aníbal Quijano.

Ahora bien, por su propia naturaleza y con el predominio actual del orden moderno, la actividad filosófica tiene una responsabilidad ineludible de criticar y denunciar las deformaciones producidas por la ideologización.

Podría parecer que lo reflexionado en la presente sección apenas tiene relación con derechos humanos. No obstante, los temas que se han abordado ofrecen rutas para realizar la crítica a la versión hegemónica de estos derechos, así como para reflexionar y fundamentarlos desde una perspectiva amplia. Desde el tema de la ideología se puede dilucidar la no neutralidad de estos derechos, su papel político en diversas luchas, así como su condición de

¹⁰⁶ F. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos”, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰⁷ *Ibidem.*, 140-141.

disputa. El tema de la ideologización brinda luz acerca del posible devenir de derechos humanos como instrumentos de dominación.

2.1.2. Filosofía y crítica nustramericana

La filosofía (y, concretamente, el ejercicio del filosofar) desde que existe ha estado vinculado, de forma más o menos explícita, con el cuestionamiento y desafío hacia lo establecido. Este enfrentamiento puede ser hacia una doctrina que se presenta como incuestionable, o bien, hacia un orden social que se hace ver como natural o inmodificable. Asimismo, desde la práctica filosófica también se proponen, de manera clara o ambigua, horizontes sustancialmente mejores, ya sea en cuanto a racionalidad, bienestar o plenitud.

En el capítulo previo se exploró en torno a la posibilidad de un filosofar desde y para América Latina. Se enunció que la filosofía también puede ejercer un carácter de dominación, como lo es en su modalidad neomundana, en tanto filosofía colonizadora y colonizada. Como contrapunto está el filosofar nustramericano. Bajo el esquema de José Santos-Herceg, la filosofía latinoamericana, en su expresión de filosofía desde nuestra América, ha operado tanto como una filosofía con pretensión de liberación, así como prácticas de filosofar liberadas. Es decir, una filosofía liberadora y filosofía liberada.

Una fundamentación de derechos humanos que pretenda encarar a las lógicas de la totalidad totalitaria requiere forzosamente apoyarse de un ejercicio filosófico de este tipo. El filósofo chileno constantemente recuerda que aquello que incita a la filosofía nustramericana es la inconformidad por una situación determinada y la necesidad por superarla; es decir, la faceta crítica de la filosofía. Como se verá, la ideología y los procesos de ideologización tienen íntima relación con la crítica filosófica. Lo que ahora procede es el rastreo de aportes que ciertas voces nustramericanas han formulado en torno al ejercicio de un filosofar y su vinculación con el ejercicio de la crítica.

Consecuente a su conceptualización estricta de ideología, Luis Villoro afirma que el ejercicio filosófico estaría incapacitado para hacerle frente al propio fenómeno ideológico. La crítica ideológica, para él entendida como el desenmascaramiento de las falsas representaciones producidas con una intención de dominio, es una labor propia de la reflexión científica y no de la filosofía. Sin embargo, para superar cabalmente el pensamiento

ideológico es necesario modificar las relaciones sociales que la producen. El autor enfatiza que: “frente a la confianza de la filosofía crítica en liberar a los hombres mediante la transformación de las conciencias, la concepción no ideológica reconocerá que el cambio de las conciencias sólo será resultado de una transformación histórica”.¹⁰⁸ Desde la filosofía no hay espacio para “la lucha ideológica”, el único camino es concretar una transformación social, ya que solo así es posible abolir las condiciones materiales que dan pauta al pensamiento ideológico. Por lo que, de momento, para este autor con el filosofar se estaría ante un ejercicio estéril para enfrentar a aquello que entiende por ideología.

Ahora bien, al reflexionar también en torno a la vinculación de la ideología con la filosofía y el poder puntualiza que el ejercicio filosófico históricamente ha tenido una relación ambivalente con distintos poderes políticos y sociales.¹⁰⁹ En determinados momentos ha cumplido una labor de justificación de determinado orden social (papel que con frecuencia también cumple la religión), mientras que en otras ocasiones ha sido una actividad que pone en cuestión creencias establecidas. Al primero le nombra *pensamiento de dominio*, mientras que al segundo *pensamiento de liberación*.

Para el pensador mexicano, la actividad filosófica “auténtica” se manifiesta como un *pensamiento disruptivo*, en el sentido que contribuye a la ruptura de creencias que no tienen fundamento. Además, se encuentra ligada a la “búsqueda de vida buena” la cual, independientemente de cómo sea entendida, implica también un rechazo a determinados valores y formas de vida. Consecuentemente, desde el filosofar se procura una reforma del entendimiento y de la vida personal y social.

Luis Villoro se cuestiona cómo es que si el filosofar tiene un fin tan noble puede devenir en ser servil a determinado orden de dominio. La explicación que ofrece remite a la condición misma de la actividad filosófica. El filosofar es una actividad constante que no acaba nunca, ya que el cuestionamiento, la problematización, la definición de conceptos son actividades que nunca se agotan. Sin embargo, de este proceso emergen determinados discursos, que no son más que un conjunto de enunciados vinculados entre sí y en torno a un sistema. Para el filósofo mexicano, este hecho no sería de entrada pernicioso, lo será cuando

¹⁰⁸ L. Villoro, “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2007, p. 50.

¹⁰⁹ L. Villoro, “Filosofía y dominación”, en *El concepto de ideología y otros ensayos* FCE, México, 2007, pp. 120-135.

un determinado discurso se considere como definitivo y no dé cuenta de los razonamientos que lo originaron, pasando así a configurarse como doctrina.

Esto deviene en dos formas de instruir en la actividad filosófica: se puede incitar a filosofar como ejercicio de reflexión y razonamiento; como también se puede transmitir cierta doctrina filosófica presentando sus planteamientos, pero prescindiendo de la actividad intelectual que los generó. Siendo así, determinada doctrina al obtener una difusión considerable puede emplearse para conducir el pensamiento y acción de ciertas personas, perdiendo así el talante disruptivo propio del filosofar.

Por su parte, Adolfo Sánchez Vázquez, desde su posición marxista, concibe a la filosofía desde un enfoque muy distinto al de Villoro. Lo relevante para el filósofo no es cambiar el objeto de tal o cual filosofía, sino su relación con la transformación consciente del mundo. Se interesa en abordar lo que él considera *una nueva práctica de la filosofía* que, en este caso, viene a ser la filosofía de la praxis.¹¹⁰

Sánchez Vázquez tiene claro que esta opción es ideológica (en el sentido amplio del término). Ello no significa que la filosofía de la praxis sea la única tradición o escuela filosófica que posea inclinaciones ideológicas, ya que toda práctica filosófica conlleva cierta ideología. Sin embargo, desde la filosofía de la praxis se tiene claro y no se oculta que la suya es una opción ideológica que busca contribuir a la transformación radical y total del mundo en beneficio de las personas más desfavorecidas, y no se limita únicamente a contemplarlo.

La filosofía de la praxis presenta varias funciones: a) función crítica: hacia la realidad que se considera como indeseable y hacia las ideologías dominantes que buscan conciliar el pensar con la situación actual; b) función política: al hacer explícitas las condiciones materiales que posibilitan la hegemonía de las ideologías dominantes y comprometerse con las fuerzas sociales; c) función gnoseológica: desde la cual se configuran conceptos y categorías que permitan plantear un horizonte de transformación social y política; d) función de conciencia de la praxis: al estar unidas teoría y práctica, aquí se contribuye a articular ambos elementos y se eleva la racionalidad de la praxis; y e) función autocrítica: la praxis requiere de una crítica hacia sí misma que se ejerza constantemente para que no se aleje de la acción real.

¹¹⁰ A. Sánchez, “Una nueva práctica de la filosofía”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 320-330.

En este sentido, para Sánchez Vázquez la filosofía de la praxis es el marxismo por su proceder teórico encaminado a la transformación. El autor indica:

[...] esa superación de la propia filosofía, como teoría del objeto, provoca un cambio radical de la filosofía: el paso de esta última como simple teoría a la filosofía como elemento de la praxis, es decir, a una filosofía que cumple la función práctica de contribuir a la transformación del mundo.¹¹¹

Cabe advertir que la filosofía de la praxis por sí sola no transforma nada, pero puede contribuir a ello.

A partir de esto, puede notarse que la posición de Sánchez Vázquez difiere considerablemente de la de Villoro. Ya que considera que, la filosofía, aunque no modifique por sí misma las condiciones de dominación, algo puede decir y aportar para esta labor. Ello gracias a su particular concepción de praxis entendida como la actividad subjetiva y objetiva encaminada a la transformación consciente de algo. Consecuentemente, el exiliado español no estaría de acuerdo en calificar a cierto pensamiento “de liberación” por invitar al razonamiento, incitar a la reflexión y contribuir al cuestionamiento de cierto orden establecido. Ello no es suficiente. Sino que se requiere también un compromiso de aportar en la transformación del mundo. No obstante, ambos autores coinciden en que el ejercicio de la crítica es constante e inacabable, ya que de lo contrario se puede caer en dogmatismos.

Con respecto a la labor de la crítica, son oportunos los aportes de la intelectual uruguaya Mabel Moraña.¹¹² La pensadora latinoamericanista advierte que la relación entre filosofía y crítica tiende a ser tan imbricada que suele ser problemática. Sin embargo, una forma de diferenciarlas es que la primera se aboca a cuestiones mucho más especulativas, conceptuales y con pretensión de universalidad. Mientras que la segunda se suele aplicar a temáticas concretas y específicas, por lo que el ejercicio de abstracción y especulación tiende a evitarse.

¹¹¹ *Ibidem.*, p. 329.

¹¹² Mabel Moraña. “Introducción. Pensamiento filosófico y pensamiento crítico: convergencias y disyunciones”, en *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*, Metales pesados, Santiago 2018, pp. 7-39.

El ejercicio de la crítica, desde la edad antigua, ha fungido como actividad auxiliar de la filosofía, pero es a partir del momento moderno que adquirió mayor relevancia provocando que, con frecuencia, ambas fuesen difíciles de distinguir. Para Moraña, es a partir de Marx que el papel de la crítica se enfoca en la construcción social y el análisis de la historia, y además desde entonces se le vincula con un ímpetu de transformación social.

Esto complementa y fortalece en gran medida la postura de Sánchez Vázquez con respecto a lo que se conceptualiza como ejercicio de la crítica y las rutas que ayuda a marcar para la transformación social. Asunto que no está dado en la práctica filosófica o, por lo menos, no en todas las perspectivas filosóficas.

Al igual que lo hizo Luis Villoro, en su ejercicio intelectual, Ignacio Ellacuría vincula la filosofía con la ideología.¹¹³ El filósofo vasco-salvadoreño procura explicitar el sentido del quehacer filosófico, así como invitar a su ejercicio. Una vez que ha abordado la necesidad de la filosofía y su papel como modo de saber, se enfoca en lo que aquí interesa: la filosofía como principio de desideologización.

En una tesitura muy similar a Villoro, Ellacuría reconoce que en muchas ocasiones determinadas filosofías han servido para apuntalar cierto orden imperante y enfatiza en el riesgo de que determinada filosofía justifique dinámicas de dominación.

Algo importante es que, aunque el pensamiento y las filosofías estén delimitadas por las condiciones materiales del contexto sociohistórico en el que se manifiestan, ello no significa que estén predeterminadas. Al contrario, la actividad filosófica guarda cierta autonomía respecto al lugar y tiempo en los que operan. Si esto no fuese así, todas las personas en cierta época y lugar pensarían igual y no habría espacio para la novedad.

Ellacuría identifica dos dimensiones del quehacer filosófico: la dimensión crítica y la dimensión constructiva y sistemática. No se tratan de momentos contrapuestos, pero sí con fines distintos. La dimensión crítica es menos vulnerable de abandonar su búsqueda de independencia y su propósito de desideologización porque cuenta con los mecanismos de la duda y de la negación que son de suma utilidad en el resguardo de la autonomía. Es en la dimensión constructiva y sistemática donde es más susceptible de sucumbir en las dinámicas de la ideologización, sin embargo, no es posible evitar este momento del filosofar, lo que sí

¹¹³ I. Ellacuría, “¿Filosofía para qué?”, en *Escritos filosóficos*, T. 3, UCA, San Salvador, 2001, pp. 115-131.

se puede hacer para reducir dicho riesgo es buscar el proceder filosófico creativo y no meramente repetitivo.

El filósofo también argumenta que históricamente muchas de las mejores filosofías no se han limitado a ser un discurso afín a la estructura socioeconómica determinada en la que surgen.¹¹⁴ Por el contrario, frente a tales estructuras, la filosofía tiene una capacidad de crítica y una capacidad de creación. Las cuales son elementos importantes de liberación subjetiva, y también, aunque en menor medida, de liberación objetiva estructural.

La mencionada función crítica se manifiesta en gran medida ante el fenómeno de la ideología. La ideologización se trata de un riesgo siempre constante, y la filosofía no es inmune a este proceso. Sin embargo, Ellacuría reitera que, a pesar de no ser suficiente su labor, instancias teóricas, como la práctica filosófica, son instrumentos necesarios para enfrentar y desenmascarar la ideologización. Ello por sus condiciones de *criticidad* (que refiere a su capacidad de distinguir lo verdadero de lo aparente) y de *fundamentalidad* (búsqueda de fundamentos). He ahí donde radica la función liberadora de la filosofía, lo cual obliga al quehacer filosófico a buscar una *fundamentalidad crítica*.

Ello conduce a la otra función de la filosofía, la función creadora. El autor insta a que la crítica no se limite señalar lo ideologizado de cierto discurso o a ser un momento puramente destructivo. La razón es que se critica siempre desde algo y para algo; es decir, que también se requiere dar respuestas, aunque éstas sean intuiciones.

La filosofía —en palabras del vasco-salvadoreño— puede degradarse en ideologización, pero, por su propia naturaleza, puede caminar por la otra vía, haciendo de la pura ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Esto lo logrará, sobre todo, sí [...] intenta constituirse en función liberadora, tanto en el aspecto crítico como en el aspecto creador.¹¹⁵

Con esta cita queda claro, una vez más, que en el pensamiento maduro de Ellacuría la ideología no es meramente una “falsa consciencia”, sino que también puede ser una

¹¹⁴ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, pp. 93-121.

¹¹⁵ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 120.

herramienta del filosofar para desenmascarar y enfrentar discursos ideologizados que justifiquen relaciones de dominación.

En coincidencia con Sánchez Vázquez, Ignacio Ellacuría enfatiza en el rol de la praxis. Para el vasco-salvadoreño aquella persona que lleve a cabo el ejercicio del filosofar difícilmente contribuirá a una praxis liberadora si su quehacer filosófico no se halla inmerso en una praxis que sea concretamente liberadora. Ello debido a que es la misma praxis uno de los fenómenos que más influencia ejercen en las distintas mentalidades. Igualmente, coincide con el filósofo exiliado en que las ideas filosóficas por sí mismas no modifican las estructuras sociales, sino que son las fuerzas sociales las que están en condición de lograrlo. Mas, la filosofía puede aportar en algo para la liberación, siempre y cuando se inscriba en una praxis de liberación. En palabras de Ellacuría:

La función liberadora de la filosofía, que implica la liberación de la propia filosofía de toda contribución ideologizadora y, al mismo tiempo, la liberación de quienes están sometidos a la dominación, solo puede desarrollarse cabalmente teniendo en cuenta y participando a su modo en *praxis* históricas de liberación.¹¹⁶

Como se ha visto, en las voces nustramericanas revisadas hay un interés por el quehacer del filosofar en tanto a su vinculación con la ideología y con la ideologización. La filosofía, por su propia condición ambivalente puede emplearse tanto para justificar situaciones de dominio, como para apoyar y alentar procesos de la liberación. Así como ocurre con la figura de derechos humanos, también se puede hacer de la filosofía un elemento ideologizado. Mas no por ello se le restringe a fatalmente cumplir un rol de dominación. Derechos humanos están en esa misma tensionalidad y el ejercicio filosófico, por sus dimensiones crítica y constructiva, ayuda a que no se conviertan en un momento ideologizado, antes bien, se detona su potencial que yace en la exterioridad.

¹¹⁶ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, *op. cit.*, p. 120.

2.2. Críticas hacia la figura de derechos humanos

Un momento imprescindible en la labor de fundamentar filosóficamente derechos humanos es el de atender algunos de los señalamientos que se han esgrimido en contra de la propia figura, discurso y práctica de derechos humanos. No son escasas las denuncias de intelectuales y activistas respecto a casos en los que se han afianzado dinámicas de despojo, explotación y exclusión instrumentando la figura de tales derechos, esto tanto en América Latina como en otras regiones del mundo. Las siguientes líneas se concentran en recuperar algunos señalamientos que, desde cierto pensamiento crítico y comprometido con las causas populares, se han hecho hacia la figura de derechos humanos. También se busca dar respuesta a tales críticas a partir de lo que hasta ahora se ha teorizado.

El iusfilósofo argentino-mexicano Óscar Correas Vázquez (1943-2020) en las dos partes de su texto *Los derechos humanos. Entre la historia del mito* presenta una crítica muy articulada hacia la figura de derechos humanos. En la primera parte, el autor argumenta que derechos humanos son, de forma preponderante, un “discurso”, entendiendo este como un precepto carente de sustento empírico.¹¹⁷ El discurso de derechos humanos refiere a un relato o narración que está sustentada en la historia de una supuesta “naturaleza humana”. Ahora bien, esta historia tiene varias versiones, en las que dicha naturaleza humana puede ser concebida como malévola, acorde a Hobbes, o benigna, acorde a Locke. En estas líneas no se profundizará en los hilos argumentales a los que recurren ambos filósofos ingleses, lo relevante es que, a pesar de sus diferencias, este par de pensadores coinciden, según Correas, en que el fundamento de derechos humanos está integrado por la vida, la libertad y la propiedad.

Es importante atender al señalamiento del pensador argentino, quien indica que estos principios no son formulados en abstracto, sino que, tanto para Hobbes como para Locke, son concebidos desde la ideología burguesa. “Libertad”. Sí, sobre todo para comerciar. “Propiedad”. Sí, de forma individual y con una intención productivista. Por lo que se atacarán otras formas de propiedad. Y muy comúnmente la primera quedará subordinada a la segunda. Inclusive al propio Locke no le causa mayor contradicción la posesión de esclavos, ya que

¹¹⁷ Óscar Correas Vázquez, “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (I)”, en *Revista crítica jurídica*, No. 25, enero-diciembre, 2006, pp. 269-291.

antes de ser personas con acceso a la libertad, son propiedades. El autor justificadamente sospecha que las argumentaciones de ambos autores, más que una intención teórica, lo que pretenden es hacer una justificación del proyecto burgués. En ese sentido, el iusfilósofo devela que, aunque en la modernidad (y en el derecho moderno) presuntamente se abandonan los mitos, eso está lejos de ser cierto ya que la mentada “naturaleza humana” es uno de ellos.

En la segunda parte de dicho texto es donde Correas se enfoca en el asunto previamente referido del derecho subjetivo.¹¹⁸ Para este autor el derecho objetivo, comúnmente llamado simplemente *Derecho*, es lo que concierne a un conjunto de normas con ciertas características. Mientras que el derecho subjetivo (o derechos subjetivos), al que se le suele referir llanamente como *derechos*, son facultades que se otorgan. El iusfilósofo concibe los derechos como permisos para actuar de cierta forma, y quien otorga tales permisos es determinada autoridad. El autor también incorpora otra concepción de derechos en tanto aspiraciones y expectativas de la población, aun si no existiese una norma que posibilite el reclamo. Correas especifica que la distinción entre derecho objetivo y subjetivo es propia de la modernidad, por lo que antes de este momento solo existía el derecho objetivo; aunque en cierto momento matiza, al igual que Rosillo, que el derecho subjetivo comienza a gestarse a finales del medievo.

Así como en la primera parte el autor afirma que derechos humanos son un discurso, ahora puntualiza que son una “estrategia discursiva” que tiene la utilidad de favorecer a las personas con mayor poder dentro de determinada sociedad, ya que delega la capacidad de acción política a las instituciones del Estado. En sus palabras:

Estamos viendo cómo los derechos son procedimientos discursivos propios de una sociedad mercantil. Pero la sociedad romana y la griega, también lo eran, y no disponían de esa estrategia verbal. [...] Solo el derecho de la sociedad capitalista está en clave de derechos subjetivos.¹¹⁹

¹¹⁸ Ó. Correas, “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (II)”, en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 121-138.

¹¹⁹ *Ibidem.*, pp. 126-127.

Se aprecia que el autor, quien antes vinculaba los derechos subjetivos con la modernidad, ahora los une de forma indefectible con el capitalismo.

Como puede notarse, acorde a lo visto en el capítulo precedente, Correas refleja una estrecha noción en torno a la modernidad entendida como mera dominación. La equipara casi en sinonimia con el ascenso de la burguesía, ignorando otros procesos. Pareciera, que entendiera el proceso moderno y la conformación de sociedades capitalistas como un mismo fenómeno. Bajo esta lógica, se concluiría que el derecho subjetivo tiene exclusivamente un uso burgués, mas, la historia —instrumento al que acude Correas en su crítica— da cuenta de otros procesos.

En cierto análisis, ya no desde la filosofía del derecho, sino a partir de una perspectiva ética, el filósofo francés Alain Badiou (1937) realiza una crítica a lo que considera la ética dominante de finales del siglo XX. La nombra “la ética contemporánea” o simplemente “la ética”, misma que concibe profundamente vinculada con la figura de derechos humanos.

Ante un panorama de unipolaridad, de muerte a las ideologías y fin de las utopías, el hecho de recurrir a tales derechos se trata de un movimiento reactivo debido al desplome del marxismo revolucionario, por lo que, en vez de formular una nueva política de emancipación colectiva, se acudió a la figura de derechos humanos casi que a modo de refugio. Lo cual implicó, para el autor, una adopción de las máximas del “orden occidental establecido”.¹²⁰

Lo que concierne a la presente disertación es que en su crítica está presente —a veces de forma velada y otras no tanto— su rechazo a la figura de derechos humanos y lo hace señalando varios aspectos, entre estos que los considera como un elemento “ideológico” (en el sentido negativo, “ideologizado”).

El centro de su crítica va dirigido hacia el supuesto del ser humano entendido como *sujeto universal*, a partir del cual se fundamenta la ética contemporánea.¹²¹ Desde dicha concepción se identifica al ser humano como víctima. Postura a lo cual se opone ya que desde dicha perspectiva se identifica al ser humano con su reducida realidad de ser viviente. Badiou apuesta por concebir al ser humano más allá de las limitaciones propias de un ser mortal, explícitamente habla de un “ser inmortal”, entendiéndolo como aquel que buscar trascender o actuar más allá de las restricciones inmediatas de su condición mortal.

¹²⁰ Alain Badiou, *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Herder, Ciudad de México, 2017, pp. 27-28.

¹²¹ *Ibidem.*, pp. 34 y ss.

Respecto al tema de las intervenciones humanitarias, mientras Hinkelammert habla de la creación de monstruos, Badiou concibe como necesaria la creación de víctimas para justificar dichas intrusiones. Quien las lleva a cabo es el supuesto sujeto universal con afán de expandir la civilización occidental y, aunque exista un reconocimiento de las víctimas, se requiere un desprecio hacia la situación de éstas con el fin de llevar a cabo tal hazaña supuestamente civilizatoria.¹²²

De este modo, Badiou arremete fuertemente contra la postura del filósofo lituano Emmanuel Lévinas (1906-1995) de quien considera que su trabajo resulta más religioso que filosófico. En este tenor, denuncia que el supuesto respeto a las diferencias, al Otro, conduce únicamente al (multi)culturalismo, a una fascinación turística por la diversidad. Se acepta la otredad, siempre y cuando sea una otredad deseada y aceptada por la presunta “cultura occidental”.¹²³

El filósofo francés considera que solo es posible realizar formulaciones éticas a partir de los procesos contingentes de verdad (lo que definirá como *ética de las verdades*), por lo cual resulta inviable recurrir a las grandes figuras de la Ética o el Sujeto. Lo que resta es, más bien, hablar de una ética *de* algo (ética del amor, de la política, del arte, etc.) y de distintos tipos de sujetos y subjetividades.

Señala que mientras por un lado se celebra el fin de las ideologías, por el otro se alega el retorno hacia una ética libre de las mismas. Lo cual es opuesto a cualquier intento transformador, ya que se pretende borrar las diferencias y divisiones en aras de un supuesto consenso más allá de lo ideológico. Badiou denuncia que, al desalentar cualquier causa colectiva con un pensamiento fuerte y arrastrar hacia la mera resignación de lo existente, la ética contemporánea se torna una variante del consenso conservador. La figura de derechos humanos juega un rol importante al estar inmersa en estas dinámicas universalistas de la ética contemporánea, ya que su uso provoca la anulación del disenso y los proyectos políticos (al acusarlos de ideológicos) y no queda más que enfocarse únicamente a la inmediatez de las necesidades sin apostarle a la construcción de un orden social nuevo donde éstas se satisfagan de una mejor manera.

¹²² *Ibidem.*, pp. 37-38.

¹²³ *Ibidem.*, pp. 49 y ss.

En un afán muy semejante, el pensador mexicano Gustavo Esteva Figueroa y la intelectual hindú Madhu Suri Prakash expresan su tajante rechazo hacia estos derechos. Conciben que como actualmente no es posible defender la noción de derechos naturales, ahora se formula la idea de derechos humanos como sus sucesores. Mismos que, más que descubrimientos de la naturaleza, se tratan de construcciones sociales e invenciones culturales.¹²⁴ Parecería entonces que este par de autores guarda semejanza con lo planteado por Joaquín Herrera Flores, mas no es así.

Para Esteva y Prakash, lo que posibilita el surgimiento de derechos humanos no es el proceso moderno (con su dinámica dialéctica que lo guarda), sino que están ceñidos a la figura occidental del Estado-nación independiente. De este modo, conforman el lenguaje propio de los Estados modernos.¹²⁵

Afirman también que, aunque se les suela vincular con una pretendida naturaleza humana, en realidad la figura de derechos humanos responde a un tipo de humanidad reciente, la del *Homo oeconomicus*. De la cual afirman que: “Nacida en occidente, esta “persona” moderna (el individuo) ahora amenaza a todo el mundo con la plaga de las necesidades individuales, bajo el argumento moral de derechos humanos”.¹²⁶

La idea de derechos humanos no solo es ajena a la mayor parte de culturas y tradiciones del mundo, sino que también sería incompatible con los núcleos de sus ideales y valores no occidentales. Resultan ser un credo moderno tan pernicioso como aquellos que otrora difundían la idea que los pueblos no cristianos eran, en efecto, paganos e impíos. Derechos humanos figuran como “el caballo de Troya de la recolonización”.¹²⁷

Por tanto, los efectos perjudiciales que se derivan de la figura de derechos humanos no se deben a una mala interpretación. Su origen moderno y occidental es lo que determina que estos derechos sean en su esencia herramientas coloniales para la dominación.¹²⁸

La misma declaración universal de derechos humanos sería vista como una religión secular que, desde los gobiernos y las organizaciones no gubernamentales, se impone hacia

¹²⁴ Gustavo Esteva Figueroa y Madhu Suri Prakash. *Grassroots Post-modernism. Remaking the soil of cultures*, Zed books, New York, 1998, p. 121.

¹²⁵ *Ibidem.*, pp. 114 y ss.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 121. Traducción es propia.

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 118.

¹²⁸ *Ibidem.*, p. 137.

las comunidades indígenas. Dicha nueva religión representa una amenaza ante la cual las comunidades no estaban preparadas para hacer frente.¹²⁹ En palabras de Prakash y Esteva:

La cruz acompañada de la espada ha tomado diferentes formas, como el desarrollo o la democracia después de la segunda guerra mundial. Lo que ahora está a discusión equivaldría a la consagración final de la legalización y legitimación del derecho colonial de intervención... en nombre de derechos humanos.¹³⁰

Pese a lo anterior, no dejan de reconocer la labor de muchas personas dentro del campo de derechos humanos, sin embargo, consideran que, a pesar de las buenas intenciones, reproducen dinámicas coloniales. Por ejemplo, el actuar de activistas de derechos humanos en la labor de denuncia de actos de tortura termina siendo contraproducente dado que fortalece al mismo Estado-nación que es quien finalmente ejecuta tales abusos. Asimismo, la condición de universalidad de derechos humanos conlleva otro tipo de injuria, el de la dominación cultural misma que produce la destrucción de cosmologías y pluriversos.¹³¹ De modo tal que, las personas delegadas de las agencias de derechos humanos actuarían como los continuadores de misioneros e inquisidores cristianos.¹³²

Retoman dos casos concretos que consideran como esclarecedores de las derivas coloniales del despliegue de derechos humanos. El primero de ellos refiere al derecho a la educación. Señalan que cuando integrantes de pueblos indígenas, con un ímpetu aspiracionista e individualista, ingresan a la educación escolarizada lo que ocurre es que pierden la oportunidad de contribuir a sus respectivas comunidades ya que dejan de adquirir conocimientos y habilidades comunales.¹³³ En este tenor, hasta la denominada *pedagogía del oprimido* es tildada como práctica colonial.¹³⁴

El otro caso mencionado es del derecho de las mujeres a decidir sobre sus propias corporalidades en los países “no occidentales”. Enfatizan que la desproporción poblacional entre hombres y mujeres en India y China es debida al aborto selectivo efectuado por motivos

¹²⁹ *Ibidem.*, p. 112.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 125. Traducción es propia.

¹³¹ *Ibidem.*, pp. 134-137.

¹³² *Ibidem.*, p. 115.

¹³³ *Ibidem.*, pp. 113-114.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 141.

de sexo. Esteva y Prakash para explicar este tipo de prácticas deciden darle poco peso a la misoginia imperante tanto en los países dominantes como en los dominados; en cambio, consideran que esto es consecuencia de la introducción de tecnologías y conceptos “ajenos” (como lo serían las nociones de derechos y libertades) a las culturas “no modernas”.¹³⁵ Al respecto, señalan que:

[...] la diaria destrucción de *fetos* femeninos en India y China son un ejemplo de lo que los *derechos* de las mujeres *emancipadas* en sus *órganos reproductivos* hacen a los cuerpos de las no nacidas al interior de esas culturas consideradas como *sometidas* y *subdesarrolladas*.¹³⁶

Pueden notarse que, los posicionamientos de Esteva y Prakash, más que representar el diálogo intercultural que dicen promover, se acercan más a un conservadurismo tradicionalista del corte más rancio. Quizás este par de pensadores hayan modificado su opinión frente al tema del aborto desde el momento en que redactaron estas líneas hasta ahora.

Así como Correas parece no distinguir entre modernidad y capitalismo, Esteva y Prakash equiparan modernidad y occidentalismo. Conciben al proceso moderno como si estuviese libre de tensiones y contradicciones. Previamente se puntualizó que en la versión más difundida de la modernidad ésta es mostrada como pura emancipación; este par de intelectuales representan el polo opuesto y, desde una visión nativista, la consideran como mera y llana dominación. En ambos extremos, no es posible percibir las múltiples tensiones que se dan al interior de esta modalidad civilizatoria. Asimismo, pareciese que Esteva y Prakash caen en cierto etnocentrismo al acusar de pernicioso e indeseable a todo lo que consideren de origen occidental, mientras que aquello que fuese ajeno a occidente sería por esencia liberador y contrahegemónico.

Por su parte, el teólogo y economista estadounidense Brewster Kneen ofrece un análisis que, en más de un sentido, concuerda con las posiciones de Esteva y Prakash. Con un tono provocador el autor afirma que actualmente vivimos en “una tiranía de derechos”.

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 119.

¹³⁶ *Ibidem.*, pp. 132-133. Cursivas en el original, traducción es propia.

Las críticas que vierte pueden agruparse ya sea por motivo de origen de tales derechos, o bien, por su funcionalidad real.

A grandes rasgos, Kneen argumenta que con la expansión de lo que él llama “el lenguaje de derechos” se ha perdido otro tipo de racionalidades más eficaces para resolver las necesidades humanas. A lo largo de su discurso presenta un punto coincidente con el par de intelectuales arriba aludidos: lo que se entiende por derechos humanos no constituye un elemento universal a todas las culturas, como comúnmente se pretende hacer creer, sino que corresponde a una noción occidental que no existe ni en el idioma ni el imaginario de los pueblos indígenas del continente americano.¹³⁷ En el imaginario de estos pueblos existen otras nociones que tienen la pretensión de cumplir una labor similar, pero que resultan mucho más efectivas.

En el mismo tono que Esteva y Prakash, Kneen se interesa en desmontar el supuesto comúnmente aceptado que derechos humanos incumben a facultades inherentes a los seres humanos, sino que, por el contrario, refieren a una noción de una cultura particular que se pretende imponer a las otras. En el núcleo de estos derechos se encuentran los valores propios de la cultura occidental capitalista: el individualismo y el afán de privatización.

Constantemente hace referencia a la experiencia y cosmovisión de los pueblos indígenas americanos, desde donde no se concibe que los seres humanos nacen con cierta facultad o merecimiento, sino que cada uno ha de conducirse con respeto hacia sus semejantes y su entorno, así como ser responsable hacia el bienestar común.

Por el otro lado, Kneen subraya constantemente la operatividad real que tiene el discurso de derechos humanos, ya que el hecho de que ciertas aspiraciones se configuren en determinada ley como un derecho en nada asegura su cumplimiento de manera efectiva.¹³⁸ Para el autor el hecho de: “establecer un principio de derechos humanos no acarrea el cumplimiento real de los derechos alegados”.¹³⁹ Es decir, un derecho humano que se ha positivado en cierta norma puede consistir un reclamo o deseo carente de operatividad. Hablar de derechos no implica ninguna acción, ya que únicamente son declaraciones acerca de aquello que se estima como deseable.¹⁴⁰

¹³⁷ Brewster Kneen, *La tiranía de los derechos*, Cienflores, Buenos Aires, 2013, pp. 3, 10, 28.

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 8.

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 145.

¹⁴⁰ *Ibidem.*, p. 24.

Lo que me parece interesante sobre el lenguaje de los derechos es —puntualiza Kneen—, de todas formas, que en casi todos los casos ni exige ni provee una solución significativa a la cuestión por la cual se reclama. El lenguaje de los derechos permanece como una abstracción jurídicamente impotente.¹⁴¹

En contraposición al lenguaje de derechos humanos, propone el “lenguaje de la responsabilidad”. Para el autor resulta mucho más operativo realizar las demandas de justicia social desde una concepción moral y no como un derecho.¹⁴²

Parte de las intenciones de Brewster Kneen es poner en manifiesto las dinámicas de individualización y despojo que se efectúan a través del uso de derechos humanos. La tiranía de los derechos funciona entonces a través de dos movimientos: la expansión universalista de los valores occidentales y la simulación de la efectividad de dichas demandas. La figura de derechos humanos con su pretendida moralidad obnubila del análisis las estructuras socioeconómicas que posibilitan las condiciones de injusticia y violencia.¹⁴³ El autor da otro paso al sugerir de forma provocadora:

Es tiempo para considerar si el lenguaje de los derechos realmente sirve a las intenciones de la justicia social o se ha convertido en una mera ilusión de intenciones, que seguramente son buenas intenciones, detrás de las cuales se llevan a cabo la individualización y la privatización sin obstáculos.¹⁴⁴

Para dar sustento a su argumento, Kneen examina casos específicos acerca del supuesto y el uso de ciertos derechos. El autor norteamericano plantea varias situaciones reales en las que, al aplicarse la figura de derechos humanos, se producen conflictos y desgastes más que procesos de liberación. A grandes rasgos, se puede decir que su desmitificación de derechos humanos va en dos sentidos: los derechos que carecen de una materialización y aquellos que afianzan las dinámicas capitalistas.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 153.

¹⁴² *Ibidem.*, p. 63.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 140.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 11.

Primeramente, diserta respecto al derecho a la alimentación el cual a lo mucho resulta una declaración o un llamado a las buenas intenciones, ya que no explicita claramente quien es el ente responsable de salvaguardar este derecho.¹⁴⁵ En primera instancia se pensaría que quien debe velar por este derecho es el Estado, mas, en la mayoría de los casos no hay mecanismos legales para hacerlo efectivo. Algo que podría coadyuvar a satisfacer las necesidades alimentarias de las mayorías poblacionales es el hecho de modificar el orden de producción y de distribución de alimentos; sin embargo, desde el lenguaje de derechos se obstaculizaría dicho aspecto.

También analiza derechos como el de las corporaciones a la propiedad,¹⁴⁶ el derecho a la tierra,¹⁴⁷ y derechos intelectuales.¹⁴⁸ Critica fuertemente que las corporaciones puedan ser consideradas jurídicamente como personas, ya que les posibilita reclamar ciertos derechos humanos como si pudieran verse vulnerables en sus condiciones vitales cual si fuesen organismos biológicos. El lenguaje de derechos conduce a considerar que los bienes de la naturaleza pueden ser propiedad exclusiva de alguien. En este sentido, existen experiencias históricas en las que el otorgamiento de tierra produjo un rompimiento al interior de ciertas comunidades tradicionales y destruyó sus medios de vida.¹⁴⁹

Un tema en el que Kneen coincide con Badiou y al cual le dedica particular atención es el que se refiere a las intervenciones militares, el cual Kneen prefiere llamarlo “militarismo humanitario”. El autor señala que para conferir legitimidad a dichas acciones es necesario poner en el discurso la figura de las víctimas agraviadas, si este elemento se encuentra ausente, la intervención no tendría sentido, por lo que no es raro el caso que las víctimas sean creadas discursivamente. En este sentido, el teólogo identifica que son tres los principios con los que justifica cualquier intervención: 1) el lenguaje universalista de derechos humanos; 2) la creación discursiva de víctimas a ser salvadas; 3) la afirmación de presuntos derechos para esas víctimas.¹⁵⁰

El pensador reconoce que en más de un episodio histórico distintos colectivos han hecho un uso estratégico de la figura de derechos humanos con la intención de conseguir

¹⁴⁵ *Ibidem.*, p. 62.

¹⁴⁶ *Ibidem.*, p. 51.

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 80.

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 177.

¹⁴⁹ *Ibidem.*, p. 80.

¹⁵⁰ *Ibidem.*, p. 145.

legítimas demandas sociales. Pone como ejemplo el caso del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos,¹⁵¹ de sectores de izquierda durante las dictaduras militares en América Latina durante la década de los setenta o de pueblos indígenas en defensa de sus territorios, saberes y biodiversidad.¹⁵² Con lo cual concede que la propia figura de derechos no está cristalizada, ya que en muchas ocasiones grupos sociales antagónicos emplean estos instrumentos para disputar sus intereses.

Ahora bien, advierte que lo conseguido fue a causa de la lucha política y no meramente de la acción legal. Además, señala que el orden estructural no fue modificado, por el contrario, al apelar al Estado como interlocutor y garante de las demandas lo que provoca es que se confirme y legitime su autoridad; se trata de una trampa ya que éste puede reconocer cierto derecho sin brindar las condiciones materiales para que se cumpla.¹⁵³ Para Kneen, la búsqueda de justicia a través de la herramienta de derechos humanos termina por fomentar la dependencia al Estado que, en el contexto neoliberal, paradójicamente también contribuye a la desaparición de lo público.¹⁵⁴

Ahora bien, puede notarse que las críticas que estos autores y autora realizaron a la figura de derechos humanos resultan bastante incisivas. A modo de recuento, se pueden sintetizar así: derechos humanos no son facultades inherentes de los seres humanos ni tampoco universales; por el contrario, expresan un hecho lingüístico o estrategia discursiva, que fue producida a partir del momento moderno por una cultura particular (la occidental) y una clase particular (la burguesía) con el fin de apuntalar el propio proyecto capitalista de dominación y explotación.

Cabe aclarar, que para Badiou, Esteva, Prakash y Kneen no existe forma alguna de reivindicar la figura de derechos humanos. Su origen moderno y occidental los condena a ser afines a la empresa colonial, por lo que pretender usarlos de forma estratégica sería contraproducente para las causas populares. Por el contrario, Óscar Correas se distancia de esta postura y reconoce que el destino de derechos humanos es ser subversivos, por lo que deja abierta la posibilidad de concebirllos más allá del capitalismo (sin mención alguna a la pretensión por superar la modernidad). Este potencial subversivo radica en la concepción en

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 10.

¹⁵² *Ibidem.*, pp. 23-25.

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 25.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 43.

tanto que aspiraciones, aunque tampoco profundiza en este aspecto. Asimismo, dentro de las pocas cosas que menciona advierte que “la naturaleza humana” no sirve como principio para una fundamentación de derechos humanos.¹⁵⁵

Coincidentemente, el previamente aludido Franz Hinkelammert tampoco se decanta por abandonar la figura de estos derechos, sino que plantea que la inversión ideológica de derechos humanos que él ha criticado solo puede ser encarada con la recuperación de derechos humanos del propio ser humano concreto.¹⁵⁶ En el caso de la inversión, derechos humanos son enunciados como fines en sí mismos que al institucionalizarse pueden devenir en determinada imposición. En cambio, si se concibe que el fin último es el ser humano en concreto (o la humanidad concreta) como un sujeto corporal viviente con necesidades, derechos humanos pasan a comprenderse como medios subordinados a dicho fin.

Aunque son valiosos y pertinentes los señalamientos y críticas hacia derechos humanos que en este apartado se han compilado, de ninguna manera resultan contundentes y merecen matizarse. Desde el capítulo previo, se han vertido elementos para ello. Es cierto que derechos humanos no se tratan de atributos que han acompañado a la humanidad desde sus inicios, pero son más que simples estrategias discursivas que justifican un cierto proceso de división del hacer humano. Pueden ser eso, pero como productos culturales e históricos también pueden servir para enfrentar dicha división con la intención de procurar un acceso igualitario a bienes.

Según Kneen, desde sus advertencias hacia las lógicas individualistas que se enfocan en la privatización, el hecho de concebir a determinado bien natural como un derecho provoca que automáticamente se le conciba como una mercancía o un recurso a ser explotado.¹⁵⁷ Esta se trata de una conclusión argumentativa que no está lo suficientemente sustentada ya que ello no ocurre forzosamente. Además, en no pocas ocasiones el enfoque de derechos se opone rotundamente a la perspectiva mercantilista que pretende negar derechos para convertirlos en demandas de mercado a dispuestas a ser satisfechas por determinados servicios comerciales. Adoptar el lenguaje de derechos no implica, como afirma el autor, obviar el asunto acerca de la satisfacción de las necesidades humanas.

¹⁵⁵ Ó. Correas, “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (I)”, *op. cit.*, p. 289.

¹⁵⁶ F. Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos”, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹⁵⁷ B. Kneen, *La tiranía de los derechos*, *op. cit.*, p. 96.

Otro punto por señalar es que Kneen, Esteva y Prakash conciben al Estado como un ente homogéneo y libre de contradicciones.¹⁵⁸ Razón por la cual tales intelectuales argumentan que en términos sustanciales el Estado jamás brindará los medios materiales necesarios para el cumplimiento de dichos derechos, a menos que se traten de estrategias para la privatización y mercantilización.

También hay que enfatizar respecto a la reiterativa contraposición de las formas de vida indígenas frente a la figura de derechos humanos que hacen estas voces. No por negar la valía que aquellas, en efecto, poseen, sino por el hecho de caer en una narrativa dicotómica y exotizante entre “lo indígena” y “lo occidental”. Además, aunque es cierto que en determinados imaginarios indígenas no existe el concepto de derechos, ello no quiere decir que en otros imaginarios esta figura es inoperante. Es decir, hay miles de personas que no se encuentran inmersos dentro de las formas de vida indígenas y para las cuales la figura de derechos humanos sí existe y genera prácticas y dinámicas concretas. Constantemente Esteva y Prakash abogan por establecer un pluriverso entre distintas culturas, mas dejan en claro que la figura de derechos humanos (así como el derecho de las mujeres a decidir sobre sus cuerpos) no tiene cabida en dicho diálogo de experiencias y saberes. Desde el presente trabajo se marca distancia con tal postura etnocéntrica. Se plantea que desde las formas de vida indígenas se puede generar cierta apertura y enriquecimiento a partir de un diálogo intercultural con los mundos indígenas. En el mismo sentido, también hay que aclarar que las formas de vida indígenas no son puras, por lo que pueden abandonar los principios de responsabilidad y cuidado, y optar por dinámicas de opresión y dominio.

Es decir, se apuesta por superar la visión hegemónica desde la cual se concibe la figura de derechos humanos como forzosamente normativistas, juricistas, institucionalistas, monoculturales y estatalistas.

La condición dinámica y ambivalente de la modernidad no los confina a ser instrumentos de dominación. Si bien, guardan un profundo vínculo con la cultura occidental, no emergen del centro de ella sino de sus bordes, de su exterioridad. Por lo cual no se constituyen como un producto netamente burgués, aunque esta clase los haya ideologizado para que fuesen útiles a sus intereses. El lenguaje de la responsabilidad, que tanto defiende

¹⁵⁸ *Ibidem.*, pp. 72 y ss.

Kneen, no es forzosamente excluyente del lenguaje de derechos, sino que es posible formular una complementariedad. Para ello hay que superar la concepción juricista de estos últimos.

Si derechos humanos fuesen completamente afines a la expansión del capitalismo y a la perpetuación de la colonialidad, no habría tantos ejemplos de gobiernos que buscan acotarlos, ni de empresas que los consideran como escollo para la productividad. Hay una ambivalencia y conflictividad en la esencia de estos derechos que las voces recuperadas no quieren reconocer. A partir de este trabajo se propone que lo que Correas, Badiou, Esteva, Prakash y Kneen han percibido y denunciado no representa en su totalidad el universo conceptual, discursivo y práctico de derechos humanos, sino tan solo una versión de los mismos. Tales intelectuales lo que han detallado es la versión hegemónica de derechos humanos, la cual en América Latina se articula con el proyecto neomundano a través de un proceso de ideologización.

2.3. Apuntes conclusivos

Con lo abordado en este capítulo se pudieron entender los tópicos de ideología e ideologización, la forma de operar está última en la filosofía, el ejercicio de la crítica filosófica, la función liberadora de la filosofía, así como la versión hegemónica de derechos humanos en tanto ideologización. Todo esto ofrece importantes elementos tanto para entender la neutralización del potencial crítico de la figura de derechos humanos, como para formular, en el filosofar, una ruta de reivindicación de estos derechos en tanto producto liberado y proceso liberador.

El presente trabajo se adscribe a una conceptualización amplia de la ideología. Toda representación de ésta opera como un sistema interpretativo de valores, creencias y expectativas, que surge a partir de las condiciones materiales en las que un grupo social vive y tiene como función cohesionarlo e integrarlo. Por lo que las ideologías no son por sí mismas negativas, sino que son necesarias. Son un componente fundamental de la totalidad en tanto horizonte de mundo.

Devendrán en fenómenos negativos, es decir, en ideologizaciones, cuando el contenido que presenten sea una visión deformada del mundo que sirva para el ejercicio de

dominio de un grupo social hacia otros. La totalidades cerradas o totalitarias poseen, entre sus características, una ideología en modo de ideologización.

Por más totalitaria que sea cierta totalidad y por más ideologizada que sea su ideología, siempre habrá elementos ideológicos que no se acoplen a dicho modelo de dominio y puedan cuestionar su hegemonía. Si bien, en última instancia es la lucha por las condiciones materiales aquello que modificará un orden social dado, la crítica ideológica juega un papel relevante para cuestionar y debilitar a cierta totalidad, para que los sujetos sociales puedan vislumbrar un horizonte de cambio.

La figura de derechos humanos y la filosofía pueden ideologizarse y ser serviles a regímenes de dominación y opresión. Sin embargo, desde el ejercicio de la crítica es posible liberarlas de dicha circunstancia. Asimismo, desde sus respectivos alcances, ambas poseen una función crítica que las lleva cuestionar lo establecido y denunciar ciertas estructuras de dominación, así como sus instrumentos (incluida la propia versión hegemónica de derechos humanos), que se muestran como presuntamente inmodificables. La importancia de vincular derechos humanos con filosofía radica justamente en la fundamentalidad crítica que ésta posee y puede nutrir a aquellos. De esta manera, desde la presente fundamentación se procura, por un lado, radicalizar el elemento de criticidad de derechos humanos para la delación de cualquier forma de dominación y explotación, y, por el otro lado, consiste en encontrar aquellos elementos específicos que determinan su existencia como productos culturales e históricos.

Antes de concluir este capítulo, se propone un modelo que integra los elementos que se han expuesto hasta ahora. La modalidad civilizatoria de la modernidad es una totalidad totalitaria. Uno de sus principales elementos operativos es el de la ideologización. Sin embargo, aunque en su fase vigente se trata de una modernidad *in extremis*, dentro de sí operan múltiples tensiones que no le permiten convertirse en un proceso de dominio absoluto. Toda totalidad tiene su exterioridad donde se ubican aquellos elementos que discursivamente ha dejado fuera, aunque en ciertos momentos los procure integrar a su propia estructura. La exterioridad de la modernidad se encarna en las mayorías populares que sistemáticamente son excluidas, aunque su fuerza de trabajo sea indispensable para el funcionamiento económico global. Asimismo, las representaciones de América Latina, la filosofía latinoamericana y la figura de derechos humanos son elementos que se encuentran en el

constante límite de la totalidad y la exterioridad y que, de alguna manera, se resisten a ser subsumidos por completo. Dicho sea de paso, estos tres elementos pueden interrelacionarse coyunturalmente. Una de las funciones de la ideologización es subsumir dichos elementos a la lógica de la modernidad-colonialidad. La representación ideologizada de América Latina es el nuevo mundo y su proyecto, la filosofía latinoamericana ideologizada es la filosofía neomundana y la modalidad ideologizada de derechos humanos es la versión hegemónica de los mismos. Sin embargo, desde la exterioridad tales elementos pueden irrumpir y resquebrajar algunas estructuras de la totalidad moderna. Cuando esto ocurre aparece nuestra América y su proyecto, la filosofía nuestramericana y una versión de derechos humanos que de momento se calificará como *contrahegemónica*. Hay otros elementos que la propia totalidad también busca subsumir e ideologizar, pero que guardan algún grado de exterioridad.

Como puede notarse en este modelo explicativo, el papel de derechos humanos resulta bastante modesto frente a la realidad social en la que se encuentran. Sin embargo, la importancia de su fundamentación desde una perspectiva nuestramericana radica justamente en no abandonar esa parcela de crítica frente al proceso moderno-colonial de división del hacer humano. Asimismo, el ejercicio de fundamentación implica repotenciarlos en su faceta de producto moderno emancipador, lo cual a su vez puede devenir en un proceso de emancipación. Lo que ahora resta es atender la división del hacer humano que se da con la colonialidad del poder y los perjuicios materiales que genera, ello con el fin de fundamentar la condición de agravio que es inherente a la figura de derechos humanos.

3. Agravios y reivindicaciones como posibilitadores de derechos humanos

Al aplicar la fundamentalidad crítica, propia de la función liberadora de la filosofía, a la reflexión de derechos humanos se puede vislumbrar que éstos emergen como una estrategia de denuncia hacia una situación que se percibe como indeseable por algún sector social. Coincide con la condición reactiva de derechos humanos hacia el proceso desigual de división del hacer que identifica Joaquín Herrera Flores. El propósito de este capítulo es el de indagar la influencia de las condiciones de agravio estructural propios del orden moderno para el surgimiento histórico de derechos humanos, así como las reivindicaciones y demandas en tanto procesos de derechos humanos.

Boaventura de Sousa Santos, señalando los orígenes turbios y no incólumes de derechos humanos, antes que abandonarlos o desecharlos, aboga por su reconceptualización en clave intercultural y posimperial. Además, señala la necesidad de un nuevo fundamento y justificación. En este sentido, será necesario un ejercicio de deconstrucción que rastree en sus genealogías las inclusiones y exclusiones ocultas que les dieron sustento.¹⁵⁹

Para llevar a cabo tal labor, Santos propone el concepto de *ur-derechos*, los cuales serían aquellos derechos fundadores y clandestinos que fueron suprimidos por la empresa colonial-moderna y sobre los cuales se levantó “la catedral de Los Derechos Fundamentales” en su sentido hegemónico, institucional y aséptico. Los *ur-derechos* no se refieren a los derechos naturales del idealismo, sino a aquellos derechos cuya función es señalar y denunciar las injusticias originales (también nombradas *ur-injusticias*) que surgen con la modernidad. La propia formulación de estos derechos configura un ejercicio de retrospectiva radical.

Para el presente trabajo de fundamentación de derechos humanos la noción de *ur-derechos* resulta sumamente fecunda. A través de estos es posible repensar derechos humanos desde lo que en este trabajo se prefiere nombrar *agravios originales*, mismos que otorgan sustento a determinadas condiciones estructurales que llaman a ser superadas y a partir de éstos fundamentar derechos humanos. Permite sortear posiciones idealistas en las que se

¹⁵⁹ B. Santos, “Hacia una concepción intercultural de derechos humanos”, en *Derecho y emancipación*, Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC, Quito, 2012, pp. 176 y ss.

concibe que las personas poseen derechos de forma innata; así como posturas formalistas que aluden a que los derechos existen únicamente hasta positivarse. Santos enlista algunos de estos ur-derechos como forma de encarar las actuales dinámicas colonialistas, enuncia determinadas injusticias, así como lo que implica su correspondiente reivindicación. Más que retomar y desarrollar puntualmente los ur-derechos enunciados por el sociólogo portugués, lo que en esta disertación se procura es recuperar la propia noción de ur-derechos para analizar los agravios sufridos en nuestra América en clave de injusticias originales. A partir de esto se han de fundamentar derechos humanos. Desde la perspectiva de Mauricio Beuchot, ur-derechos bien podrían fungir como un ícono que, por su cualidad metonímica, permitan acceder al entramado estructural desde el cual emergen estos agravios modernos. Un símbolo que permite acercarse al todo desde la parte.

3.1. Agravios originales en nuestra América

Como ya se vio previamente, dos de las características que José Santos-Herceg reconoce en nuestra América, en tanto representación de América Latina, son las condiciones de ocultamiento y sufrimiento generalizado. Ello no implica que previo a la intrusión colonial no existiesen dinámicas de dominio y exclusión en la Amerindia, sino que con el patrón de poder de mundial que se instala con la modernidad surge un proceso de división del hacer humano inédito cuya escala es global. La colonialidad del poder, en tanto elemento indispensable para la constitución de la modernidad como totalidad totalitaria, configura su propia exterioridad a partir de ciertos dispositivos, de los cuales ahora se pretende dar cuenta.

Para Ignacio Ellacuría, aunque se pregone mucho acerca de la búsqueda y valía del bien común, lo real es que a nivel planetario nos encontramos en una situación de mal común. Éste último se entiende como un mal que no solo afecta a la mayor parte de las personas, sino que es estructural y dinámico por lo que tiene la capacidad de propagarse y de integrarse en la mayor parte de quienes constituyen una unidad social y logrando así su reproducción.¹⁶⁰ Tomando en cuenta esto, la figura de derechos humanos representaría una actualización en la búsqueda de un bien común concreto y no abstracto, así como el necesario énfasis en que

¹⁶⁰ I. Ellacuría, “El mal común y los derechos humanos desde los pueblos”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 448-449.

el mal común no se trata ni de un hecho natural, ni tampoco de un evento coyuntural, sino de un fenómeno estructural que posee sus propias lógicas y merece ser desmontado.

En el contexto actual, la particular jerarquización en el acceso a bienes para satisfacer la vida que impuso la colonialidad del poder remite al mal común que conlleva la propia modernidad. Acorde al andamiaje teórico de Aníbal Quijano, son cuatro los ámbitos vitales de la existencia social: el trabajo, el sexo, la autoridad colectiva y la subjetividad.¹⁶¹

El autor especifica que a partir del momento moderno surgen distintas instituciones hegemónicas de control que predominan en cada área: 1) en el caso del trabajo en la modernidad es la empresa capitalista; 2) para el sexo son la familia burguesa y la prostitución; 3) para la autoridad colectiva (que en la modernidad es autoridad pública) es el Estado-nación; 4) en el caso de la subjetividad y las relaciones intersubjetivas es lo que se denomina *eurocentrismo*. Haciendo uso de esta clasificación se procede a analizar cuatro de los agravios originales que surgen desde el proceso moderno-colonial de división del hacer humano en nuestra América. Cabe aclarar que podría indagarse en otros agravios, sin embargo, éstos, por el momento, ofrecen una visión bastante amplia de los dispositivos de control incrustados con la modernidad.

3.1.1. Capitalismo, raza y etnia

Existe una vasta cantidad de trabajos enfocados al análisis del capitalismo en la región latinoamericana. Lo que interesa en esta sección es dilucidar el procedimiento por el cual el dispositivo de raza es fundamental para la consolidación del capitalismo. Quijano entiende la “raza” como una categoría mental que tiene sus orígenes con la intrusión europea a las Américas, aunque probablemente tenga su antecedente más inmediato en la noción de “limpieza de sangre” que circulaba en la península Ibérica en el momento de la guerra contra poblaciones musulmanas y judías (proceso histórico mal llamado “reconquista”).¹⁶² Las alianzas estratégicas con distintas naciones originarias y la superioridad militar (y no

¹⁶¹ A. Quijano, "Poder y derechos humanos", en Carmen Pimentel (comp.), *Poder, salud mental y derechos humanos*, CECOSAM, Lima, 2001 pp. 9-25.

¹⁶² A. Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, p. 765.

civilizatoria) de las potencias europeas fueron factores clave para triunfar e imponerse frente a las civilizaciones amerindias, y permitió que sus propias élites discutieran acerca de su propia naturaleza y, sobre todo, acerca de la naturaleza que las poblaciones a las que habían sometido. En las personas colonizadas encontraron ciertas diferencias manifestadas en rasgos culturales y biológicos, y con base a éstas argumentaron falazmente que eran no solo distintos, sino superiores a esas civilizaciones derrotadas. La idea de “raza” es el reflejo de la configuración de nuevas identidades estamentales.¹⁶³

Consecuentemente, en el orden moderno a las diversas poblaciones se le asignó una forma específica de trabajo según su “raza”. Para el sociólogo peruano: “Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar”.¹⁶⁴ Por la tanto, la jerarquización social cimentada en la división racial del trabajo genera procesos de racialización, a pesar de que las “razas” no existen ni biológica ni culturalmente.

Los planteamientos que Quijano desarrolla parten en gran medida de los aportes de Marx. Esto se aclara debido a que el autor se distancia del filósofo alemán (o de ciertas lecturas cerradas que se han hecho de su obra) y de lo que se concibe como el “materialismo histórico” (que concibe como la corriente que autodenominada como única y legítima heredera de la tradición marxista) para formular que la clasificación social en el capitalismo no remite únicamente la cuestión del trabajo (el autor en ocasiones opta por emplear este término en vez del de “clase”), sino que las personas también son clasificadas por motivo de género y raza. Aquello que articula estas modalidades de clasificación —trabajo, género y raza— con el modo de producción capitalista es la ya mencionada colonialidad del poder.¹⁶⁵

La raza, como dispositivo de clasificación, juega un papel indispensable para la conformación del orden global capitalista. Por lo que dicho sistema de explotación articulado para consolidarse no se vale únicamente del trabajo pagado, sino que incorpora otras formas del control del trabajo y explotación, tales como la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad y la producción mercantil simple. Tomando como base el esquema de Quijano, el filósofo mexicano David Gómez Arredondo afirma que las formas de trabajo no salariales no son

¹⁶³ *Ibidem.*, pp. 758-759.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 781.

¹⁶⁵ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *op. cit.*, pp. 312.313.

remantes pre-capitalistas, sino que, al estar articuladas por la colonialidad del poder y dentro de la modernidad, son modalidades de trabajo capitalista.¹⁶⁶ La imbricación de la raza con el trabajo condujo a que ambos elementos se reforzaran y mostraran como natural su asociación, aunque no lo fuese.

Habrá quien argumente que los quinientos años transcurridos desde la invasión a América o los doscientos desde las independencias de los países latinoamericanos, no han pasado en vano. Formalmente se ha abolido la esclavitud, se ha peleado por muchos derechos y se han ganado algunos, motivos por los que hablar de división racial del trabajo o de una clasificación racial de la población carecería de vigencia en el mundo actual. En efecto, es cierto que algunas dinámicas han cambiado, y la capacidad reactiva de productos como derechos humanos han servido para al menos mostrar que dichas estructuras no son naturales, sino artificiales. Sin embargo, el capitalismo colonial se ha reinventado y muchos de los cimientos de la colonialidad del poder continúan firmes.

Quijano es consciente que el capitalismo no se desarrolla de la misma forma en todos los espacios del globo, indagar en las dinámicas coloniales permite visualizar que por fuerza su despliegue histórico es estructuralmente heterogéneo. De manera tal que los procesos de racialización y el sistema de explotación articulado, en tanto productos coloniales, permiten la vinculación económica de los centros de poder con los espacios colonizados, generando así una dependencia estructural aún vigente. La expresión “capitalismo mundial”, frecuentemente empleada por el sociólogo peruano, adquiere así las precisiones que le otorgan su sentido. Al confrontar estas aseveraciones con el modelo de la cartografía abismal moderna es notorio que las zonas en ambos lados de la línea abismal no se encuentran desconectadas, sino que para perpetuar su existencia como tales requieren de una división racial del trabajo que se manifiesta de forma diferenciada.

A partir del dispositivo de raza se ha configurado todo un complejo cultural (ideas, valores, actitudes, prácticas) que condiciona las relaciones sociales. Quijano define a este complejo como racismo.¹⁶⁷ El racismo no son los prejuicios peyorativos que se expresan y transmiten acerca de las personas pertenecientes a una presunta “raza inferior”, el racismo es

¹⁶⁶ David Gómez Arredondo, “La ‘colonialidad’ en la órbita del marxismo: la propuesta analítica de Aníbal Quijano”, en Víctor Hugo Pacheco Chávez (Coord.) *Rompiendo la jaula de la dominación: Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*, Doble Ciencia, Santiago, 2018, p. 232.

¹⁶⁷ A. Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui”, *op. cit.* p. 759.

todo un sistema ideologizado que entre sus funciones está la de legitimar una presunta superioridad de la “raza blanca”. Que dichas relaciones sean mostradas y aceptadas como normales o “naturales” da cuenta de la vigencia y eficacia del sistema racista y de la colonialidad del poder. Se profundiza este aspecto en la sección correspondiente al eurocentrismo.

Ahora bien, un fenómeno que conceptualmente se muestra en vinculación con la raza y el racismo, es aquel que refiere a la etnia y el etnicismo. La cuestión étnica es una problemática que, por sus implicaciones tanto académicas como políticas, se encuentra lejos de estar clausurada. Para dar claridad a este concepto será oportuno contrastar los aportes de Quijano con los del antropólogo dominicano Héctor Díaz-Polanco (1944). Uno desde la sociología y otro desde la antropología, ambos autores tienen múltiples coincidencias que quedan asentadas en varios de los temas que deciden abordar, aunque también —en más de un sentido— presentan intereses distintos.

El fenómeno étnico, a diferencia de la raza, surge y se desarrolla antes del momento moderno y no se trata forzosamente de un dispositivo de dominio. Asimismo, como se ha mencionado, el colonialismo es una práctica de dominación que antecede a la modernidad. Un elemento frecuente en las prácticas colonialistas de todas las épocas ha sido el “eticismo”, entendido como las dinámicas de discriminación y exclusión motivadas por razones de etnia. El “eticismo” no se sustenta en pretendidas atribuciones biológicas — como sí ocurre en el caso de la “raza” y el “racismo”—, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo.¹⁶⁸

Con el despliegue de la modernidad y la confección de la raza como dispositivo jerarquizante, el etnicismo y el racismo se entrelazan y confunden, lo cual ocurre en un primer momento en América y, a partir de ahí, será el fundamento de las relaciones de poder de Europa con el resto del mundo. Los prejuicios de superioridad/inferioridad cultural se contaminan y potencian con prejuicios de superioridad/inferioridad biológica. El devenir del uso de estas nociones es diverso y varía según las especificidades históricas de cada colonialismo. Por ejemplo, el acontecer del manejo conceptual de “raza”, “etnia” y “nación” no es exactamente el mismo en el colonialismo ibérico, francés o inglés.¹⁶⁹

¹⁶⁸ *Ibidem.*, pp. 760-761.

¹⁶⁹ *Ibidem.*, pp. 757-763.

Así como Quijano se distancia de algunos planteamientos de la tradición marxista, Héctor Díaz-Polanco da cuenta de muchas limitaciones conceptuales que presentan ciertos posicionamientos marxistas en torno a las etnias y lo étnico, así como la ambigüedad conceptual que es un escollo para el debate y el menosprecio de este tema frente al de clase.¹⁷⁰

El antropólogo se enfoca en distinguir la “etnicidad” (lo étnico) de la etnia (o grupos “étnicos”).¹⁷¹ La primera refiere fundamentalmente a la modalidad concreta en que determinado grupo social estructura distintos factores organizativos, normativos, lingüísticos, de expectativas, de tradición histórica, etc. en torno a la cultura. De este modo, cada grupo social identitario contaría con su propia dimensión étnica. Mientras que por “etnia” se denomina al grupo social específico que ha generado cierta cohesión o identidad a partir de una particular forma de etnicidad. En otro texto, el autor puntualiza que: “En tanto los miembros de los respectivos grupos asumen como propios los indicados patrones socioculturales, norman su vida de acuerdo con ellos y establecen así la frontera con respecto a los otros, es como reconocemos la denominada *identidad étnica*”.¹⁷²

Es relevante esta conceptualización ya que concibe la etnicidad como un elemento presente en todos los grupos sociales, y no solo en los denominados grupos étnicos. Hay grupos sociales que, sin prescindir de lo étnico, dan mayor énfasis a otro tipo de elementos desarrollando formas distintas de identidad. Díaz-Polanco vincula lo étnico y las etnias en relación con la condición de clase, por lo que no se manifiestan como dimensiones separadas, incompatibles, con distancia evolutiva o subsumida una a la otra; sino como expresiones mutuamente constituyentes e interrelacionadas. Incorporar la noción de clase (o, en ocasiones en Quijano, la noción del trabajo) al análisis étnico, permite identificar que los grupos étnicos no son conglomerados homogéneos libres de dominación, explotación o conflicto. De esta manera, los aportes de Díaz-Polanco complejizan la perspectiva abierta por Quijano, ya que al analizar el devenir histórico de determinados grupos racializados a dichos grupos se les otorga mayor ductilidad y maleabilidad.

¹⁷⁰ Héctor, Díaz-Polanco, Héctor. “Etnia, clase y cuestión nacional”, en H. Díaz-Polanco (Comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CONACULTA, México, 1995, pp. 54-56.

¹⁷¹ *Ibidem.*, pp. 61-63.

¹⁷² H. Díaz-Polanco, “Los pueblos indios en los Estados nacionales”, en *El jardín de las identidades: La comunidad y el poder*, Orfilia, México, 2015, p. 99. Cursivas en el original.

Díaz-Polanco opta por los conceptos de “etnia” y “etnicidad”, y no se interesa en discutir el término “raza”. Asimismo, no presta mucha atención al despliegue de la modernidad y los procesos de racialización como elementos constitutivos de las problemáticas étnicas actuales. No obstante, tanto Quijano como Díaz-Polanco, dedican un esfuerzo considerable a los temas de la nación y el Estado como elementos de crucial relevancia para comprender más ampliamente los fenómenos referidos. Tópicos que se discuten más adelante, pero antes es necesario explorar el tema referente al sexo y al género.

3.1.2. Sexo, género y patriarcado moderno

Otra de las áreas de la existencia social que identifica Aníbal Quijano es el sexo. El autor menciona que con el despliegue de la colonialidad del poder la noción de “raza” se convirtió en el instrumento de dominación universal más eficaz, mismo que subordinó y se fortaleció por otro instrumento de dominación más antiguo: el instrumento intersexual o de género.¹⁷³ A su juicio, al igual que la “raza”, el elemento del sexo también resulta constitutivo del actual orden colonial. Sin embargo, no se trata de un asunto al que le dedique la suficiente atención.

Por su parte, la filósofa argentina María Lugones (1944-2020) propone el concepto de la *colonialidad del género*.¹⁷⁴ Para ello parte de los aportes de Quijano en torno a la colonialidad del poder y la noción de “raza”, así como también de sus falencias en cuanto a la temática de la sexualidad que apenas toca.

Si bien María Lugones representa un referente para el feminismo decolonial por sus aportes sugerentes, también es cierto que muchas exponentes de diversos feminismos y del pensamiento decolonial han cuestionado sus planteamientos en varios sentidos. En un trabajo previo, quien escribe exploró algunas de las propuestas de Lugones en contraste con otros planteamientos provenientes también de las teorías feministas latinoamericanas.¹⁷⁵ No es el interés de la presente disertación dar cuenta los debates suscitados al interior de estos

¹⁷³ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo”, *op. cit.*, pp. 779-780.

¹⁷⁴ María Lugones, “Colonialidad y género”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (editoras), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp. 57-63.

¹⁷⁵ F. López, “Aportes de los feminismos latinoamericanos para la reflexión de la colonialidad”, en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, Núm. 4, novísima época, 2017, pp. 41-53.

ámbitos, sino simplemente recuperar algunos aportes concernientes a las funciones que cumplen los dispositivos de sexo y género en el marco de la modernidad-colonialidad.

Basada en estudios previos de sociedades africanas y norteamericanas previas a la intrusión colonial europea, Lugones afirma que antes de dicho momento no existía el patriarcado ni en la Amerindia ni en ningún otro espacio fuera de lo que ahora se conoce como Europa.

Por su parte, la antropóloga argentina Rita Laura Segato (1951) se opone a dicho planteamiento y distingue entre diversas modalidades de feminismos acorde a la posición que emiten con respecto a dicha cuestión: primeramente ubica al feminismo eurocéntrico que considera que la opresión patriarcal y de género es la misma en todo lugar sin mayores diferencias culturales, étnicas o de clase; consecuentemente, en el otro extremo, están las posturas que afirman que en las sociedades no europeas previamente a la intrusión colonial no existía la noción de género (se incluye a Lugones en este rubro); y, por último, la postura con la que ella se identifica, asevera que sí existían formas patriarcales en las sociedades amerindias, africanas, etc. previas a la colonización, mas, eran distintas a la formas patriarcales y de género en Europa. Ella les denomina *patriarcados de baja intensidad*.¹⁷⁶

En esa misma tesitura, las pensadoras y activistas aymaras Julieta Paredes Carvajal y Adriana Guzmán Arroyo proponen el concepto de *entronque patriarcal* para explicar el patriarcado en la actualidad. Ambas, en consonancia con Segato, afirman la existencia de estructuras relacionales entre varones y mujeres distintas a las que son en la actualidad. Las contrastan con la situación que vivían las mujeres en los territorios europeos previo a la intrusión colonial, y destacan tres aspectos en los que las mujeres amerindias estaban comparativamente en mejor situación que sus coetáneas europeas: acceso a la tierra y su manejo, ejercicio de ritos mítico-religiosos, y manejo y uso de conocimientos y saberes de campos medicinales, políticos y militares.¹⁷⁷

Se aclara que, aunque tales prácticas eran llevadas a cabo por mujeres amerindias, aun así, se encontraban limitadas y en desventaja frente a los varones. No obstante, al

¹⁷⁶ Rita Laura Segato, “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (editoras), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp. 76-77.

¹⁷⁷ Julieta Paredes Carvajal y Adriana Guzmán Arroyo, *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para despatriarcalización*, Mujeres creando comunidad, La Paz, 2014, pp. 79 y ss.

contrastar la situación de las mujeres de la Amerindia frente a las de Europa, las segundas estaban en una situación de mayor desventaja estructural. Paredes y Guzmán nombran a esta limitación hacia las mujeres amerindias como *patriarcado ancestral*, que puede ser considerado como otra forma de llamarles a los patriarcados de baja intensidad expuestos por Segato.

Gracias a los aportes de estas intelectuales aymaras se enfatiza en un asunto importante: han existido diversos patriarcados —de distinta magnitud y alcance— en la historia de la humanidad, mismos que no han tenido que ver forzosamente unos con otros. Por lo que el patriarcado y el machismo no consisten en meras importaciones provenientes de Europa. Sin embargo, con la irrupción colonial en América los patriarcados ancestrales de baja intensidad (propios de las naciones originarias) se combinan con el patriarcado europeo a través del entronque patriarcal. A partir de esta fusión surge el patriarcado actual, que resulta ser un *patriarcado moderno-colonial*, mismo que está incrustado en muy diversas sociedades y culturas pero que se despliega con modalidades distintas en consonancia con las coyunturas específicas.

Como estrategia de sobrevivencia —mas no de resistencia— al rampante orden colonial, las sociedades indígenas fueron adoptando el patriarcado moderno-colonial. Es entonces que realizan una división dicotómica y jerarquizante entre espacio público y privado, donde los varones son confinados al primer espacio, mientras las mujeres al segundo, el cual además se muestra como despolitizado. Según Segato:

Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la comunidad.¹⁷⁸

Por otra parte, los varones indígenas que son masculinizados y empoderados para la vida pública y política de sus comunidades contradictoriamente son inferiorizados frente a

¹⁷⁸ R. Segato, “Colonialidad y patriarcado moderno”, *op. cit.*, p. 81.

los actores blancos. Segato le llama a esto *enmasculación*. Este proceso por un lado otorga poder y por el otro oprime. Lo cual conduce a que el varón indígena tienda a reivindicar su masculinidad en el único espacio posible, que es dentro de su sociedad originaria.

Rita Segato enfatiza que estas prácticas, y otras como la homofobia, son eminentemente modernas y están en expansión. Aunque estos nuevos sistemas de género aparentan ser continuidad de los sistemas ancestrales, por lo que: “las nomenclaturas permanecen, pero son interpretadas a la luz del nuevo orden moderno”.¹⁷⁹ Es decir, de alguna forma se mantienen ciertos nombres, formas y ritos previos a la conquista, pero tienen un nuevo contenido moderno.

Por lo que enjuiciar en la actualidad las prácticas de los pueblos indígenas como “atrasadas e incivilizadas” en contraste con las prácticas denominadas como “occidentales” (mismas que comúnmente son mostradas como más benevolentes con las mujeres y varones no heterosexuales) involucra de un sesgo colonial que impide ver la función que ha desempeñado la colonialidad del poder y del género en estos universos culturales.

Otro asunto también explorado por Lugones refiere al imaginario en el que la aventura colonial no solo es concebida como la conquista de la otredad, sino también como violación sexual. La autora rescata visiones de los conquistadores europeos —quienes, por cierto, eran hombres— donde erotizaban su travesía colonial, incluso al punto de compararla con la penetración coital.¹⁸⁰

Igualmente, Paredes y Guzmán recuperan la comparación de la penetración colonial con la penetración coital forzada. Las cuales son siempre aborrecidas por quien las sufre. Ninguna mujer desea ser violada como ningún pueblo desea ser invadido. Debido a las violaciones ocurridas entre varones españoles y mujeres indígenas la empresa colonial guarda dentro de sí una carga sexual. Este par de mujeres aymara afirma: “la penetración colonial sí tuvo una carga violenta sobre nuestros cuerpos y nuestra historia de pueblo, y toda violencia tiene un fuerte contenido de violencia sexual, fortaleciendo la violencia de género en el deseo”.¹⁸¹

Aquí no se pretende declarar que previo a la invasión europea no existiesen las violaciones en la Amerindia, ni tampoco que éstas no pudieran ocurrir sin las invasiones y

¹⁷⁹ *Ibidem.*, p. 78.

¹⁸⁰ M. Lugones, “Colonialidad y género”, *op. cit.*, p. 70.

¹⁸¹ J. Paredes y A. Guzmán, ¿Qué es el feminismo comunitario?, *op. cit.*, pp. 87-88.

colonizaciones. Sin embargo, por las violaciones ocurridas durante la conquista y colonización de la Amerindia se terminó de consolidar el entronque patriarcal, en el que la colonialidad del género opera para jerarquizar de forma inédita a las sexualidades.

En consonancia con la colonización vista como violación, la filósofa mexicana Karina Ochoa Muñoz menciona que la intrusión colonial emprendida por las potencias europeas — la cual incorpora la muerte, esclavización y/o violación del enemigo— tiene como objeto privilegiado de violación a las mujeres, pero también puede hacer de su objeto a los varones no blancos. La autora afirma: “[los varones indígenas y africanos] son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables”.¹⁸²

La autora critica que diversos autores, de cierta forma adherentes al giro decolonial, reconocen la misoginia y la patriarcalidad como parte de la modernidad y la colonialidad del poder, mas no las consideran como punto de partida de la violencia genocida colonizadora. Al respecto añade:

[...] consideramos que visibilizar la *feminización* del *otro/indio* y la *misoginia* inscrita en la violencia genocida, no solo como “códigos de comportamiento”, sino que, como elementos constitutivos del *ethos* colonial moderno, nos permiten una comprensión de las relaciones estructuradas por el orden colonial, pues estas explican la articulación transversal entre la condición de raza y la condición de sexo-género.¹⁸³

El aporte de Ochoa resulta muy valioso al considerar y poner énfasis en que la violencia misógina y patriarcal inserta en la colonialidad no afecta únicamente a las mujeres indígenas y afrodescendientes sino también a los varones racializados, aun si no expresasen prácticas sexuales o afectos no heterosexuales. Sin embargo, no está de más recalcar que a pesar de que el patriarcado moderno-colonial afecta de algún modo a todas las víctimas de la colonización, su impacto no es igual en cada una de ellas. Es decir, las mujeres de “razas” subalternas se ven afectadas de un modo mucho más nocivo que los varones pertenecientes

¹⁸² Karina Ochoa Muñoz, “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización”, en Yuderksy Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, p. 110. Cursivas en el original.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 112. Cursivas en el original.

a las mismas “razas”, inclusive dichos varones pueden ejercer y reproducir prácticas coloniales en contra de tales mujeres

Ahora bien, así como ocurre con los procesos de división racial del trabajo, el entronque patriarcal y la colonización como violación son fenómenos que tras cinco siglos de colonialidad de alguna forma u otra se han desdibujado o han dejado de tener vigencia formal. Sin embargo, en tanto parte de los procesos de división del hacer humano, muchos de los dispositivos y estructuras que se crearon aún permanecen, tanto institucionalmente como de forma introyectada en las personas, por lo que la colonialidad del género y el patriarcado moderno-colonial continúan existiendo y operando.

3.1.3. Configuración del Estado-nación moderno

Aníbal Quijano aclara que tanto la “nación” como el “Estado” son fenómenos de larga data, pero cuando se habla de “Estado-nación” hace referencia a un hecho muy específico.¹⁸⁴ En ese sentido, Luis Villoro coincide con Quijano al considerar que las entidades conocidas como “Estado” y como “nación” son fenómenos bastante antiguos, mas no estuvieron siempre unidos como instituciones equivalentes. Históricamente la nación y el Estado han respondido a necesidades distintas: la nación cumple el anhelo de cada ser humano de pertenencia a una comunidad amplia y de este modo reivindicar su propia identidad; asimismo el Estado brinda seguridad y orden. Lo cual abre la posibilidad de existencia a Estados sin nación y naciones sin Estado.¹⁸⁵ Consecuentemente aclara:

La pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura; la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece. Pertenecer a una nación es parte de la identidad del sujeto; pertenecer a un Estado, en cambio no compromete a una elección de vida.¹⁸⁶

¹⁸⁴ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.*, p. 807.

¹⁸⁵ L. Villoro, “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 13-19.

¹⁸⁶ *Ibidem.*, p. 18.

Para Villoro son cuatro las condiciones necesarias para que a una asociación humana se le pueda considerar nación:¹⁸⁷

- 1) *Comunidad de cultura*: Ya que una nación es una agrupación humana con características culturales compartidas (leyes, creencias, objetos, saberes científicos, etc.). En este sentido para lograr una identificación se acude a mitos o acontecimientos históricos y se les dota de un carácter fundacional.
- 2) *Conciencia de pertenencia*: Involucra un aspecto subjetivo que implica que una persona individual se asuma como parte de cierto colectivo y por lo tanto llegue a asumir cierta forma de vida, es entonces que dicha pertenencia no está determinada por la etnicidad (Villoro emplea la palabra “raza”, mas resulta poco afortunada según lo visto en líneas previas) o su lugar de nacimiento.
- 3) *Proyecto común*: Una determinada cultura requiere de la memoria y subsunción de los acontecimientos pasados que se traducen en tradición, pero también con miras hacia el futuro en las elecciones que dan sentido al actuar colectivo, es decir, al proyecto. De esta forma dicha cultura adquiere *continuidad*. La vida personal va unida con el devenir de la colectividad.
- 4) *Relación con un territorio*: Si bien hay una continuidad en el tiempo a través del proyecto, también existe una continuidad en el espacio. Existen distintas formas de ejercer dicho vínculo con el territorio; puede tratarse del espacio habitado o bien un lugar con el que se tiene una relación simbólica, entre otras.

A pesar de que estas cuatro condiciones son necesarias para poder hablar de una “nación”, se le puede dar mayor énfasis a alguna de ellas. De este modo es posible reconocer por lo menos dos tipos de naciones, a las que Villoro les denomina “históricas” (que enfatiza la comunidad de cultura) y “proyectadas” (que absolutizan el proyecto común).¹⁸⁸ Las naciones tradicionales o previas a la modernidad se relacionan con las primeras, mientras que los Estados-nación modernos con las segundas.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, pp. 13-16.

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p. 17.

Esta caracterización de la nación da cuenta que sus dinámicas anteceden a la modernidad y perviven hasta la actualidad. No obstante, en referencia propiamente al tema del Estado-nación, José Gandarilla y David Gómez enfatizan que cualquier aproximación en torno a este fenómeno en el pensamiento reciente de Quijano debe estar enmarcada en la crítica a la colonialidad,¹⁸⁹ elemento teórico del cual carece el andamiaje filosófico de Luis Villoro.

La colonialidad, en tanto patrón mundial de poder, genera las condiciones para la creación de un conjunto de Estados que se encuentran relacionados de forma jerárquica en un sistema interestatal colonial. En América Latina, cada uno de estos Estados, en ese primer momento, significaron instituciones novedosas y, a pesar de las independencias formales, las relaciones coloniales de dependencia perviven hasta la actualidad.¹⁹⁰ Este fenómeno genera un doble movimiento, para que en la Europa occidental se efectuara la centralización estatal era necesaria la colonización de América en un primer momento y luego de otras regiones del globo.¹⁹¹ Después de las gestas independentistas, quienes establecen los Estados-nación y los administran son los grupos que heredan los privilegios del poder colonial.¹⁹² Una vez más la cartografía abismal moderna, sobre todo en su tercera tensión (la transabismal), es útil para escudriñar en este fenómeno.

Como toda estructura de poder, el Estado-nación es una imposición, por lo que para ser medianamente aceptado requiere generar entre sus integrantes algo compartido. No es suficiente que lo que se comparta sea algo imaginado, como lo es el sentimiento de comunidad (lo que Villoro define como “conciencia de pertenencia”), sino que requiere algo real y concreto, es decir la distribución del control del poder,¹⁹³ o lo que en Herrera Flores sería la distribución en el acceso a bienes.

Esto va ligado con la particular noción de democracia que presenta Quijano. Para el sociólogo peruano ésta no se refiere a la instalación de sistemas electorales o a la universalización del sufragio, ello sería tan solo una parte. Sino que por democratización

¹⁸⁹ J. Gandarilla y D. Gómez, “Estado-nación y colonialidad en el pensamiento de Aníbal Quijano”, en Víctor Hugo Pacheco Chávez (Coordinador), *Rompiendo la jaula de la dominación: Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*, Doble Ciencia Limitada, Santiago, 2018, p. 112.

¹⁹⁰ A. Quijano e Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2019, p. 137.

¹⁹¹ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.*, pp. 808 y ss.

¹⁹² A. Quijano, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, *op. cit.*, p. 137.

¹⁹³ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.*, p. 809.

apela justamente a un acceso igualitario en el control y gestión de las instituciones de autoridad públicas con el fin de negociar mejores condiciones en el orden de dominación y explotación.¹⁹⁴

A su vez, Gandarilla y Gómez señalan que dicha democratización se ha concretado de forma relativa en distintos espacios del globo. Se manifiesta de forma más clara en los espacios-tiempos “desarrollados”, mientras que en los que pertenecen al “subdesarrollo” su expresión es mucho más acotada.¹⁹⁵ Desde Santos, se puede afirmar que la permanencia de dinámicas de apropiación y violencia en los territorios coloniales posibilita que del otro lado de la línea abismal se generen las condiciones para disputar parcelas de autoridad en el marco de la tensión de regulación/emancipación.

Referente a la administración colonial que se da al interior de los Estados-nación, Héctor Díaz-Polanco ha dedicado no pocas líneas a la denuncia de las llamadas políticas indigenistas, las cuales se definen como aquellas políticas para administrar los asuntos y problemáticas indígenas que son concebidas, diseñadas, decididas y aplicadas por las élites no indígenas de determinados países. Creadas con la intención de resolver el mal llamado “problema indígena”.¹⁹⁶

Desde el surgimiento de la colonialidad del poder se han ensayado distintas modalidades del indigenismo, que pueden ir desde el franco y llano exterminio, pasando por la segregación, hasta políticas integracionistas o asimilacionistas en las que, con el afán homogeneizador propio de los Estados-nación independientes de corte liberal, se busca “desindianizar” a la población indígena. En este tenor, a las naciones indígenas se les suele reconocer sus aportes culturales valiosos, mas estos quedarían integrados dentro de los valores del Estado-nación, mientras se busca que la ciudadanía sea étnicamente homogénea. Una expresión de la tensión de dominio/existencia.

A pesar de considerar que el Estado-nación en América Latina no ha dejado de ser una expresión de la colonialidad del poder,¹⁹⁷ Quijano no se decanta por abandonar dicha figura, sino que aboga por su genuina constitución a través de procesos de democratización, que solo se podrán efectuar a través de la descolonización de las relaciones políticas,

¹⁹⁴ *Ibidem.*, p. 808.

¹⁹⁵ J. Gandarilla y D. Gómez, “Estado-nación y colonialidad”, *op. cit.*, p. 113.

¹⁹⁶ H. Díaz-Polanco, “Los pueblos indios en los Estados nacionales”, *op. cit.*, pp. 114 y ss.

¹⁹⁷ A. Quijano, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui”, *op. cit.*, pp. 767-769.

culturales y sociales. Actualmente, la colonialidad del poder ha dominado por encima de la ciudadanía, de la democracia, de la nación y del Estado-nación moderno, pero no forzosamente tendría que ser así.¹⁹⁸

3.1.4. Eurocentrismo como ideología

El filósofo previamente referido José Santos-Herceg al hablar de la filosofía neomundana como un instrumento de dominación —en tanto filosofía colonizadora y colonizada— se preocupa por la ideología deformadora y dominadora que tiene detrás. Según este autor tal pensamiento de ideologización es el *eurocentrismo*.¹⁹⁹

Para Santos-Herceg, el eurocentrismo es una forma particular del etnocentrismo. Todo etnocentrismo tiene la intención de otorgar un carácter de extensivo a una determinada cultura y conjunto de valores. Este interés parte del supuesto de que los propios valores son los únicos posibles o, por los menos, son los mejores y más deseables. Desde todo etnocentrismo, la expansión e imposición de determinadas formas culturales no se da por la vía de la argumentación racional, sino desde el sentimiento de superioridad.

Si bien las prácticas etnocéntricas son constantes en la historia de la humanidad, el eurocentrismo se trata de un caso muy peculiar, ya que cuenta con una vocación claramente universalista y global. Se concibe a Europa —o lo que se ha entendido idealmente por “Europa”— como el centro del mundo y de la historia, además de mostrar la suya como la civilización superior y ejemplar. Para esta empresa, se ha contado con la cristiandad como uno de sus elementos articuladores. Estados Unidos, a pesar de no ser país perteneciente al territorio europeo, ha sido un depósito y foco de expansión y refinamiento de esta ideologización. Consecuentemente, la mayoría de las formas de vida que queden al margen de Europa y Estados Unidos son consideradas como muestra del atraso frente a la superioridad eurocentrada. Santos-Herceg indica tres características constitutivas del eurocentrismo: 1) la exaltación de la superioridad y centralidad de Europa; 2) la condena de menosprecio y negación de las otras regiones del globo; y 3) el ímpetu de expansión y mundialización.

¹⁹⁸ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.*, pp. 820-821.

¹⁹⁹ J. Santos-Herceg, *Conflicto de representaciones*, *op. cit.*, pp. 58 y ss.

La premisa que muestra lo europeo como digno de anhelo y lo no-europeo como merecedor de desprecio se trata de un binomio que cumple una función ideologizante. Es decir, el eurocentrismo no solo es enunciado por personas de origen o ascendencia europea, sino que también es asumido y reproducido por personas de otros países o pertenecientes al sur global. De este modo, es más fácil entender el ánimo a adoptar e imitar acríticamente formas culturales, modelos políticos y prácticas filosóficas provenientes del norte global (Europa y Estados Unidos), mientras que se desecha lo producido en las latitudes del sur global. El eurocentrismo desplegado en América Latina es una de las ideologizaciones neomundanas más efectivas, ya que desde éste se ha justificado y promovido prácticas de conquista, colonización, dominio y exclusión.

Para autores como Enrique Dussel²⁰⁰ y Aníbal Quijano el eurocentrismo se origina con la invasión a la Amerindia en 1492 y es un componente fundamental de la modernidad. Acorde al filósofo argentino dicho eurocentrismo va vinculado con lo que se ha llamado “falacia desarrollista”, que es la narrativa en la que Europa es considerada como la vanguardia civilizatoria y los demás pueblos deben hacer lo posible para seguir sus pasos. Respecto a este tema Dussel discurre en dos aspectos. Por un lado, se interesa por analizar minuciosamente textos filosóficos clásicos de gran difusión, como aquellos de los filósofos alemanes Immanuel Kant (1724-1804) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), los cuales han configurado y transmitido aquel discurso que pone a Europa en el centro la historia y vanguardia de su desarrollo. Asimismo, el propio Dussel, para desmontar tales planteamientos, también realiza una relectura no eurocéntrica de la historia mundial desde la cual se desmantela la idea de la supuesta primacía de Europa sobre los demás pueblos. En este sentido, enfatiza la relevancia de otras civilizaciones, ahora consideradas como periféricas, en la constitución empírica de la modernidad como proceso.

Con la intención de presentar una concepción desmitificada de este fenómeno, el autor señala que la modernidad, además de tener cierto cariz racional, también posee una faceta de praxis irracional. Desde la lógica eurocéntrica se configura el denominado *Mito de la modernidad*.²⁰¹ La narrativa de dicho “mito” consiste en lo siguiente: Las potencias europeas modernas se autoproclaman como una civilización superior. Al ser partícipes de dicha

²⁰⁰ E. Dussel, *1492: El encubrimiento del Otro*, op. cit., Bogotá, pp. 21 y ss.

²⁰¹ E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, op. cit., pp. 345-358.

primacía adquieren la obligación moral de contribuir en el desarrollo de los pueblos que presuntamente se encuentren en condición de atraso o barbarie. Para lograr esta hazaña es necesario que dichos pueblos “bárbaros” y “primitivos” emulen las formas de vida eurocentradas e imiten el camino que Europa supuestamente transitó (“falacia desarrollista”). En caso de que los pueblos “bárbaros” o “primitivos” se opongan al proceso civilizador, entonces desde la praxis moderna se tiene el derecho de imponerlo por medios violentos. Este ejercicio de la violencia produce víctimas de muy distinta índole, sin embargo, serán consideradas como parte de un sacrificio inevitable para acceder al desarrollo. De este modo, aquel salvaje que se oponga al proceso civilizador es visto como el culpable de su propio infortunio y el proyecto moderno cumple una labor de purificar aquellas culpas. El sufrimiento provocado hacia los pueblos “atrasados” será interpretado como un costo que se tiene que pagar en nombre la hazaña civilizatoria y moderna.

Si se atiende a los otros señalamientos y desmitificaciones elaborados por Dussel, el mentado mito de la modernidad no tiene sustento histórico ya que la superioridad europea y la inferioridad de los demás pueblos no son más que falsedades. Además, dicho mito es un discurso para justificar la empresa colonial en las Américas y, posteriormente, en otros espacios del globo. Por lo que se trata de una ideologización en tanto sus dos características: contenido deformado y función de dominio.

Por su parte, Quijano al teorizar en torno al eurocentrismo no lo vincula explícitamente con el asunto de la ideología, mas sí lo hace con los temas de la intersubjetividad y del conocimiento. El eurocentrismo es entendido como una perspectiva y modo de producir conocimiento afín al proyecto moderno y colonial.²⁰² Alcanza una hegemonía global de la mano con la expansión colonial de las potencias europeas por el mundo. Posee dos como sus principales mitos fundantes: 1) la concepción de la historia humana como un recorrido lineal que inicia en el estado de naturaleza y concluye con Europa; 2) la diferenciación entre Europa y no-Europa por un criterio supuestamente natural, en donde opera la noción de raza para ocultar los procesos históricos que dieron pie a estas determinadas relaciones de poder.²⁰³

Así como Santos-Herceg argumenta que el eurocentrismo sobresale frente a otros etnocentrismos por su pretensión global, en una tónica similar Aníbal Quijano afirma que el

²⁰² A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.*, p. 798.

²⁰³ *Ibidem.*, p. 789.

pensarse a sí misma como la culminación de una trayectoria civilizatoria no es una actitud y práctica exclusiva de la población europea, pero lo relevante es que consiguieron difundir y volver hegemónica esta visión histórica a nivel mundial.

El eurocentrismo es un fenómeno que surge y se configura con el despliegue de la modernidad. Se trata de una modalidad cognoscitiva históricamente específica por lo que no todas las formas de conocimiento que se han dado en Europa (incluso aunque en su momento hayan sido hegemónicas) pueden englobarse en este término. En palabras de Quijano:

[El eurocentrismo] no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo.²⁰⁴

Desde los criterios eurocéntricos, la producción cultural e intelectual llevada a cabo por la población europea o eurodescendiente es juzgada como superior, mientras que aquello producido por pueblos subalternos es condenado al desprecio por considerársele como inferior, primitivo o, inclusive, incivilizado.

Quijano enfatiza en que la preponderancia del eurocentrismo no impacta solo en el ámbito meramente cognitivo, sino que, al estar articulado con la colonialidad del poder, repercute en la subjetividad y la intersubjetividad. Con la clasificación racial de la población y las identidades surgidas de los procesos de racialización se crearon nuevas relaciones intersubjetivas, mismas que desde entonces se circunscriben a las lógicas del capitalismo. La inferiorización racial tiene una íntima correlación con la inferiorización cognitiva.

El autor peruano señala tres elementos propios del eurocentrismo: 1) un acoplamiento entre una conceptualización dualista dicotómica y una conceptualización evolucionista lineal; 2) el dispositivo de raza, cuya función es naturalizar las diferencias culturales; 3) una perspectiva falaz del devenir histórico en la que las diferencias culturales no europeas son juzgadas como arcaicas. Estas nociones son interdependientes y no hubieran sido posibles

²⁰⁴ *Ibidem.*, pp. 798-799.

sin la colonialidad del poder.²⁰⁵ El eurocentrismo hace las veces de un espejo deformante, ya que al ubicar la experiencia histórica latinoamericana frente al reflejo eurocéntrico la imagen devuelta resulta parcial y desfigurada.²⁰⁶

Como se afirmó previamente, Aníbal Quijano no coloca estos planteamientos en el ámbito ideológico, menos aún de la ideologización. Sin embargo, se encuentran los suficientes elementos para circunscribir su teorización respecto al eurocentrismo como un ejemplo de ideologización. El sociólogo peruano, al igual de Enrique Dussel, describe ciertos “mitos” de la modernidad entendidos como narrativas eurocéntricas que justifican la empresa colonial. El eurocentrismo constituye una visión distorsionada de la historia, de las formas culturales, de las relaciones intersubjetivas, de la producción del conocimiento, de las identidades latinoamericanas, del trabajo, etc. que sirve para legitimar las dinámicas de dominio y explotación instaladas desde el momento colonial.

Aunque con matices, los aportes de Santos-Herceg, Dussel y Quijano son, en más de un sentido, complementarios. Quizás lo que hace sobresalir a Quijano es que, gracias a su apuesta teórica de la colonialidad del poder, dilucida con mucha mayor claridad una operatividad del eurocentrismo en los planos subjetivo e intersubjetivo.

Es cierto que el eurocentrismo es un fenómeno exclusivamente latinoamericano, sino que su es impacto global. Mas, en el caso de esta región mantiene una profunda vinculación con las filosofías colonizadora y colonizada, así como con el pensamiento neomundano.

A largo de quinientos años, el eurocentrismo consolidó una hegemonía de la cual parecería imposible escapar. Sin embargo, ninguno de los autores revisados (ni otras voces que se interesan en el tema) lo conciben como un fenómeno total y absoluto. Al contrario, dan cuenta de experiencias históricas que de alguna manera han cuestionado y desafiado sus lógicas.

Esta exploración acerca de los mecanismos moderno-coloniales en los ámbitos de existencia social resulta útil para exponer algunas dinámicas que han posibilitado el vigente proceso de división del hacer humano. Han de entenderse como agravios originales que

²⁰⁵ *Ibidem.*, p. 802.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p. 807.

tienen como su contraparte los ur-derechos. La simple existencia de éstos es una denuncia hacia el mal común que permite la expansión de aquellos.

Ahora bien, aunque valiosa la noción de ur-derechos en tanto instrumento para la visibilización de un orden social indeseado, esto no es suficiente para avanzar hacia la búsqueda de justicia. Una vez revelada la existencia del mal común que se instala con el orden colonial-moderno, es necesario que esa situación de desventaja estructural y jerarquía sea concebida precisamente como agravio por quienes la padecen. Solo así se podrá reaccionar para desmontar y superar esa división del hacer humano. Es decir, únicamente de este modo, derechos humanos pasarán de ser productos culturales para desplegarse como procesos culturales e históricos. Acerca de esto versará el siguiente apartado.

3.2. Búsqueda de justicia desde el agravio

La iconicidad en la noción de ur-derechos permite mostrar la existencia de las dinámicas moderno-coloniales en tanto agravios originales. Sin embargo, para hacer operativa la figura de derechos humanos, no es suficiente con hacer explícitos tales mecanismos, sino que se requiere hacer uso de otras nociones que den cuenta del ímpetu humano por superar situaciones de atropello y condiciones degradantes. Una noción que guarda gran potencialidad respecto a este propósito es la de víctima.

Como se analizó en el capítulo previo, existen voces que denuestran la figura de víctima por su presunto dejo de pasividad y despolitización. Sin embargo, antes que desechar la noción de víctima, lo que aquí se propone es una renovación de la misma que permita transitar desde los agravios originales a la movilización por la búsqueda de mejores condiciones de vida. Es decir, se pretende una articulación de los ur-derechos con los derechos humanos como procesos. El ya mencionado Alán Arias ahonda en ciertas pautas inacabadas en torno a la propia noción de víctima (incluso recurre a los aportes de Ellacuría y Dussel).²⁰⁷ A pesar de reiterar muchos de los postulados que ya se habían enunciado en sus tesis sexta y séptima, se vuelve oportuno visitar y profundizar los argumentos presentados por el autor.

²⁰⁷ A. Arias Marín. “Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos”, en *Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas*, CNDH, Ciudad de México, 2016, pp. 137- 172.

Primeramente, Arias critica cierta concepción de víctima que ha resultado más difundida y dominante, misma que tiene dos como sus exponentes principales: el formalismo jurídico (o “juridicismo”) y la sacrificialidad. El primero se queda en considerar a la víctima únicamente como aquella persona que ha sido objeto de un acto criminal tipificado. Desde el segundo exponente, lo más deseable no sería evitar o eliminar el sufrimiento de la víctima, sino conducirlo para que se le experimentara del mejor modo posible. Ambas consideraciones resultan restrictivas y perpetúan un entendimiento netamente pasivo de la víctima. No obstante, en palabras del autor:

Un nuevo concepto de víctima habrá de construirse superando (aún si conserva) los contenidos limitados al daño, el dolor, el cuerpo sufriente, el delito y/o el crimen; más en general, por vía de la autoafirmación de la víctima, la obtención de reconocimiento, pero desechando la construcción de una idea de justicia a partir del daño infligido o la dignidad vulnerada, sino de un reconocimiento (a partir sí del cuerpo sufriente y la dignidad vulnerada) de la autocapacidad de resistencia y emancipación fundada en la afirmación de la igualdad de todos.²⁰⁸

Esta formulación del *concepto crítico de víctima* tiene dos implicaciones. Por un lado, la necesidad de superar la noción de víctima centrada exclusivamente en el cuerpo sufriente de la persona agraviada. Por el otro, dar paso a una nueva conceptualización que no estanque en la vejación experimentada, sino que transite hacia una corporalidad que, además de percibir el sufrimiento, también es capaz de levantarse en aras de resistencia y emancipación.

No se pretende negar u ocultar el sufrimiento o violencia que puede aquejar a ciertas personas; sin embargo, tales situaciones son el punto de partida y no de llegada. Lo que se procura es justamente superarlos. En este sentido, el vínculo conceptual entre violencia-sufrimiento y dignidad no se da en automático, sino hay que construir un puente que los vincule. Un concepto crítico de víctima sería útil para llenar dicho vacío. Con lo cual asume que todo acercamiento hacia la idea de víctima y a la idea de dignidad se da por la vía negativa, es decir partiendo del sufrimiento.

²⁰⁸ *Ibidem.*, pp. 148-149.

Una de las pretensiones de Arias es la de articular su propuesta de conceptualización crítica de víctima con la figura de derechos humanos. Para lo cual es de suma pertinencia la hermenéutica analógico-icónica ya que posibilita encontrar la semejanza entre ambas nociones y superar la univocidad inmovilizante que habitualmente les rodea. Este acoplamiento ofrece varias ventajas operativas. Por un lado, se fortalecen las propias potencialidades emancipatorias que habitan al interior de estos derechos. Por el otro, es posible superar la noción dominante de víctima, carente de politicidad propia, dado el significado político que es intrínseco a derechos humanos.

No está de más aclarar que para el autor, a pesar de que el discurso de derechos humanos puede usarse con objetivos políticos que le son ajenos —ideologización en Ellacuría—, ello no significa que carezcan de un sustrato político en sentido estricto. En sus palabras, lo que se entiende por derechos humanos son: “proyecto teórico-práctico, un movimiento político y jurídico humanista, discurso de un saber práctico, multiplicidad de prácticas multidimensionales, repertorio de acciones estratégicas y tácticas. En suma, los derechos humanos son, en su radicalidad, prácticas sociales que precipitan acontecimientos políticos”.²⁰⁹ Esto tomando en cuenta que reiteradamente Arias enfatiza que derechos humanos pueden ser utilizados para objetivos que les son ajenos, lo cual permitiría que su sustrato político sea eliminado o, por lo menos, extraviado.

A modo de síntesis, Arias, al esbozar un concepto crítico de víctima, parte del interés por superar la indefensión, el sometimiento, la debilidad y el reconocimiento negativo para apuntar hacia una noción que, incorporando factores externos y estructurales de sufrimiento, apueste por una condición de víctima activa y transformadora. Su trabajo apenas emprende pasos iniciales para aproximarse a un concepto crítico de víctima, sin embargo, el autor sugiere que a partir de éste existen ciertos elementos para la propia fundamentación del discurso de derechos humanos.

Como se ha visto, un asunto al que el autor constantemente alude es el referente al cuerpo. “Es necesario el cuerpo —señala Arias—, pero un cuerpo creador, que porte la idea, que sea el cuerpo de un pensamiento. No un cuerpo separado de sus ideas, separado de todo proyecto universal, separado de todo principio”.²¹⁰ Sin embargo, a pesar de enfatizar en la

²⁰⁹ *Ibidem.*, p. 163.

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 172.

importancia de este elemento y ser la base de su planteamiento, se trata de un tema que apenas aparece sugerido.

Aníbal Quijano, por su parte, brinda insumos que resultan complementarios a los de Arias respecto a derechos humanos y la cuestión del cuerpo. Para el contexto en el que escribe, advierte que el debate de derechos humanos se encuentra inmerso dentro de la hegemonía de la lógica liberal.²¹¹ Señala que en la discusión dominante de derechos humanos éstos son confinados a la integridad corporal y la vida de las personas. No es que el autor evalúe que este hecho por sí mismo sea intrascendente, al contrario, considera que la defensa de la corporalidad es una actividad muy valiosa, sobre todo en regímenes donde permean la tortura y la violencia. El problema que identifica yace en que estos discursos tienen como base una concepción dualista y jerarquizada entre cuerpo y la razón (o “espíritu”), que es propia del eurocentrismo.

Para el autor, la diferenciación entre el cuerpo y el no-cuerpo —llámesele “alma”, “espíritu”, “psique”— es una constante en muchas culturas y civilizaciones. Sin embargo, es hasta el momento moderno, con el pensamiento eurocéntrico que conlleva, que se comienza a considerar a ambos elementos como separables e independientes. De hecho, antes de tal modalidad civilizatoria, era común considerar lo corporal y lo no-corporal en permanente co-presencia. Una vez establecida tal distinción, el “alma” —la cual será desplazada tiempo después por la “razón”— fue privilegiada y convertida en sujeto, mientras que el cuerpo sufrió un detrimento al considerársele un objeto. Posteriormente, se plantearía que la razón abre paso a la civilización en un movimiento que implica una ruptura con la corporalidad, misma que es confinada como más próxima a la naturaleza. Ello no quedó en meras especulaciones, sino que generó materialidades muy concretas. Esta comprensión dicotómica —en donde la razón y la civilización son sujetos, mientras que el cuerpo y la naturaleza son objetos— ha servido para legitimar dominaciones, explotaciones y exclusiones de diversas identidades por considerárseles no racionales.²¹²

Asimismo, para el autor “la corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder”,²¹³ por lo que con la instrumentación del dispositivo de “raza” en los imaginarios se

²¹¹ A. Quijano, “Poder y derechos humanos”, *op. cit.*, pp. 20-22.

²¹² A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *op. cit.* pp. 804-805.

²¹³ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *op. cit.*, p. 324.

naturalizan las relaciones de dominación y explotación con base a determinadas características corporales. Para Quijano, aquellos derechos referentes a la defensa de la vida y la integridad corporal son los que gozan de primacía, al menos discursivamente, mientras que otros derechos “políticos”, “sociales”, “económicos”, “culturales” (y ahora se añadiría también “ambientales”) quedan en un segundo plano.

Se trata de un hecho paradójico. Por un lado, se enfatiza en derechos vinculados de una forma más explícita con el cuerpo, pero, por el otro, éste al ser pensado como un objeto queda escindido de las áreas de existencia vital. El hecho de preocuparse por el cuerpo como un ente atomizado, deviene en una despolitización del conjunto de derechos. Mientras se siga concibiendo que las condiciones de dominio y explotación son naturales y no históricas, aunque se abogue por la defensa de la integridad corporal, esta demanda tendrá un alcance muy limitado.

A pesar de todas estas críticas a las insuficiencias de la versión más extendida de derechos humanos, Quijano, como tantas voces arriba aludidas, no apuesta por abandonarlos. El autor opta por una radicalización de éstos que trascienda la perspectiva liberal, y para ello será necesario recuperar una concepción integral de la corporalidad humana que, desde el eurocentrismo, se ha procurado ocultar.

En el mismo tenor, en los planteamientos del sociólogo hay una apuesta por la recuperación integral del ser humano como entidad pisco-orgánica. Se busca superar la dicotomía cuerpo-mente. La colonialidad del poder es un orden social que pretende fundamentarse en diferencias corporales, que configura subjetividades y que determina afectaciones en los cuerpos. Mas son los seres humanos, en tanto entes corporales, aquellos que de forma política organizada pueden disputar por un orden social distinto.

Desde su propuesta de análisis de la colonialidad del poder, Quijano enfatiza que las luchas por derechos humanos requieren forzosamente profundizar los procesos de democratización de nuestras sociedades, lo cual implica la destrucción de las fuentes centrales de dominación.²¹⁴ El autor menciona dos, que son el racismo y las instituciones de autoridad y violencia, aunque podríamos agregar otras como el patriarcado moderno y el Estado-nación moderno que ya se han analizado.

²¹⁴ A. Quijano, “Poder y derechos humanos”, *op. cit.*, pp. 21 y ss.

Puede percibirse que Quijano no concibe al cuerpo sufriente de una forma pasiva, lo cual es complementario a la noción crítica de víctima que plantea Arias. La pretensión de los cuerpos victimados por no anclarse en las situaciones de dolor y sufrimiento ocasionadas por los agravios originales, sino de superarlas para acceder a condiciones de dignidad (entendida como el acceso pleno e igualitario a bienes), es lo que moviliza los ur-derechos.

Ahora bien, para Enrique Dussel los temas que refieren al derecho objetivo y a los derechos subjetivos no se encuentran distanciados del campo político, sino que, por el contrario, forman parte de éste. Ello vinculado a la pretensión de justicia con la cual se conducirían de modo deseable las prácticas de ambos espacios.²¹⁵ Queda claro que desde el primer momento este autor rompe con las posturas juricistas desde las cuales se concibe que lo jurídico estaría completamente ajeno de la política.

Todo sistema de derecho, incluso aunque esté edificado con una “pretensión política de justicia”, irremediamente excluye a ciertos sectores de la sociedad que no podrán satisfacer óptimamente determinadas necesidades vitales. Cabe la posibilidad de que esta situación sea asumida por los sujetos excluidos como una falta de acceso al ejercicio de *nuevos* derechos y asuman este percance como víctimas. Sujetos tales que, si se organizan, conformarán los movimientos sociales de las y los “sin-derecho-todavía”.

Dussel critica fuertemente la idea de *igualdad* política de corte liberal y burgués que se encuentra preponderantemente instalada en nuestro contexto. Para el autor, ésta contribuye a dejar fuera a la mayor parte de la población.²¹⁶ Con la intención de trascender esta connotación particular de igualdad, Dussel propone asumir el compromiso por la *alteridad* ya que permite vislumbrar nuevos derechos para las y los otros que tomen en cuenta su materialidad específica, y no devengan en una homogeneidad formal proclive a ocultar las particularidades presentes en la propia diversidad humana. Desde la alteridad es posible reconocer al Otro/a, no *como igual*, sino *como otro/a*, y a partir de esa diferencia positiva es posible concretar un nuevo sistema de derecho. No se trata, pues, de la incorporación de los

²¹⁵ E. Dussel, “Derechos humanos y ética de la liberación (pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Desclee de Brower, Bilbao, 2001, pp. 345-358.

²¹⁶ E. Dussel, *20 tesis de política*, Siglo XXI/CREFAL, México, 2006, pp. 141 y ss.

sujetos excluidos hacia *lo mismo*, sino de crear un orden distinto investido de una *nueva* legitimidad.²¹⁷

Nótese que el filósofo está empleando sus categorías de totalidad y exterioridad, por lo que incluso en un orden social donde se procure la concreción de justicia habría personas que estarían excluidas. Por lo que una totalidad abierta o no totalitaria no consistiría en una totalidad carente de exterioridad, sino en una donde exista la disposición de modificarse ante la irrupción de la exterioridad y donde haya cabida para las demandas y reivindicaciones de aquellas personas a las que se le ha dejado fuera.

Un aspecto que podría resultar problemático es que, en palabras del autor argentino, los *nuevos* derechos se “descubren”, lo que podría parecer que remite a alguna naturaleza humana, que entre mejor sea su comprensión conducirá a una revelación más acabada de tales derechos. Mas esto no es así.

Dussel deja muy claro que no se identifica ni con el derecho natural ni con posicionamientos propios del relativismo o del contingencialismo. Lo que otorga sustento a cualquier derecho no es su pertenencia a una lista de los mismos creada desde antes de la historia, ni tampoco la mera imposición por la fuerza. Aquellos nuevos derechos que podrían modificar el sistema de derecho no surgen a causa de ser revelados desde el derecho natural, sino a partir de la experiencia de las víctimas que fueron excluidas y que poseen la madurez histórica para ser conscientes de sus agravios y posicionar sus demandas. Aboga por lo que él nombra un *universalismo no-fundacionalista* en el que, a partir del sufrimiento y las necesidades insatisfechas de los sujetos excluidos, nuevos derechos aún no positivados son exigidos históricamente con la pretensión de beneficiar a toda la comunidad política.²¹⁸ No se trata de la univocidad del iusnaturalismo, ni de la equivocidad del relativismo o del contingencialismo, sino de la analogía que permite agrupar insatisfacciones distintas y configurarlas como demandas en su semejanza. Hay también un movimiento dialéctico, no entre el derecho natural y el derecho positivo, sino entre el derecho vigente y los nuevos derechos históricos.²¹⁹

El autor deja el tema abierto para que sea retomado posteriormente: “Es todo un capítulo de la filosofía del derecho que la Ética y la Política de la Liberación tiene como

²¹⁷ *Ibidem.*, pp. 121 y ss.

²¹⁸ E. Dussel, “Derechos humanos y ética de la liberación”, *op. cit.*, p. 152.

²¹⁹ *Ibidem.*, p. 154.

responsabilidad desarrollar teóricamente”,²²⁰ y, desde esta disertación, se añade que no solo es responsabilidad de estos programas intelectuales, sino de otros tantos como la filosofía nustramericana.

Dando continuidad a estas ideas, en texto posterior Dussel ofrece una sugerente exploración respecto a derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos.²²¹ Para el pensador argentino lo que él entiende por *derechos vigentes* va más allá de derechos positivos. Son, más bien, derechos cuya fuerza no radica exclusivamente en la norma, sino también del consenso de la comunidad política en la que son implementados. Servirían como una especie de derecho *a priori*, aunque no desde el iusnaturalismo. Podría decirse desde Ellacuría y Sánchez Vázquez que los derechos vigentes cuentan con un respaldo ideológico.

En contraste, como crítica a ese orden de derecho vigente se presentan los *nuevos derechos*, los cuales juegan un papel *a posteriori* tratando de posicionar nuevos contenidos y demandas que no se habían incorporado. Estos derechos, en tanto postulados, son formulados por una cierta comunidad de víctimas perteneciente a un determinado orden social.

En este proceso de disputa y concreción de nuevos derechos habrá derechos “antiguos” que serán descartados, mientras otros nuevos derechos tomarán su lugar. Con una distancia clara con el derecho natural, el autor vuelve a señalar que se van “descubriendo históricamente” nuevos derechos. No en el sentido que se vaya develando una lista ahistórica de los mismos o que se conozca más acerca de una pretendida naturaleza humana, sino que al presentarse nuevas mediaciones para satisfacer las necesidades humanas se podrán formular nuevas demandas que posiblemente terminen por concretarse en derechos.

Aunque no lo manifiesta en esos términos, desde la comprensión de Dussel, es el derecho subjetivo (reclamado y ejercido por aquellos sujetos excluidos) lo que se contrapone a un derecho objetivo con la intención de modificarlo. Más que un desprendimiento o subordinación del primero frente al segundo, atender las luchas de los movimientos sociales permite ver la relación dialéctica entre ambos. En el fondo de esto, subyacen sus categorías de totalidad y exterioridad aplicadas al campo de lo jurídico. Acorde a lo revisado desde otras voces, Dussel añade un elemento para el andamiaje teórico que se procura en este apartado:

²²⁰ *Ibidem.*, p. 157

²²¹ E. Dussel, “Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos”, en *Revista de crítica jurídica*, No. 29, 2010, pp. 229-235.

la pretensión de justicia que no está dada, sino que hay que procurarla a partir de las reivindicaciones con las que irrumpen aquellos sujetos que son *sin-derecho-todavía*.

En contraste, resulta extraño que, a pesar de mostrar una comprensión articulada de lo jurídico con lo político, para el filósofo argentino los *nuevos* derechos encarnan la posibilidad de modificar un sistema de derecho *vigente*, pero no va más allá. Hay un gran acierto en articular la universalidad y la contingencia, sin caer en posturas naturalistas, positivistas, relativistas y contingencialistas, pero lo que se busca a partir de la presente fundamentación es una noción de derechos humanos que sea una herramienta para incidir en el ámbito político y no ceñirse únicamente al jurídico.

El último autor que se retoma en la presente sección es Luis Villoro. Como es bien sabido, el filósofo mexicano mantuvo un compromiso intelectual y militante con el zapatismo desde su irrupción en la escena pública nacional a finales del siglo pasado. Se hace mención de esto no como mero detalle anecdótico, ya que sus reflexiones respecto a derechos humanos se hayan inmersas en textos donde trabaja asuntos como la política, el multiculturalismo, la interculturalidad y la democracia en vinculación con la situación propia de los pueblos indígenas. No obstante, aunque pareciese que sus reflexiones van siempre en un mismo curso —hay enunciados que incluso repite en distintos textos—, también su pensamiento presenta algunas rupturas que no son tan evidentes (sobre todo, aquellas que conciernen a su apreciación del liberalismo y el multiculturalismo).

Al emprender sus estudios respecto a derechos humanos, el filósofo establece que la justificación de éstos no puede encontrarse en el derecho positivo, sino en la justicia. Mas con ello no se pliega al derecho natural, del cual explícitamente marca su distancia.²²²

Del mismo modo que Arias, este autor clama que en contextos como el nuestro que están inmersos en dinámicas de injusticia estructural la forma de acceder a la justicia es a través de lo que él llama la *vía negativa*.²²³ Villoro señala que hacer operativos ciertos principios de justicia se dará justamente a partir de la ausencia de la misma y de la búsqueda por escapar de un determinado poder injusto.

La vía que presenta Villoro para escapar de la condición de injusticia se compone de tres momentos que no son obligatoriamente subsecuentes. Este esquema se puede entender

²²² L. Villoro, *El poder y el valor*, pp. 302 y ss.

²²³ L. Villoro, “Una vía negativa hacia la justicia”, en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México, 2013, pp. 15-41.

como complementario a la contribución de Dussel respecto al proceso de toma de conciencia de los sujetos sin-derecho-todavía frente a cierta situación de agravio.

El primer momento para escapar de esta situación de injusticia es la percepción de carencia, la experiencia de exclusión del disfrute de ciertos bienes concretos. Este daño puede ser aceptado de forma pasiva, o bien puede rechazarse; si lo segundo ocurre se abre paso a otra instancia. El segundo momento es cuando el grupo que se considera agraviado se equipara en valía con el grupo que, directa o indirectamente, ejerció el agravio. Entonces se disiente con el orden social establecido y se plantea la posibilidad de crear otro orden en el que no exista dicha exclusión, lo cual puede o no efectuarse. El tercer momento implica la concreción de un nuevo orden ético que conlleva la universalización de ciertos derechos, ello con el fin de reconocer la situación de desventaja que han experimentado los sujetos excluidos y se procure su enmienda.

Lo que Villoro identifica como “derechos humanos fundamentales” se insertan a partir del segundo momento. Son parte de un “coto vedado”, aquella base desde la cual se dará el disenso y en sí mismo no está puesto a discusión.

Desde la experiencia de la exclusión, desde la experiencia negativa, la justicia no es percibida como un orden definitivo, sino como un proceso histórico. “La idea de justicia — para Villoro — se va enriqueciendo al tenor de la progresiva conciencia de las injusticias existentes”.²²⁴

En este sentido, vale la pena realizar algunos señalamientos con respecto a estos aportes del filósofo. Es valioso que sitúa la discusión de derechos humanos dentro del marco de la injusticia, así éstos no quedan en un campo netamente formalista. Paralelamente, les otorga una dimensión histórica por lo que tampoco remiten a facultades inherentes, sino que están posibilitados por el propio flujo de la historia, es decir, por las situaciones concretas en las que determinados grupos humanos se desenvuelven. Todo ello con la intención de evitar recurrir al derecho natural. Como es notorio, guarda gran coincidencia con Dussel y, en más de un sentido, lo complementa (incluso recurre a sus categorías de totalidad y exterioridad).

No obstante, aunque busque sustentarse en experiencias concretas de exclusión a ser superadas y brinde relevancia al disenso, pareciera que la propuesta de Villoro sigue

²²⁴ *Ibidem.*, p. 37.

arrastrando ciertos lastres formalistas debido al peso que le otorga al consenso dentro de la comunidad de comunicación frente a las condiciones materiales necesarias para la vida.

De igual manera, aclara que su propuesta de acceso a la justicia por la vía negativa es una alternativa “para sociedades como la nuestra donde la justicia es un elemento ausente”, sugiriendo que, en efecto, sí existen sociedades desarrolladas donde la justicia por consenso sí es efectiva. En este punto, el autor carece de una visión global que dé cuenta de las dinámicas de dominación y dependencia entre las distintos Estados-nación.

Otro aspecto bastante problemático en Villoro es que llega a establecer una distinción entre derechos humanos fundamentales y derechos civiles.²²⁵ Como si no fuese “fundamental” el ejercicio político de la ciudadanía para efectuar el acceso a bienes. Acorde a su afinidad con las causas indígenas, concibe que el derecho de los pueblos originarios a la autonomía se sitúa dentro del primer rubro de derechos.²²⁶ Plantea que derechos humanos son previos a la constitución del Estado, mientras que los derechos civiles son posteriores a tal evento.

En aras de defender la posibilidad y el actuar autónomico de pueblos y naciones originarias frente a la histórica imposición que resultó el establecimiento de los Estados-nación modernos, Villoro afirma la necesidad de un acuerdo previo de respeto de ciertas facultades y demandas (el mentado coto vedado). Esto con la finalidad que dichas naciones puedan unirse libremente al pacto y participar en el Estado, mismo que, a través de estas acciones se pasará de ser un *Estado homogéneo* para transformarse en *Estado plural*. Al menos en lo que refiere al derecho de los pueblos indígenas a la autonomía, considera que no es el Estado ni su constitución quien *otorga* estos derechos, sino que tan solo los *reconoce*.

Se hace patente su interés por sortear el iuspositivismo y el arbitrio de las élites que históricamente han gobernado a través de la figura del Estado, sin embargo, parece ser que Villoro cae, aunque procure evitarlo, en una suerte de iusnaturalismo. Con esto no se desdeña su interés por poner condiciones básicas de vida entre quienes participan dentro del ámbito estatal, sin embargo, en el presente trabajo se considera que éstas no se dan de una vez por medio de un acuerdo, sino que, al contrario, son fruto de disensos constantes y arreglos de

²²⁵ L. Villoro, “Multiculturalismo y derecho”, en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México, 2013, p. 165.

²²⁶ L. Villoro, “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, p. 117.

fuerzas en donde se puede poner en cuestión hasta el mismo coto vedado. Los derechos de los pueblos indígenas, que tanto reivindica, no son producto de un acuerdo consensual, sino de las disputas históricas entre distintos actores sociales frente a los entes estatales.

Una última limitante que de momento se encuentra en el filósofo mexicano es su visión sustancialista del poder, el cual se encarnaría exclusivamente en el Estado (sin si quiera sugerir la existencia de otro tipo de poderes). En el mismo sentido, continuamente confunde injusticia con poder y dominación, al grado de no esclarecer lo que distingue a uno de otro. Inclusive, llega a equiparar la “vía negativa hacia la justicia” con la “vía negativa frente al poder”.²²⁷

Para concluir, aunque Luis Villoro procure evitarlo, en más de un sentido sus planteamientos respecto derechos humanos resultan formalistas o naturalistas. Posiblemente ello sea consecuencia de una concepción limitada del poder.

Puede notarse que estos cuatro autores manifiestan coincidencias dentro de su comprensión amplia de derechos humanos. Mas, ello no significa que sus posturas se complementen armónicamente, ya que cada una de éstas también presenta sus matices y peculiaridades. En la búsqueda de la semejanza a través de un proceder analógico, ahora se propone una visión que integre los insumos que se han recuperado en esta sección.

Son al menos dos los asuntos que inquietan a este cuarteto de voces: la denuncia hacia la vigente situación de agravio, y la posibilidad de subvertirla. Primeramente, se parte de la preponderancia de un ordenamiento social que actualmente reproduce situaciones de violencia y sufrimiento. Dicho ordenamiento posee su propio sistema de derecho (derecho objetivo) legitimado con sus correspondientes derechos (derechos subjetivos), los mentados *derechos vigentes*. Además, se vale de un sustento ideológico que promueve y facilita su aceptación por quienes viven en él, aunque les afecte de forma negativa.

Ha de recalcarse que el sufrimiento y la exclusión generada por ese orden societario no se experimenta primariamente de modo formal o racional, sino corporalmente. Es justamente el cuerpo de cada persona inmersa en cierta situación de agravio el espacio donde impacta de manera palpable la naturaleza de justicia o injusticia del sistema social en el que ésta vive. Ahora bien, para el género humano la cuestión corporal no está escindida del ámbito civilizatorio. Al contrario, la corporalidad se haya en plena vinculación con las distintas áreas

²²⁷ L. Villoro, “Una vía negativa hacia la justicia”, *op. cit.*, p. 20.

vitales de la existencia social, por lo que las vejaciones que aquejan a ciertos cuerpos no son un asunto individual o atomizado, sino que remite a una condición estructural y sistemática referente a los procesos de división del hacer. Por lo cual los agravios se reflejan primeramente en el cuerpo, mas impactan en todos los ámbitos del ordenamiento social.

El segundo aspecto en el que coinciden los cuatro autores analizados concierne a la posibilidad de transformar cualquier ordenamiento social. Para estos pensadores, la preponderancia y el dominio de cualquier orden no ocurre de forma absoluta, sino que siempre existe la posibilidad de increparlo, desafiarlo y, en ocasiones, subvertirlo.

Puede acontecer que cierto sector social o un conjunto de ellos logren percibir que la situación de desigualdad y exclusión en la que viven privilegia a algún grupo minúsculo a costa del sufrimiento de las mayorías. Y que, además, se percaten que tal situación no es debida a un designio natural o divino, sino que responde a causas históricas. Por lo cual, es susceptible a ser desmontada para construir en su lugar otro ordenamiento donde sus integrantes puedan vivir en plenitud.

La búsqueda de una sociedad distinta se efectúa desde aquella situación de agravio generalizado que se desea dejar atrás; es decir, a partir de una vía negativa. En este movimiento se vuelve ineludible emplear la noción de víctima. Pero no la connotación más difundida en la que la propia víctima se estancaría en el sufrimiento y no podría salir del mismo. Se apuesta, más bien, por una conceptualización crítica de víctima que integra tanto la condición sufriente con el proceder activo para dicho sufrimiento. En esta tarea se torna imprescindible concebir lo corporal en integración con lo no-corporal (alma, mente, razón, psique) y en plena vinculación con los distintos ámbitos de la existencia social. El cúmulo de víctimas, que en sus corporalidades experimentan cierta situación de agravio o vejación, conceptualmente funge como el elemento que vincula las condiciones de violencia y sufrimiento sistemático con el anhelado horizonte de dignidad y justicia.

Es entonces cuando aparece la figura de derechos humanos. En el proceso de la búsqueda de una sociedad más justa, a través de la vía negativa, es que las víctimas movilizadas se manifiestan como entes sin-derecho-todavía. Es decir, dentro del orden jurídico y político en el que están inmersas, aunque existan determinados derechos vigentes, estas víctimas se hayan sin espacio para encauzar sus reclamos y satisfacer sus necesidades.

Esto conduce a que históricamente se formulen *nuevos derechos*, cuyo fin es que funcionen al modo de una vía para el cumplimiento de ciertas demandas.

Derechos humanos, en tanto productos culturales e históricos, emergen a partir de luchas y movilizaciones sociales. Sin embargo, algo que les distingue de otras demandas y reclamos que pudiesen plantearse es su pretensión de contribuir a la satisfacción de las necesidades de toda aquella persona que integra cierta comunidad política, es decir su condición de universalidad (que Dussel nombra *universalismo no-fundacionalista*), asunto problemático que concierne al siguiente capítulo.

3.3. Apuntes conclusivos

Atrás ha quedado la versión hegemónica de derechos humanos y en el presente capítulo se comenzaron a brindar elementos para una fundamentación de derechos humanos. Según lo aquí trabajado, derechos humanos emergen de los agravios que sufren ciertas personas y así como las demandas que plantean para salir de esa situación que experimentan como injusta.

Dado que, como ya se ha visto, derechos humanos son productos históricos y culturales que surgen a partir del momento moderno, no cualquier situación de agravio o conjunto de ellas (incluso aunque estructuren un mal común) será fundamento de tales derechos. Es justamente la totalidad moderna, a través de su particular proceso de división del hacer humano, la que genera instituciones, dispositivos y mecanismos como la racialización, el patriarcado moderno, el Estado-nación moderno y el eurocentrismo cuyas improntas serán los agravios originales de la modernidad. Las víctimas politizadas que vuelvan operativos los ur-derechos serán aquellas personas que sean conscientes del sufrimiento experimentado en sus corporalidades, lo conciban como modificable y hagan algo para subvertirlo. Se parte de una realidad injusta, de una vía negativa, por la cual acontecerá una irrupción de la exterioridad que cuestione todo el orden de lo establecido y, acaso, se propondrá una nueva totalidad. Misma que no integrará de una vez y para siempre todo derecho, pero tendrá más cauces para incorporarlos conforme su emergencia histórica.

Lo que ahora apremia es el tópico referido a un tema sumamente controversial en distintos círculos de la academia y el activismo, que ya ha sido aludido brevemente y guarda una íntima relación con la figura de derechos humanos: la universalidad.

4. Repensar la universalidad de derechos humanos

Probablemente, la característica más representativa de la figura de derechos humanos es aquella que refiere a la universalidad. En términos generales —aunque haya algunos casos que se escapan—, comúnmente se argumenta desde las distintas corrientes de filosofía del derecho (iusnaturalismo, iuspositivismo, iusrealismo, iusmaterialismo) que todas las personas son merecedoras del ejercicio y disfrute de estos derechos. Por lo que, a pesar de las múltiples explicaciones respecto a la naturaleza de derechos humanos, permea un cierto acuerdo concerniente a la universalidad de los mismos. Incluso, la propia declaración de derechos humanos de 1948 lleva el adjetivo de “universal”.

Dicha universalidad ha despertado cuestionamientos tanto en el plano de lo teórico, como en el del proceder práctico. Como se ha señalado, derechos humanos en múltiples ocasiones son vistos como un instrumento monocultural cuya constitución universalista se cimenta en un único sujeto que, además, excluye otras formas “no occidentales” de dignidad y subjetividad. En el ámbito de la práctica se ha denunciado la frecuente imposición del modelo hegemónico de derechos humanos hacia pueblos del sur global, pasando por encima de raigambres comunitarias y territoriales. Esto a veces de buena fe (aunque con perspectivas eurocéntricas) y otras más como una mera fachada para encubrir pretensiones imperiales.

Previamente, se expuso que entre las voces que han clamado tales críticas están Alain Badiou, Brewster Kneen, Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash. Para el último par de intelectuales, como se registró previamente, la figura de derechos humanos ha de entenderse como “el caballo de Troya de recolonización occidental”. Bajo este presupuesto consideran que el propósito de postular la universalidad de derechos humanos y promover su fortalecimiento en el fondo constituye un atentado de dominación hacia la mayoría de los pueblos de la Tierra. Esto es debido a que, a su juicio, dicha universalidad solo puede ser concretada a través del abuso del poder y el ejercicio de violencia física y moral.²²⁸

²²⁸ G. Esteva y M. S. Prakash, *Grassroots posmodernism, op. cit.*, p. 132.

Aunque entre las posturas de Badiou, Kneen, Esteva y Prakash existen sus especificidades, coinciden en su sospecha hacia la condición universal de derechos humanos. Recelo que les conduce a convocar por el abandono hacia esta figura y hacia cualquier tipo de universalidad, por considerarla de suyo colonial e ideologizada. Si bien se han mencionado estos cuatro referentes, hay otras voces académicas y activistas que, con sus matices, mantienen posiciones similares.

Bajo este razonamiento, no es extraño que haya quienes sospechen que cualquier intento o pretensión de universalidad en el fondo oculta una identidad particular que se pretende mostrar como la más acabada y, en este ejercicio, disolver a las otras identidades. Este recelo conduce al mero “refugio de las particularidades” y el descarte hacia cualquier producto o noción que muestre algún gesto hacia lo universal, como es el caso de la figura de derechos humanos.

Desde una perspectiva más mesurada y mucho mejor articulada, recientemente Boaventura de Sousa Santos invita a la construcción de una “declaración *cosmopolita* insurgente de derechos y deberes humanos” y formula rutas para ello a manera de aspiraciones.²²⁹ Se trataría de una declaración construida de abajo hacia arriba, y no al revés, además de darle el mismo peso a derechos y a deberes. De momento, se subraya el hecho que el intelectual portugués manifiesta cierta aversión hacia la noción de universalidad, al considerar que finalmente resulta ser abstracta. Prefiere, entonces, hablar del *cosmopolitismo*, horizonte que estaría construido gracias a las experiencias concretas de liberación acontecidas a lo largo y ancho del globo.

Dicho procedimiento, como lo ha señalado Santiago Castro-Gómez, es un error despolitizante. No habría que optar, entonces, entre la universalidad o la particularidad. Sino que, para sortear este falso dilema, la labor urgente es de comprender el tipo de relación que se da entre ambos polos.²³⁰ Aunque el filósofo colombiano únicamente alude de modo muy somero al asunto de derechos humanos, su conceptualización respecto a la universalidad (que se retoma a lo largo del capítulo) resulta sumamente fértil para repensar la propia condición universal de estos derechos.

²²⁹ B. de S. Santos, *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*, Akal, Madrid, 2021, pp. 321 y ss.

²³⁰ S. Castro-Gómez, “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”, *op. cit.*, p. 73.

Una vez que se ha expuesto cierta problematización respecto a la universalidad que habita en la figura de derechos humanos, es que se procede a afrontar tal desafío. Las motivaciones que subyacen a este capítulo son dos. En un primer momento, a la luz de ciertos aportes de distintas voces nustramericanas, se procura reformular la propia noción de universalidad. Posteriormente, una vez despejado dicho asunto, se plantea una forma para concebir la universalidad de derechos humanos que, siendo distinta a la concepción dominante, reivindica las particularidades humanas y funciona como instrumento para denunciar y desafiar al orden social imperante.

4.1. Reformulación de la universalidad en el pensamiento nustramericano

Si bien, en nombre de la universalidad se han establecido horizontes de comprensión que excluyen a la mayoría de las identidades y culturas, es pertinente preguntarse si tal es el proceder auténtico de la universalidad, o si más bien se trata de un uso faccioso de la misma. Lo cual, tarde o temprano, impele a cuestionar acerca de la naturaleza misma de aquello que se entiende por universalidad.

Así como ocurre con la figura de derechos humanos, en ciertos círculos intelectuales y activistas se concibe que cualquier pretensión de universalidad en realidad remite a una práctica ideologizada, razón por la cual habría que descartarla de tajo. No obstante, las reflexiones de Castro-Gómez, instan a aplicar matices con referencia a este tema. Para el filósofo colombiano existe una diferencia no siempre explícita entre la *universalidad abstracta* y la *universalidad concreta*. Suelen confundirse, mas es imprescindible esclarecer aquello que las distingue.

La universalidad, más que una condición o identidad trascendente (o la pretensión de alguna), a grandes rasgos ha de ser comprendida, a juicio del pensador colombiano, como una puesta en común y articulación contingencial de intereses de distintas particularidades en un espacio político determinado. Es decir, se transita de lo particular hacia lo universal. Razón por la cual, la particularidad es un elemento imprescindible a través del cual se constituye lo universal.²³¹

²³¹ *Ibidem.*, p. 75.

De este modo, la universalidad abstracta sería una forma equivocada de entender y expresar la relación entre la universalidad y la particularidad. Su procedimiento es erróneo ya que fluye de lo universal hacia lo particular. De una supuesta universalidad trascendente se desplaza hacia una particularidad determinada. Se concibe que primeramente existió una esencia que engloba todo aquello a lo que la humanidad aspira (o debiese aspirar) a ser, misma que se encarnó en una identidad particular privilegiada.

Castro-Gómez señala que en esta concepción opera de manera preponderante el eurocentrismo: “Europa se presenta como agente universal, bajo la convicción de que su cultura expresa principios *incondicionales* que derivan de privilegios epistemológicos y ontológicos”.²³² Es así que, gracias a la ideologización eurocéntrica, una representación de la particularidad europea (adviértase que la propia Europa dista de ser homogénea en sus identidades) es mostrada como ejemplar, libre de atributos y a la vanguardia de la historia global.

Se puede decir, con el vocabulario de Ellacuría, que la universalidad abstracta señala un momento ideologizado. El escozor hacia lo universal, tan denunciado por Badiou, Kneen, Esteva y Prakash, lleva razón en esto. Sin embargo, como ya se ha anunciado, es posible otra vía para pensar la universalidad.

Aunque se abordará y problematizará en líneas posteriores lo referente a la universalidad concreta, de momento se adelanta que esta otra modalidad de universalidad no niega las particularidades ni tampoco se estaciona en ellas. Más bien, se procura que a partir de las demandas específicas de quienes no han contemplados en cierto orden social se busca, no la inclusión a dicho a orden, sino la transformación total del mismo con la pretensión de no haya nuevas identidades que sufran la exclusión. Es decir, a partir de las necesidades y reivindicaciones concretas se procura la puesta en común de intereses. Con la universalidad concreta las identidades que fueron puestas en la exterioridad irrumpen frente a una totalidad totalitaria no para ser incluidas y participar de ese orden social excluyente, sino justamente para desmontarlo.

En otros momentos, el filósofo colombiano prefiere nombrar *universalismo* a la versión ideologizada que se ha hecho de lo universal, mientras que a la universalidad concreta (que

²³² *Ídem.* Cursivas en el original.

se pudiese considerar como una *auténtica* universalidad), se le designa simplemente como *universalidad*.²³³

En coincidencia con Castro-Gómez, el filósofo uruguayo Yamandú Acosta Roncagliolo (1949) argumenta que la universalidad abstracta, además de eludir el diálogo entre distintos grupos humanos, conduce a dinámicas de invisibilización, dominación y exclusión. De modo paradójico, el universalismo abstracto en realidad remite a una falsa universalidad que impone un único modelo de hacer humano como el más desarrollado y digno de ser imitado. No obstante, al igual que su colega colombiano, el pensador uruguayo no se decanta por desechar la figura de la universalidad, sino que propone formularla de una forma distinta a la habitual. No se trataría de un punto de llegada conclusivo e indiscutible, sino de un proceso siempre en construcción y en conflicto permanente que implica la irrupción de sujetos plurales frente a estructuras de dominación que los niegan. Asimismo, Acosta señala que es justamente la filosofía nustramericana uno de los espacios intelectuales donde se encuentran elementos para la formulación de una perspectiva de universalidad que sea concreta e incluyente.²³⁴

Por su parte, el sociólogo mexicano Óscar Arturo Castro Soto presenta otra forma de entender la relación entre la universalidad y la particularidad que también comparte el afán de emancipación.²³⁵ A diferencia de Castro-Gómez, quien reconoce la existencia de la diversidad conflictiva en los distintos grupos humanos y que en la articulación de intereses comunes posibilita la emergencia de la universalidad, Castro Soto parte de lo universal y así se transita hacia lo particular. Ha de atenderse que la del sociólogo no es una postura similar a la de la universalidad abstracta que ya se ha criticado, aunque el movimiento que presenta pueda parecer similar. Este pensador mexicano, instrumentando el sofisticado sistema categorial presente en la *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría, parte de la condición universal común de la humanidad. Humanidad misma que está unida y vinculada desde su

²³³ S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, México, 2015, p. 272.

²³⁴ Yamandú Acosta Roncagliolo, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana”, en Eduardo Grüner (coordinador), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires, 2011, pp. 76 y ss.

²³⁵ Oscar Arturo Castro Soto, “Fundamentación de la universalidad de los derechos humanos desde Ignacio Ellacuría”, en Oscar Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo y Helena Varela Guinot (coords.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, Tecnológico universitario del Valle de Chalco/Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp. 173-194.

constitución como tal. No obstante, con el paso de la historia aquella se actualiza y difracta en distintas formas y particularidades humanas.

Para quien escribe, ambas posturas resultan insuficientes por sí solas, razón por la cual se propone conjuntarlas complementariamente. Se trata, pues, de un desplazamiento que iría de lo universal hacia lo particular y luego lo particular a lo universal. Una aclaración ha de hacerse, el argumento no va de una simple ida y vuelta hacia la universalidad. El punto de partida es la condición común de humanidad, en tanto hecho ontológico. Se transita hacia la diversificación identitaria desde la cual puede suscitarse un encadenamiento de intereses. Este proceso político, sin contenidos premeditados, pero en aras de afrontar las estructuras jerárquicas y jerarquizantes es la denominada universalidad concreta, misma que surge en un acontecimiento óntico. Se dedican los siguientes subapartados en desarrollar los momentos de dicho movimiento.

4.1.1. La especie humana como una realidad universal

Es justamente lo universal el primer momento de la tensa relación entre la universalidad y las particularidades. Cabe aclarar que dicha correspondencia no acontece a la manera del eurocentrismo que presume que cierto modo de vida europeo sería el agente depositario de una esencia universal. La universalidad que aquí se propone es radicalmente distinta. Se fundamenta en la realidad de la propia especie humana, misma que deviene en la condición humana común.

En su *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría ofrece un abordaje muy sustancioso con respecto a la cuestión referente a la especie humana que se ha de retomar para el presente argumento. Sin embargo, para poder enfocarse en dicho asunto, antes es necesario dar ciertos pasos previos para exponer la forma en que el filósofo vasco-salvadorense entiende la realidad y su devenir.

Ignacio Ellacuría, partiendo de los aportes del filósofo vasco Xavier Zubiri Apalageti (1898-1983), considera que la realidad es en sí misma estructural, dinámica, dialéctica (aunque no de un modo unívoco) y procesualmente ascendente.²³⁶ Esta última condición refiere a que la realidad es en sí misma un proceso de realización, es decir, permite la

²³⁶ I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA, 2007, pp. 38 y ss.

configuración de nuevas y cada vez más complejas formas de realidad (Ellacuría las define como formas “más altas” o “superiores” de realidad). La realidad “va dando más de sí” a través del devenir de sus distintas modalidades.

La realidad material posibilita la configuración de la realidad biológica. Por su parte, ésta da paso a otras formas de realidad en donde el elemento humano es en sí mismo una forma superior de realidad. En concreto, para el filósofo vasco-salvadoreño, son cinco los tipos de realidad: puramente material, biológica, personal, social e histórica. Ésta última, la realidad histórica, resulta ser la manifestación más acabada que se ha dado de realidad, que además es “más suya” y “más abierta”.²³⁷

Así, por “realidad histórica”—sintetiza Ellacuría— se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativamente más alta y esa forma específica de realidad es la historia, donde se nos da no solo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas posibilidades de lo real.²³⁸

Cierto aspecto que exige ser precisado es el hecho que no hay una desvinculación de las modalidades de realidad más complejas con aquellas que les anteceden. Mientras las formas “más bajas” de realidad ofrecen elementos para que se generen y configuren nuevas formas ascendentes de realidad, ello no significa que las primeras sean tajantemente superadas en este proceso. En palabras de Ellacuría: “[...] las realidades que llamamos superiores contienen en sí mismas las inferiores y las contienen no como un residuo con el cual hay que cargar, sino como un principio positivo operante”.²³⁹ Por lo cual, las formas superiores de realidad no pueden prescindir de las inferiores, son su fundamento posibilitador, aunque estén parcialmente liberadas de sus lógicas y dinámicas.

Para el autor, este proceso de realización de nuevas realidades es de estricta novedad. Es decir, las formas inferiores de realidad no guardan dentro de sí a las formas superiores y simplemente en un ejercicio de desdoblamiento éstas últimas devienen. Sino que en el proceso de dar de sí cualitativamente se configuran realidades inéditas.

²³⁷ *Ibidem.*, p. 43.

²³⁸ *Ídem.*

²³⁹ *Ibidem.*, p. 39.

Esta aproximación acerca de las distintas formas de realidad abre camino para explorar al tema de la especie.²⁴⁰ La cuestión referente a la pertenencia a cierta especie indica una adscripción lógica por semejanzas entre individuos presuntamente independientes. La postura de Ellacuría resulta mucho más radical. La especie revela un carácter físico que se presenta en cada ejemplar, mismo que, a través del esquema de replicación genética, está habilitado para reproducirse en otros ejemplares. Lo que hace que ciertos individuos similares conformen una misma especie física no es una morfología semejante, sino que se da un proceso de *especiación*, el cual consiste en la acción física de generación de nuevos ejemplares.²⁴¹ En este sentido, la especiación es un efecto derivado de dicho proceso y no el núcleo de la cuestión.

Ellacuría plantea que el elemento que otorga unidad física y múltiple es el *phylum*. Aunque el filósofo, de la mano de Zubiri, retoma esta categoría de la biología, su manera de entenderla va más allá de criterios taxonómicos o clasificatorios. Para Ellacuría, el *phylum* es un componente real del cual emergen individuos con características específicas. Asimismo, aquello que determina que algún ejemplar pertenezca a cierto *phylum* es lo que le otorga especificidad.²⁴²

Aunque actualmente en biología está cuestionada la categoría de *phylum* e, inclusive, no se suele emplear en el estudio de plantas y hongos, sino solo en animales, no por ello pierde validez en el andamiaje teórico de Ellacuría. El filósofo, logra configurar el concepto *phylum* para el ejercicio propiamente filosófico, por lo cual los percances del campo de estudio biológico (aunque pertinentes) no desvanecen la solidez de sus planteamientos. El *phylum* es entendido, no como un criterio de unificación mental por rasgos compartidos, sino como una realidad física, incluso mucho más real que las fuerzas electromagnéticas o gravitatorias. De este modo se argumenta la existencia de una estructura constitutiva que otorga unidad a los elementos que participan de éste, sin que ello anule la individualidad de tales elementos ni mucho menos devenga en uniformidad.²⁴³

Aquello que hace que ciertos ejemplares pertenezcan realmente a un mismo *phylum*, y no simplemente se agrupen nominalmente ante uno, es el hecho que existe una pertenencia

²⁴⁰ *Ibidem.*, pp. 116 y ss.

²⁴¹ *Ibidem.*, p. 185.

²⁴² *Ibidem.*, p. 117.

²⁴³ *Ibidem.*, pp. 185-186.

física a un esquema constitutivo que habita a cada individuo y es viable para su multiplicación vía reproducción. De modo tal que el *phylum* se manifiesta tanto al momento de replicación de ejemplares, como en la vinculación de ciertos individuos que conforman una generación.²⁴⁴

Para el autor, el *phylum* está constituido por tres elementos específicos, pero interdependientes:²⁴⁵ 1) la condición pluralizante que posibilita que la especie en cuestión se concrete en individuos diversos y diferenciados; 2) la condición filéticamente continuante que enfatiza en la propia permanencia de la especie como tal, a pesar de las distinciones pluralizantes; y 3) la condición prospectiva en tanto previsión en el tiempo, misma en que se refleja la continuidad generacional entre los miembros de una cierta especie. Esta última condición es donde se refleja de mejor manera la cualidad histórica que tanto le interesa a Ellacuría, reafirmando que la propia realidad histórica tiene como sustrato la realidad biológica que la posibilita.

Una vez asentado que toda especie biológica es un hecho físicamente real por el *phylum* específico que le integra, es viable plantear que la especie humana es el fundamento de la condición humana común. Lo cual representa el primer momento para establecer la existencia de una universalidad que no es abstracta.

Una advertencia ha de hacerse. La postura de Ellacuría no es biologicista u organicista, como pudiera parecer. Si bien lo biológico es una forma de realidad que sirve de sustrato a todas las otras formas ascendentes de realidad, éstas lo trascienden. Ello no quiere decir que lo superen por completo, sino que en sus propias dinámicas se incorporan otras potencialidades que no se ciñen fatalmente a todas las dinámicas y estructuras de la realidad biológica.

De manera tal que la especie humana, como cualquier otra especie, es una realidad física. Asimismo, al hablar de humanidad no remite meramente al uso de un concepto que aglutina a seres semejantes, sino de una efectiva realidad que tiene sustento tanto en una forma social como biológica y va dando cada vez más de sí.

Ahora bien, el autor advierte que no hay que confundir la especie humana con la sociedad humana. Si bien la humanidad mantiene muchos elementos animales que le han

²⁴⁴ *Ibidem.*, p. 190.

²⁴⁵ *Ibidem.*, pp. 117-119.

sido heredados por el proceso evolutivo, también es cierto que otros tipos de realidad emergen con la condición humana (realidades de tipo personal, social e histórico) lo cual posibilita una desvinculación parcial con la propia naturaleza y permite dar paso a otros dinamismos más abiertos. “Lo social y lo histórico —sostiene Ellacuría— tienen una peculiaridad que sobrepasa la consideración biológica como lo vital tiene una peculiaridad que sobrepasa la consideración mecanicista”.²⁴⁶

Esto es posible, en buena medida, gracias a la *inteligencia sentiente* (concepto configurado por Zubiri y retomado por Ellacuría) la cual se comprende como la facultad de cada ser humano para aprehender la realidad no como meros estímulos, sino como realidad ajena a sí mismo. Es a partir de esta facultad que, ante cualquier fenómeno que irrumpa en su campo vital, el ser humano generará distintas opciones de actuación.

El propio elemento biológico, aunque cada vez con menor influencia, está siempre presente en la realidad humana.²⁴⁷ En la especie humana permanecen muchos caracteres y mecanismos propios de especies ascendentes, aunque con una influencia menguada. Asimismo, la inteligencia sentiente es la que permite que los ejemplares humanos se constituyan cada vez con individualidad frente a sus congéneres. Ello no significa que se den pasos hacia un paulatino aislamiento, sino que se permite una constitución individual que nunca pierde su vinculación con la unidad física de la especie, aunque, en cierto sentido, la trasciende dando paso a las formas sociales.

Gracias a este recorrido se tienen los elementos para considerar que la humanidad (como especie humana y como realidad humana) es una realidad física en la que, a través del *phylum*, están integradas todas las personas. Sin embargo, también hay que atender que hay expresiones muy distintas de humanidad según diversas formas sociales y culturales. Aunque se pueda tener claridad de aquello que da unidad a la humanidad, lo cierto es que la manifestación de expresiones humanas específicas arrastra problemáticas teóricas y prácticas cuyas resoluciones no son sencillas. El siguiente apartado está dedicado a la diversidad humana y sus identidades.

²⁴⁶ *Ibidem.*, pp. 92-93.

²⁴⁷ *Ibidem.*, pp. 205 y ss.

4.1.2. Universalidad en la pluralidad identitaria

Acorde a lo expuesto hasta ahora, es cierto que la especie humana es una realidad física que guarda unidad gracias al *phylum* que le constituye, asimismo este elemento es el que permite la pluralización que existe en la propia especie. Tener presente este hecho significa un avance al momento de escudriñar respecto al tema de la universalidad, sin embargo, no es suficiente para agotar el tema y vincularlo en automático con el asunto de derechos humanos. En las sociedades humanas se configuran modos de vida y expresiones culturales muy diversas e, inclusive, incompatibles. En el ámbito social, se presentan, entonces, otros fenómenos y eventualidades que complican el entendimiento de la condición común de humanidad.

Esto insta a abordar un asunto que ya se anunciaba desde el inicio de este capítulo y que guarda profunda vinculación con la universalidad. Se trata del tema de las identidades. En el primer capítulo de la presente disertación se tocó tangencialmente el tema respectivo a la Relación y la totalidad abierta desde Édouard Glissant. Asimismo, en el capítulo previo se visualizaron algunas cuestiones relativas a la identidad en el marco de lo racial, lo étnico y lo nacional. Ahora es momento de abordar propiamente el asunto identitario.

No resulta atípico que cuando se hable de identidad se le conciba como una especie de espíritu o esencia fija que se encarna en cada persona. Cada ser humano contaría con su identidad particular de la cual no podría deshacerse ni modificar absolutamente. Respecto al ámbito colectivo, en cada conjunto humano (entiéndase comunidades, pueblos, naciones) habitaría una identidad específica que le distinguiría de otras semejantes. Aunque esta pudiera menguarse, lo ideal sería preservarla ya que su dilución o extravío implicaría la pérdida de sentido de aquella colectividad.

Una de las problemáticas que acarrea este tipo de posturas esencialistas es que se suele concebir la identidad como un fin en sí mismo, además de la poca o nula dinamicidad que se le concede. No se enfatiza (o no lo suficiente) en el hecho que toda identidad es histórica e incompleta. Al contrario, se les ve como entes prístinos.

En sintonía con lo anterior, se comprende de forma homogénea y monolítica la condición de todas las personas que integran cierto pueblo o nación. Como si participasen del mismo modo en la identidad colectiva que le es compartida, invisibilizando o

menospreciando las jerarquías que se dan a su interior, así como las demandas que ciertos sectores particulares pueden plantear.

A lo anterior también suele acompañarle una postura excluyente hacia otras identidades. Mientras lo que se concibe como propio sería por antonomasia deseable y merece ser reivindicado, a las identidades externas se les adjudican todos los males. Cerrándose así al diálogo con otros pueblos y naciones con identidad distinta o, en casos peores, llevando a cabo prácticas de exclusión y exterminio.

Frente a la actual expansión de la totalidad moderna, con su peculiar proceso de división del hacer, no es extraño que aquellos pueblos confinados a la exterioridad opten por posiciones de este tipo. Como se ha señalado previamente, la imposición del universalismo eurocéntrico ha atizado este tipo de reacciones desde las cuales se procura refugio en una comprensión particularista de las identidades.

Habrà quien sugiera que la condición común de humanidad, arriba expuesta, no sea tal debido a la diversidad cultural que se puede percibir en las múltiples sociedades a lo largo y ancho del globo. Esta multiplicidad de “humanidades” no se reflejaría únicamente en las expresiones lingüísticas y artísticas que se manifiestan de forma diversificada, sino que existen proyectos de vida tan diversos que pueden ir por rutas incompatibles, e inclusive contrapuestas. A pesar de la unidad física de la propia humanidad, su difracción en particularidades civilizatorias pondría en duda que pueda concretarse una universalidad. Orillando así a una equivocidad relativista.

En contraste, desde este trabajo se reitera la adscripción a una universalidad que pretende vincular, aunque de forma inestable, lo universal con lo particular. Por lo que, si se pretende continuar en esta ruta sin invisibilizar o dejar de lado la diversidad cultural que toma la humanidad, es necesario una conceptualización mucho más abierta y dinámica respecto a las identidades colectivas. Estancarse en posturas identitarias esencialistas poco ayuda para las prácticas de emancipación.

Desde la filosofía nuestroamericana se han ensayado propuestas para eludir el escollo que representa una noción tan estática y limitada de las identidades colectivas y, a su vez, se han formulado propuestas más dinámicas respecto a dicho tema. Por ejemplo, el filósofo argentino Horacio Victorio Cerutti-Guldberg (1950) distingue dos perspectivas referentes a la identidad. La postura ontológica, que la comprende como una suerte de esencia pura,

autosuficiente e inmutable (campo fértil para nacionalismos, como también para posiciones nativistas), y la postura histórica, desde la cual se le comprende como un proceso siempre inacabado, mismo que posibilita la apertura para la inclusión de diferencias tanto internas como externas.²⁴⁸

El ya referido Luis Villoro puntualiza que el tema de la identidad colectiva es siempre una representación intersubjetiva.²⁴⁹ En este sentido, identifica dos vías posibles para dilucidar este asunto: la de la singularidad y la de la autenticidad. La primera refiere a una noción en donde son los rasgos o signos exteriores que distinguen a una cultura y la separan de otras. En la segunda vía, la identidad resulta ser, más que un conjunto de datos, un proyecto. El énfasis se pone no en las peculiaridades, sino en las necesidades y deseos colectivos a los cuales responde dicho proyecto. “Para ser auténtica una cultura —señala el filósofo— debe responder a las necesidades colectivas reales. Pero un pueblo no es una realidad dada de una vez y por todas, es una configuración cambiante con las circunstancias”.²⁵⁰

De forma muy semejante, Glissant, haciendo suyos los aportes de los filósofos franceses Gilles Deleuze (1925-1995) y Félix Guattari (1930-1992), instrumenta las nociones de *raíz* y de *rizoma* para reflexionar en torno a la cuestión identitaria. Lo común es entender las identidades bajo la lógica de raíz única, lo cual suele orillar a una universalidad generalizante que tranquiliza y desmoviliza. En contraste, y en vinculación con el pensamiento de la Relación, propone asumir las identidades desde una lógica horizontal rizomática (de raíces recorredoras) que les brinda cierta apertura, diversificación y articulación constante con otras semejantes. En palabras de Glissant: “Se trata aquí de la imagen del rizoma, que nos permite saber que la identidad ya no se halla toda en la raíz, sino también en la Relación”.²⁵¹ Se está frente a dos formas distintas de concebir la identidad: la identidad raíz y la identidad relación.²⁵²

²⁴⁸ Horacio Victorio Cerutti Guldberg, “Identidad nustramericana”, en *Y seguimos filosofando*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2009, pp. 83-85.

²⁴⁹ L. Villoro, “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 82 y ss.

²⁵⁰ *Ibidem.*, p. 90.

²⁵¹ É. Glissant, *Poética de la Relación*, *op. cit.*, p. 53.

²⁵² *Ibidem.*, pp. 177-178.

En una tesitura muy similar a la del martiniqués, Bolívar Echeverría invita a pensar la identidad cultural en América Latina no como substancia o esencia —concepción sumamente funcional a lo que denomina “modernidad capitalista”—, sino como un estado de código. Ilustra su argumento al puntualizar que la lengua humana (en tanto código lingüístico y elemento en el cual se marca su identidad) solo existe cada vez que se ejecuta y, por tanto, cada vez que se pone en riesgo. Es decir, su existencia únicamente es posible de un modo evanescente. Lo mismo ocurre con las identidades. Para que éstas sean verdaderas, no han de protegerse de una supuesta “contaminación externa”, sino arriesgarse en el diálogo e intercambio con otras identidades culturales. Por ello, para que una identidad pueda configurarse como “auténtica”, implica que se asuma como *identidad evanescente*.²⁵³ El filósofo esclarece que la: “‘identidad’ puede mostrarse también como una realidad evanescente, como una entidad histórica que, al mismo tiempo que determina los comportamientos de los sujetos que la usan o ‘hablan’, está, simultáneamente, siendo hecha, transformada, modificada por ellos”.²⁵⁴

Por su parte y consecuente a sus planteamientos, Santiago Castro-Gómez advierte que concebir las identidades culturales como particularidades puras connota una representación colonial despolitizante. El filósofo argumenta que cualquier práctica carecería de sentido y función si se le abstrajera de la red de relaciones que la hacen posible. No hay práctica que tenga sentido por sí misma. De modo tal que las identidades específicas se configuran de forma interrelacional con otras identidades. Por ejemplo, las identidades indígenas o afro, no existen por sí mismas, sino que se actualizan en el ámbito de la colonialidad del poder en contraste con la identidad blanca.

[...] las identidades sociales no tienen esencia —advierte Castro-Gómez—, puesto que la fijación última del sentido es una imposibilidad estructural de la cadena de relaciones. Tan solo serán posibles fijaciones parciales y precarias, ya que las identidades sociales no pueden ser pensadas con independencia del sistema de

²⁵³ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, Ciudad de México, 2018, p. 61 y ss.

²⁵⁴ *Ibidem.*, p. 76.

relaciones diferenciales del que forman parte. No existen, por tanto, identidades que no sean relacionales.²⁵⁵

Por tanto, las identidades antes que ser esencias estáticas, constituyen acomodados o agrupaciones temporales que responden a las especificidades históricas del contexto en el que operan.

Con sus matices, este quinteto de autores nuestroamericanos coinciden en su interés por evitar comprender las identidades como si se tratasen de esencias o sustancias prístinas. Cada uno formula, desde su marco teórico, una ruta para ahondar en este tema (se acude a la historia, necesidades y deseos, la Relación rizomática, la condición evanescente o la relacionalidad). Aunque se tratan de propuestas distintas, son semejantes y, acaso también, complementarias.

Desde esta disertación se entenderá a las identidades colectivas (nacionales, étnicas, de condición sexual, de género, religión, etc.) como una identificación y representación temporal que ciertas colectividades asumen en un entramado intersubjetivo. Por un lado, cada identidad responde al proyecto que tal colectivo asume para dar seguimiento a sus necesidades y deseos. Por el otro, ésta se configura en relación con otras identidades. Tales relaciones pueden darse en dos sentidos. Algunas veces, el modo de relación se da de forma jerárquica, para contrastarse y distinguirse de otras en medio de relaciones de poder. Otras veces, la relación procurada se pretende mucho más horizontal, lo cual abre la puerta a ciertos momentos de diálogo entre identidades distintas. Sea como fuere, premeditado o no, buscado o no, en ambos modos de relación se llevan a cabo intercambios, adopciones y abandono de diversos elementos identitarios, que podrán responder a dinámicas variadas de dominio o de emancipación.

Téngase claro que dicho acomodo relacional de las identidades es histórico. De este modo, así como cierta coyuntura de fuerzas posibilita el surgimiento de cierta composición identitaria, al modificarse el orden social que le da sustento, inevitablemente también transmutarán las identidades que lo integran. Siendo así que las identidades no responden a la naturaleza o a alguna esencia inmutable, sino que, ante todo, son dinámicas y cambiantes, son un proceso inacabado. En no pocos momentos, ciertos colectivos subalternos pueden

²⁵⁵ S. Castro-Gómez, “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”, *op. cit.* pp. 65-66.

asumir un actuar de autopreservación a modo de resguardo identitario o, bien, de imitación de otra colectividad que se presenta como superior. Ambos casos son formas limitadas de concebir la propia identidad, el modo auténtico de encarnarla es cuando ésta se arriesga a modificarse al entrar en contacto con identidades distintas con el fin de satisfacer necesidades y deseos. La identidad es evanescente porque no es un fin en sí mismo, sino un medio para dar seguimiento al proyecto colectivo centrado en la búsqueda de dicha satisfacción.

Ha de señalarse que esta desambiguación respecto al tópico de las identidades que hasta ahora se ha revisado es un momento necesario, mas no suficiente para la formulación de un proceder político que encare la totalidad totalitaria de la modernidad. Lo que ahora procede es ofrecer ciertas pautas para la articulación de dichas identidades en un programa de liberación. Para ello, como primer paso necesario se procede a indagar en las vicisitudes que se han suscitado entre las particularidades y el proyecto universalista en el marco de la modernidad.

Recuérdese que, como se vio en el capítulo previo, con la modernidad surgen ciertas identidades inéditas a las cuales se les asigna una forma específica de trabajo. Este proceso a escala global no hubiese sido imposible sin la “raza” en tanto dispositivo clasificador de poblaciones. Asimismo, los mecanismos generados por el entronque de patriarcados modulan la conformación de ciertas identidades sexuales y de género.

Respecto al tema de la universalidad acontece un fenómeno que es menos evidente y que merece atención. Como se ha especificado con anterioridad, la modernidad tiene un carácter ambivalente y respecto al tema de las identidades es justo hasta esta edad del mundo que se torna posible comprenderlas en el ámbito de una universalidad concreta. Según Bolívar Echeverría, la revolución tecnológica y económica generada por la modernidad le presenta al género humano la opción de superar la universalidad entendida como una sustancia que perdura a pesar de los particularismos. En el mismo movimiento, esta modalidad civilizatoria ofrece una nueva concepción de universalidad como condición que solo es viable gracias y a través de la existencia de dicha pluralidad de particularidades.²⁵⁶

Por desgracia, el proyecto de la universalidad concreta, aunque esbozado, sufrió un estancamiento. Al instalarse la totalidad totalitaria de la modernidad, con el capitalismo y la colonialidad del poder que acarrearán, este modo particular de universalidad fue traicionado.

²⁵⁶ B. Echeverría, “La identidad evanescente”, *op. cit.*, pp. 59-60.

Lo que devino en el universalismo abstracto de corte eurocéntrico que se abordó líneas previas, así como la opción nativista del refugio de las particularidades. Mas, la universalidad antes que ser rechazada o añorada como extravío irremediable, representa un proyecto que habrá que recuperar y repotenciar con miras hacia nuevos alcances.

Hay que aclarar que, a juicio de Echeverría, la pretensión de una universalidad auténtica (el ver a las otras y otros como dignos de reciprocidad) sería exclusiva de la cultura europea, nacería en un su seno. Aunque, a partir de la intrusión colonial en la Amerindia, sistemáticamente ese proyecto habría sido traicionado por quienes lo soñaron.²⁵⁷ Si bien, el momento americano constituye un hecho indispensable para pensar los modelos de identidad y universalidad que actualmente se debaten, el otorgarle tanto peso a la tradición europea en este proceso representa un exceso por parte del filósofo ecuatoriano. Aunque tampoco es de extrañarse tal postura, ya que, aun desde una perspectiva crítica, Echeverría reproduce la tesis difusionista de la modernidad. Se puede contrastar con Enrique Dussel quien, a lo largo de su trayectoria intelectual, dedica extensos pasajes a detallar que en la tradición semita el reconocimiento hacia la otredad es una constante.

Conviene problematizar estas aseveraciones de Echeverría frente a planteamientos de Villoro y Glissant. El filósofo mexicano relata el choque identitario ocurrido entre la población nahua y las huestes españolas durante el proceso de conquista y colonización del mundo mexica. A lo largo de este proceso en ocasiones los conquistadores hispanos intentaron comprender la alteridad del mundo indígena que se les mostraba como inaudito. No obstante, no lo hicieron con la intención de entrar en un diálogo recíproco, sino con un llano propósito de dominio ya que no fueron capaces de reconocer al otro/a en su distinción. “La aniquilación de las grandes culturas americanas —puntualiza el filósofo— era el resultado inevitable de la imposibilidad de una cultura de aceptar la alteridad. Fue una hazaña de la mentalidad moderna”.²⁵⁸

Por su parte, el poeta martiniqués indica que, con la apertura del atlántico, las potencias europeas rápidamente confundieron la pasión del descubrimiento con la urgencia de dominar. Lo cual fue posible (incluso provocado) por el desconocimiento absoluto de las nuevas tierras

²⁵⁷ *Ibidem.*, p. 67.

²⁵⁸ L. Villoro. “La alteridad inaceptable”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, p. 212.

que se presentaban ante su horizonte de vida.²⁵⁹ En el mismo orden de ideas, y en contraste con lo afirmado por Bolívar Echeverría, señala que la acepción moderna de lo universal es una “sublimación” (en tanto abstracción y difusión) de una particularidad que tiende a generalizarse sin concretarse debido a las dinámicas de dominación.²⁶⁰

Ahora bien, una vez puntualizados ciertos vínculos entre modernidad, universalidad e identidades, es turno de sugerir una forma de articulación entre éstas últimas. Una vez más, la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot será una herramienta para vislumbrar puntos de encuentro entre identidades distintas. Más que un inconveniente, la pluralización de las identidades que emergen de un *phylum* compartido, representa la posibilidad de coyunturas inéditas a partir de las semejanzas y de este modo actualizar posibilidades para la satisfacción de necesidades y deseos colectivos.

En un reciente trabajo, el filósofo Enrique Dussel, con intención de perfilar el programa aún en construcción de una lógica de la liberación, presenta un análisis sumamente fecundo respecto a la analogía.²⁶¹ Dicho texto insta a adentrarse en temas que él mismo ha trabajado previamente desde un enfoque de la analogicidad. Desde la presente disertación se presta atención a las rutas que el filósofo argentino traza en torno a la descolonización y la transmodernidad.

Cabe mencionar que para Dussel los términos “identidad” y “diferencia”, responden a un pensamiento univocista. En aras de un proceder análogo prefiere hablar de “distinción” y “semejanza”.²⁶² Lo que en estas líneas se ha empleado por “identidad”, no es con la misma connotación con la que lo hace el autor argentino. Él se aboca más a una definición de corte lógico en donde la identidad remite estrictamente a lo idéntico. En cambio, desde el presente trabajo, este término va en un sentido más apegado al de la filosofía de la cultura, mismo que se seguirá empleando, aunque buscando sortear la univocidad.

Enrique Dussel encuentra en la analogía aquello que permite entablar un diálogo entre posiciones distintas. Se centra, sobre todo, en el diálogo intercultural,²⁶³ aunque pudiese extenderse al diálogo entre otras diversidades humanas.

²⁵⁹ É. Glissant, *Filosofía de la Relación*, op. cit., 2019, pp. 47-48.

²⁶⁰ *Ibidem.*, p. 56.

²⁶¹ E. Dussel, “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación”, en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Trotta, Madrid, 2020, pp. 53-84.

²⁶² *Ibidem*, p. 53.

²⁶³ *Ibidem*, pp. 74 y ss.

En referencia al asunto de la modernidad, la lógica analógica permite sortear tanto el extremo univocista que busca la expansión totalizante de una presunta “cultura universal” (el universalismo abstracto denunciado por Castro-Gómez), como la equivocidad del fundamentalismo que rechazaría de forma absoluta el legado moderno. Asimismo, un enfoque analógico permite entender la modernidad no desde la perspectiva eurocéntrica difusionista, sino desde el paradigma planetario.

De este modo, frente a la universalidad, propone el horizonte de la *pluriversidad* en el cual, a través de un proceder analógico, sería posible encontrar las semejanzas entre culturas distintas y llevar a cabo diálogos en los que se pretenda primeramente superar una verdad premeditada y, consecuentemente, a través del intercambio, paulatinamente será posible una fusión de horizontes que nunca será total. En sus palabras: “se irá creando un enriquecimiento por progresiva captación de un concepto polisémico en un mundo cada vez más *común*, en donde es posible una mutua y progresiva comprensión”.²⁶⁴ Consecuentemente, un diálogo racional debe tener como principio ético el respeto a la pluriversidad analógica presente en la humanidad.

Frente a posiciones esencialistas, como las ya aludidas en Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash, Dussel puntualiza que: “Esas culturas [las colonizadas desde la empresa moderna] no son esencias idénticas eternas; son estructuras culturales que evolucionan con la vida de los pueblos y que no pueden volver a reproducir su pasado en el futuro”.²⁶⁵ Asimismo, es interés del autor vincular la pluriversidad con su proyecto de la transmodernidad. Recalca que esta última no implica una negación o descarte total de la modernidad, ya que también es necesaria la subsunción de sus elementos emancipadores. En el mismo sentido, su crítica a la totalidad moderna tampoco remite al abandono de cualquier forma de totalidad, por el contrario, apela a la creación de una nueva totalidad (una totalidad abierta desde Glissant) que subsuma lo mejor de cada tradición y la innove.

En su análisis intercultural de los componentes que integran una cultura, Enrique Dussel hace un comentario sugerente respecto a derechos humanos: “Cuando alguien enuncie el tema de los derechos humanos en América Latina, debe conocer la distinción analógica de ese concepto en la tradición del derecho y la centenaria filosofía árabe, por ejemplo”.²⁶⁶ Con

²⁶⁴ *Ibidem.*, p. 76. Cursivas en el original.

²⁶⁵ *Ibidem.*, p. 80.

²⁶⁶ *Ibidem.*, p. 81.

lo cual insta a buscar equivalencias entre productos culturales que sirvan para afrontar divisiones desigualitarias y jerarquizantes del hacer humano.

Antes de continuar, hay dos aspectos relativos a la propuesta de Dussel que han de comentarse. Primeramente, es lo que concierne a su propuesta de pluriversidad. Es patente el interés del autor por reivindicar la pluralidad cultural que se presenta a la humanidad — interés compartido a lo largo de esta disertación—, sin embargo, para los fines del presente trabajo, el enfatizar en la pluralidad no resulta suficiente al momento de trazar un proyecto político que ensamble intereses distintos. En cambio, hablar de la universalidad no remite forzosamente a la univocidad. Lo que aquí se propone es la formulación de un proyecto que, aunque de forma coyuntural, pudiese integrar demandas de distintos orígenes en un horizonte común.

El otro aspecto por resaltar es que el filósofo argentino se centra exclusivamente en la pluralidad cultural (misma que podría entenderse como étnica o nacional). Si bien, ésta envuelve una diversidad identitaria muy relevante en nuestra América, hay otro tipo de distinciones que también merecen atención justamente porque sobre esta diversidad se han instalado jerarquías bajo la lógica de la totalidad moderna. Por ejemplo, están las diversidades en torno a la sexualidad, el género o la religiosidad.

Un autor que también se interesa en la articulación de las identidades a partir de sus elementos semejantes, es el ya referido Édouard Glissant. Si bien el pensador martiniqués también parece centrar sus reflexiones en torno a la diversidad cultural, la condición poética de sus textos es más proclive a abrirse y vincularse hacia otras distinciones identitarias. Así, además de lo que en su momento se expuso, su planteamiento referente al pensamiento de la Relación, ahora se retoma otro de sus aportes: el *pensamiento archipiélico*.²⁶⁷

A diferencia de lo que denomina *pensamiento continental*, el cual tiende a ocultar los matices debido a su lógica de generalización (que bien podría entenderse como una forma de universalismo), la metáfora del archipiélago permite rastrear aquello que une o podría unir los detalles. Desde el pensamiento archipiélico se comprende que la humanidad históricamente se difracta, pero no a modo de ruptura, sino bajo la lógica fractal en donde cada elemento guarda unidad en lo diverso. Su noción de Relación nunca deja de estar presente.

²⁶⁷ É. Glissant, *Filosofía de la Relación*, op. cit., pp. 61 y ss.

El símbolo del archipiélago permite interpretar las identidades humanas como elementos diversos e incompletos que, a su vez, pueden construir un vínculo por sus características comunes. Es justo a partir de esas semejanzas que es posible un ensamblaje inaudito, una articulación horizontal que no está dada de antemano, sino que habrá de consolidarse.

Lo cual conduce al tercer momento de este abordaje en torno a la universalidad. Con la conceptualización de las identidades como representaciones históricas y contingentes de las agrupaciones humanas que mantienen elementos vinculantes entre sí, es posible esbozar un proceder político que conjunte y haga operativa esa diversidad identitaria.

4.1.3. Universalidad política

Previamente se asentó que el *phylum* es una realidad física que permite que la humanidad conserve su unidad en la pluralidad. La humanidad, con el devenir del proceso histórico, se actualiza en identidades colectivas concretas que entre sí son distintas y, a su vez, guardan semejanza con otras. El *phylum* no desaparece, más bien, las sociedades humanas se pluralizan, como afirmó Glissant: “Lo eminente de la diversidad es multiplicarse”.²⁶⁸ Sin embargo, aún hay un cabo suelto que necesita atenderse. Aunque las identidades plurales que conforman la humanidad posean múltiples semejanzas que les permita vincularse rizomáticamente, es necesario apelar a una articulación específica en aras de un proyecto político de emancipación. Atendiendo esta necesidad es que se avanza en torno a la universalidad política.

En el mismo orden de ideas, como un militante e intelectual progresista que asume los desafíos del siglo XXI, Héctor Díaz-Polanco problematiza en torno a las distintas urgencias que tiene la izquierda ante sí en medio de los tiempos que corren.²⁶⁹ El antropólogo identifica que el pensamiento liberal ha tenido varias victorias frente al pensamiento de izquierda y una de ellas repercute directamente en la forma de entender la relación entre las pretensiones de la igualdad y el respaldo de la diferencia. Se difundió la idea que no hay viabilidad para conciliar la universalidad con la pluralidad, por lo que habría que decantarse

²⁶⁸ *Ibidem.*, p. 51.

²⁶⁹ H. Díaz-Polanco, “Izquierda, identidad y universalismo”, en *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, Orfilia, México, 2015, pp. 135-162.

por alguna de las dos opciones. No obstante, el autor argumenta que es posible formular una articulación entre ambas dimensiones y, justamente, es tarea de la izquierda desentrañar la relación entre universalidad y pluralidad, sus correspondientes pretensiones de redistribución y reconocimiento.

La perspectiva universalista ha tendido a ser excluyente de la pluralidad, sosteniendo que las diferencias representan un escollo para la igualdad. Derivando así en un igualitarismo que no atiende las demandas y necesidades particulares de ciertos grupos. En contraste, en décadas recientes, en ciertos espacios, se han implementado medidas enfocadas en demandas de las particularidades sin atender las relaciones de jerarquización en las que éstas se hallan insertas. Desde Beuchot podría afirmarse que este panorama indica que se ha caído en la univocidad homogeneizante o en la equivocidad relativista, sin procurar un punto medio.

Teniendo esto en cuenta, un programa de izquierda no ha de asumir las denominadas “políticas de la identidad” por, al menos, dos motivos. Primeramente, desde éstas se parte de una premisa errónea al concebir a las identidades sociales como si fuesen esencias fijas sin dinamismo histórico —aspecto en el que Díaz-Polanco coincide con los autores trabajados en la sección anterior—. Desde el otro motivo, en relación con el anterior, se increpa que este tipo de políticas ignoran el contexto socioeconómico y el régimen de dominación política en el que se hallan inmersas dichas identidades. Mientras que el proyecto de izquierda apela al gesto de la universalidad, este tipo de políticas se centran en las diferencias dejando de lado la urgencia por la redistribución.²⁷⁰ Lo imperante es justamente formular un proceder político en el que se generen cambios en las propias estructuras socioeconómicas y sociales.

Díaz-Polanco identifica algunas tareas urgentes que desde la izquierda se han de asumir. Una refiere a la necesidad de configurar creativamente nuevos contenidos políticos, y por lo tanto de renovar buena parte de su lenguaje.²⁷¹ Otra urgencia es la de desarrollar su propia política de la diversidad, para la cual es necesario dejar de concebir las identidades como esencias fijas (puede notarse que coincide con las voces presentadas previamente).²⁷²

Distanciarse del universalismo igualitarista de corte liberal no ha de orillar fatalmente hacia el relativismo. La tradición de izquierda no es proclive a hacer suyas posturas ni

²⁷⁰ Aunque el autor emplea el término “universalismo”, aquí se prefiere hablar de “universalidad” para evitar la confusión con el universalismo abstracto

²⁷¹ *Ibidem.*, p. 137.

²⁷² *Ibidem.*, p. 149.

individualistas, ni atomísticas respecto a la sociedad. Asimismo, desde esta opción política se está en una posición propensa de asumir enfoques y demandas de diversas identidades colectivas. Por tanto, no se niegan los derechos individuales, pero sí su enfoque liberal, mismos que han de articularse con los derechos colectivos. Como lo aclara el antropólogo, la igualdad, la libertad y la democracia, que son preocupaciones de cualquier izquierda, son el núcleo de las cuestiones relacionadas con las identidades y las autonomías.²⁷³

Ahora bien, desde este trabajo y en seguimiento al sentido de esta sección, se considera que las tareas planteadas por Díaz-Polanco en buena medida son asumidas por Santiago Castro-Gómez. Es tiempo de profundizar en la propuesta de la universalidad concreta, de la cual ya se ha hecho un cierto adelanto y para ello es necesario seguir el hilo de ciertos planteamientos de este autor. El intelectual colombiano, después de realizar un acucioso estudio en torno al pensamiento del filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949), retoma muchos de sus planteamientos y les otorga un enfoque distinto con el fin de formular su propio sistema de filosofía política. En concreto, inicia la construcción de su argumento a partir de dos presupuestos: la ontología de la incompletud y la dimensión universal de la política.²⁷⁴

El primer presupuesto refiere a que la propia existencia humana, en un sentido ontológico, está motivada por lo que define como un *impulso agonal*. Se trata de una voluntad de lucha y disputa que, sin caer en un pesimismo o fatalismo, otorga un carácter trágico a la existencia.²⁷⁵ Es decir, el conflicto es un elemento intrínseco en la vida humana que no puede ser erradicado de la misma.

Esta condición agónica de la existencia deriva en un antagonismo presente en todas las relaciones humanas y que no puede ser expulsado de las mismas. En este sentido, el poder no ha de ser visto como una contraposición dicotómica entre opresores y oprimidos, sino que se trata de lo que el autor define como una *matriz general de antagonismos*, es decir, como una multiplicidad de fuerzas contrapuestas que se manifiestan en un orden social dado. Por lo cual, quienes ejercen el poder no son exclusivamente aquellos sujetos que ostentan el mando de los aparatos del Estado,²⁷⁶ aunque desde éste emerjan múltiples dispositivos de control y dominación, como se vio en el capítulo previo.

²⁷³ *Ibidem.*, p. 144.

²⁷⁴ S. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, op. cit., p. 221.

²⁷⁵ *Ibidem.*, pp. 228-229.

²⁷⁶ *Ibidem.*, p. 235.

El aceptar que el conflicto es algo inherente del proceder humano, permite entender que siempre hay desacuerdo y disputa en cada ámbito social, sea éste de cualquier escala, desde la íntima hasta la global. Ahora bien, esto no indica que no se pueda hacer nada frente a tal situación; al contrario, la forma en que se decida manejar el conflicto es lo que determinara el ejercicio de cierta política. En palabras de Castro-Gómez: “No importa lo que hagamos, tendremos que vivir siempre *con* la tragedia [del conflicto], y nuestra tarea no es escapar de ella, sino intentar *gobernarla*”.²⁷⁷

Justamente, esta condición antagónica es la que vuelve a conducir al tema de las identidades que se abordó en la sección precedente, mas ahora conviene ahondar en la conceptualización propia del autor colombiano, así como en su articulación planteada frente al campo político.

Como ya se ha visto, para el filósofo colombiano la configuración de las identidades es siempre en relación con otras, por lo que éstas serán irremediamente relativas y contingentes.²⁷⁸ Un aspecto a destacar es que en relación con el asunto de la colectividad, mientras Villoro, Dussel y Díaz-Polanco parecen centrar sus análisis casi exclusivamente en el ámbito cultural —lo cual orilla a confinar la reflexión en los ámbitos étnico-racial o nacional—, Santiago Castro-Gómez prefiere preocuparse en las identidades sociales, con énfasis en las identidades políticas, lo cual otorga un margen más amplio para incluir a otros sujetos sociales, sus demandas y sus disputas.

El filósofo colombiano va un paso más allá al afirmar que no es solo la relacionalidad lo que da forma a las identidades colectivas, sino el antagonismo de fuerzas. Por tanto, toda identidad representa una cristalización coyuntural de relaciones poder²⁷⁹ y cada una de ellas es en sí misma incompleta. De modo que, si alguna particularidad pudiese exiliarse del sistema referencial que le da sustento, no habría espacio para la política.²⁸⁰

Ahora bien, la exposición que se ha hecho en torno a la ontología de la incompletud señala la senda para el segundo aspecto que propone Castro-Gómez en su filosofía política, el presupuesto de la dimensión universal de la política. Como ya se ha explicitado reiteradamente, la conceptualización de universalidad que este autor propone (misma que es

²⁷⁷ *Ibidem.*, p. 238.

²⁷⁸ *Ibidem.*, p. 265.

²⁷⁹ *Ibidem.*, p. 274.

²⁸⁰ *Ibidem.*, p. 279.

retomada para el presente trabajo) no es una universalidad que pretenda disolver las diferencias identitarias, sino un proceder que las articule contingentemente. La defensa de las identidades como si se tratasen de algo valioso en sí mismo (el refugio de las particularidades) no es el camino para una política que se precie de ser emancipadora o de izquierda, al contrario, la propuesta que aquí se defiende ha de asumir forzosamente el camino de la universalidad y procurar extenderlo para quienes no fueron incluidos en éste.

En una situación de agravio generalizado donde se pregona una supuesta igualdad para todas las personas, pero que en los hechos no es tal, es justo desde donde puede emerger un proceso de universalidad concreta que apele a la igualdad sustantiva.

El punto de arranque será cuando, dentro de un ordenamiento social dado, ciertos sujetos al saberse excluidos (o al asumirse como víctimas, desde la terminología de Arias Marín) dejan de ver como natural esa posición y la ponen en duda. Mas, esta querrela no ha de ceñirse a ser un rechazo a su exclusión particular y específica, sino que se alza en un cuestionamiento a la lógica de exclusión que está detrás de dicho orden. No se trata de que cierta identidad particular se exilie en búsqueda de una nueva comunidad política, ni tampoco que se procure participar en dicho orden social en situación menos desventajosa, sino de apelar a la negatividad compartida que afecta a distintas identidades.²⁸¹

Puede notarse que lo planteado por Castro-Gómez resulta sumamente complementario con lo expuesto en el capítulo previo. Actualmente impera a nivel global una situación de mal común generado por la totalidad moderna donde las víctimas, si quieren desmontar dicha situación de agravio, desde la vía negativa han de buscar una articulación de fuerzas junto con otras identidades que fueron dejadas “sin-parte”.

De manera tal que lo que urge no es la reivindicación de las identidades y particularidades por sí mismas, ya que esto perpetuaría cierta configuración de relaciones de poder; sino justamente modificar ese orden social desigual, aunque esto implique la transformación de las identidades que lo integran. Se hace visible la condición evanescente de las propias identidades que ponen en riesgo su propia existencia; mas, se trata de un movimiento histórico con el afán de satisfacer un conjunto de necesidades y deseos.

Cuando cierta identidad busca transformar el orden social al que pertenece, ha de asumir la obligación de trascender su propia particularidad, lo cual será posible al volverse

²⁸¹ *Ibidem.*, pp. 280 y ss.

representante del vacío estructural del sistema en donde se halla inmersa. A partir de esta operación es que se hace manifiesta la *pretensión de universalidad*. Para Castro-Gómez, cuando una identidad asume ese rol es que su voz se hace universal, juicio en el cual el filósofo colombiano guarda gran coincidencia con Glissant quien afirma: “No hay universalidad más grande que de esta manera: cuando del encierro particular, la voz profunda grita”.²⁸²

Cabe subrayar que este proceso no sería posible sin el antagonismo que habita en todo orden social y, en este sentido, lo universal es un resultado coyuntural de la acción contingente de fuerzas antagónicas. Lo universal, según Castro-Gómez, no es una categoría epistemológica u ontológica, sino política.²⁸³ Por lo cual, el impulso agonal responde a lo ontológico, mientras que el gesto de la universalización de intereses a lo óptico.

De este modo, en el presente capítulo, se han desarrollado aspectos particulares para renovar la universalidad como un asunto como plena materialidad, concreción y estrategia, y no como una cuestión trascendental. No obstante, previo a ligar estas reflexiones con el tema de derechos humanos, resulta importante hacer al menos un breve recorrido de lo hasta ahora avanzado.

Desde los aportes recuperados de voces nuestramericanas, la universalidad tiene dos momentos. El primero responde a la unidad física de la humanidad posibilitada por el *phylum* como una realidad. Se habla pues, de la especie humana, de la humanidad, que en sí misma es una y posee necesidades compartidas. A través del proceso histórico la misma humanidad se multiplica y pluraliza dando cabida a identidades distintas, aunque semejantes entre sí. Dichas identidades pueden vincularse y articularse coyunturalmente en torno a distintas causas. Cuando esto ocurre en aras de la transformación de un determinado orden social cuya lógica es excluyente, se habla de una universalidad concreta. Se pasa entonces de la condición universal de la realidad humana al gesto político de la universalización de intereses.

La realidad universal de la humanidad, planteada por Ellacuría, constituye un hecho ontológico. Mientras que la universalidad política como articulación contingencial de intereses, formulada por Castro-Gómez, es un hecho óptico. Este tránsito de un tipo de universalidad hacia otro, a través de la particularidad (pluriversidad), permite visibilizar una

²⁸² É. Glissant. *Poética de la Relación*, op. cit., p. 107.

²⁸³ *Ibidem.*, pp. 285 y 286.

condición biológica de humanidad que podría humanizarse o deshumanizarse social e históricamente.

4.2. Hacia una universalidad concreta en derechos humanos

El objetivo del presente apartado es el de aterrizar planteamientos expuestos en torno a la universalidad en el campo de derechos humanos. En ese sentido, recuérdese que la ruta de fundamentación de derechos humanos que propone Mario Ruiz Sotelo está sustentada en una tríada de aspectos teóricos. Inicialmente se insta por una noción de condición humana común que derive en una fundamentación antropológica. Consecuentemente, gracias a dicha concepción antropológica, se procura una generalización en el ámbito del derecho. Lo cual conduce al tercer aspecto, mismo que se centra en entender la universalidad no desde la homogeneidad propia del eurocentrismo, sino desde la heterogeneidad que posibilita una visión global en la cual se incorporan las distintas formas de humanidad. Esta remembranza es con la intención de evidenciar que en lo trabajado previamente en el presente capítulo se han profundizado los asuntos de la condición común de humanidad y de la concepción de universalidad global y heterogénea. La primera posibilitada por la realidad del *phylum*, y la segunda por la pluralidad identitaria y su posible articulación en un proceso de universalidad concreta.

Ahora bien, para este momento ha de recurrirse nuevamente a Joaquín Herrera Flores, quien, motivado por inquietudes muy similares a las de Díaz-Polanco, lleva la polémica de la universalidad y la particularidad al ámbito de derechos humanos ofreciendo reflexiones muy sugerentes.

Este autor critica muy fuertemente que la concepción predominante de universalidad en realidad es una absolutización de cierta particularidad, concretamente es la exaltación de la “cultura occidental”.²⁸⁴ Conceptualización misma que se cimienta en dos presupuestos el universalismo de estos derechos y la pertenencia innata con los seres humanos.²⁸⁵

El autor indica que la polémica de derechos humanos en relación con la universalidad se ha centrado en dos visiones: la visión abstracta y la visión localista.²⁸⁶ En el primer rubro,

²⁸⁴ J. Herrera, *La reinención de los derechos humanos*, op. cit., pp. 61 y ss.

²⁸⁵ J. Herrera, *Los derechos humanos como productos culturales*, op. cit., p. 118.

²⁸⁶ J. Herrera, *La reinención de los derechos humanos*, op. cit., pp. 143 y ss.

centrado en la juridicidad, se mantiene una visión universalista en la que se le otorga primacía a la modalidad cultural “occidental”. Para Herrera Flores, hay dos modalidades del multiculturalismo, mismas que reproducen la visión abstracta. Por un lado, desde el *multiculturalismo conservador* se desprecian las diferencias y se pretende que cada quien busque mejorar sus condiciones de vida sin modificar la desigualdad estructural. Por el otro, desde el *multiculturalismo liberal*, aunque se reconozcan ciertas desigualdades, se pretende solamente paliarlas por medio de cuotas y medidas de acción afirmativa. A pesar de matices, desde ambas modalidades se considera, implícita o explícitamente, que la modalidad cultural privilegiada o digna a ser emulada es la eurocentrada. Se termina por universalizar un particularismo, acción que el autor denomina *universalismo de partida* o *universalismo a priori*.

En cambio, desde la visión localista o nativista se tiende a absolutizar la cuestión cultural y las identidades. Se considera que cada cultura es en sí misma completa y acabada, por lo que ha de mantener el mínimo contacto con otras modalidades culturales para no “contaminarse”. Es la postura esencialista que se ha denunciado previamente, la cual es nombrada por Herrera como *multiculturalismo holista*, y conduce a un exceso de interpretaciones respecto a este asunto. En referencia a lo universal, la visión localista toma una perspectiva de *universalismo de rectas paralelas* en el que se conciben las identidades de forma tan esencialista y autónoma que parecería que, como las rectas paralelas, sin importar cuanto se extiendan, nunca tendrán algún punto de encuentro.

Como puede percibirse, en muchos sentidos Joaquín Herrera Flores coincide con lo que en este capítulo se ha recuperado de otros autores, posiblemente concuerda en mayor grado con Santiago Castro-Gómez. No obstante, tiene el mérito de allegar sus reflexiones al asunto de derechos humanos.

Estas dos visiones, aunque opuestas, orillan a concebir estos derechos de un modo bastante limitado. Desde el universalismo de partida se termina por reproducir la versión hegemónica de derechos humanos que ya se ha criticado. Mientras que desde el universalismo de rectas paralelas se tiende a desechar en bloque la figura derechos humanos en el estilo que lo hicieron voces como Kneen, Badiou, Esteva y Prakash. Asimismo, a través de lo planteado por el pensador sevillano, se puede intuir que desde cada una de estas posturas se otorga primacía a cierto tipo de derechos en detrimento a los pertenecientes a otro tipo.

Aquellos derechos que orbitan alrededor de la pretensión de la igualdad son los predilectos desde la postura del universalismo de partida, a la par que se menosprecian los derechos que apelen más a la diferencia. Lo inverso ocurre desde el universalismo de rectas paralelas.

Así como Castro-Gómez, Herrera apuesta por formular una articulación entre lo particular y lo universal, con lo cual complementa lo planteado por el colombiano y además lo proyecta hacia la reflexión de derechos humanos. Señala que su visión compleja de derechos humanos apuesta por una *racionalidad de la resistencia*, misma que solo puede formularse a través del encuentro entre la materialización de las garantías y la reivindicación de las diferencias. En este sentido, inclinarse hacia lo particular o lo universal representaría un error, la estrategia correspondiente es afrontar la tensión irresoluble entre ambos lados de la relación. “Lo universal y lo particular —puntualiza Herrera— están siempre en tensión. Dicha tensión es la que asegura tanto de lo particular como de lo universal, evitando tanto el particularismo como el universalismo [abstracto]”.²⁸⁷ Con estas bases formula su particular noción de universalidad, el *universalismo de llegada o de confluencia* que, de nuevo, en gran coincidencia con Castro-Gómez, plantea una concreción de lo universal no como algo que precede al momento político, sino que es un producto coyuntural de éste.

Este movimiento teórico planteado por Herrera Flores puede ser visto como un proceder analógico. Por un lado, la visión abstracta, dada la primacía que otorga a una forma cultural, hace las veces de una posición univocista. Por otro lado, la visión relativista encarna la equivocidad al dar el mismo valor y equivalencia a cualquier identidad y particularidad, y al obviar su condición relacional e histórica se obstaculiza el diálogo necesario que pudieran tener unas con otras. Como ya se había aclarado en líneas previas, desde el presente trabajo se prefiere emplear las nomenclaturas de universalismo abstracto y universalidad concreta.

Para finalizar, el último de los aportes de Herrera que se rescata respecto a la universalidad de derechos humanos está en referencia al único esencialismo que el autor sí reivindica. Este esencialismo corresponde más a un principio que a una identidad: “el crear condiciones para el desarrollo de las potencialidades humanas, de un poder constituyente difuso que se componga, no de imposiciones o exclusiones, sino de *generalidades compartidas* a las que llegamos, no desde las que partimos”.²⁸⁸

²⁸⁷ *Ibidem.*, p. 152.

²⁸⁸ *Ídem.*

Ahora bien, hay dos insuficiencias en los planteamientos de Herrera Flores que han de señalarse. La primera de éstas (que es compartida con otras voces), es que, al formular una posición compleja de la universalidad, centra dicho asunto en el tema étnico-racial y la interculturalidad. Si bien, esta representa una cuestión de suma relevancia, hay otro tipo de identidades diferenciadas (de sexo, género, religión) que pueden articularse en la universalización concreta. La segunda insuficiencia versa en torno a la poca uniformidad y a la vez excesiva nomenclatura que presenta. Por ejemplo, no distingue claramente entre universalidad y universalismo, a veces empleándolos como intercambiables y diferenciándolos por el adjetivo. Razón por la cual se continuará empleando el vocabulario de Castro-Gómez.

Retomando las reflexiones de Enrique Dussel, no basta la simple enunciación de derechos o el hecho de depositarlos en un texto jurídico para que éstos pudiesen ser una herramienta para el acceso igualitario a bienes, sobre todo por parte de quienes han sido excluidos histórica y sistemáticamente. Es necesario que, en un proceso de universalidad concreta, aquellas personas sin-derecho-todavía expandan su participación en lo universal, reclamen y ejerzan sus derechos y, en caso de ser necesario, implementen algunos nuevos.

Cabe destacar que el autor argentino enuncia, con gran coincidencia a lo planteado en el presente capítulo, los orígenes de los que emergen derechos humanos. De la mano de Xavier Zubiri, argumenta que hay derechos cuya función es velar por la satisfacción de las necesidades compartidas de la humanidad en su conjunto, mismas que tienen como sustrato la genómica (en un tono muy similar a lo que desde aquí se ha nombrado *phylum*). Por otro lado, debido al crecimiento civilizatorio, cada cultura en su condición de distinción genera necesidades particulares (Dussel le nombra “necesidades culturales”) que también han de ser satisfechas (en este planteamiento puede percibirse gran semejanza con la pluralización de la propia humanidad y la diversidad identitaria que ya se ha trabajado).

Un señalamiento habrá que hacer respecto a este último punto con el fin ampliar la visión de Dussel. Así como hay necesidades particulares que responden a cierta civilización, también hay otro tipo de necesidades específicas dentro de sectores de cada una de éstas y que pueden plantearse en tanto demandas de nuevos derechos. Por ejemplo, los colectivos de la diversidad sexual que, aunque pertenecientes a una misma cultura, debido a su condición

de discriminación y exclusión histórica, adquieren necesidades particulares frente a un entorno estructuralmente hostil.

En miras a un proceder de universalidad concreta de derechos humanos no se pueden dejar de lado o descartar algún tipo de necesidades frente a otras, sino buscar el desmontaje de un orden social dado para la construcción de otro en donde existan los medios para la satisfacción de dichas necesidades.

4.3. Apuntes conclusivos

Una de las características más reconocidas y controversiales que habita en la figura de derechos humanos es la que refiere a su universalidad. Frente a las posturas que afirman que con la expansión derechos humanos y su universalidad se conduce a la imposición del modo de vida “occidental”, aquí se ha procurado dar las bases para pensar esta característica de otro modo que les sea de utilidad a aquellas personas que fueron excluidas y son víctimas de agravios estructurales.

Antes de concentrarse plenamente en el asunto de derechos humanos, se dedicó un esfuerzo considerable para desarrollar el asunto concreto de la universalidad. Si bien, es cierto que ésta puede ser empleada con un encubierto afán colonialista (que se ha nombrado universalismo), es posible hacerla operativa para un afán emancipador. De hecho, el gesto emancipador por excelencia es la universalidad, pero hay que entenderla de una forma concreta.

Se ha propuesto un camino para comprenderla a partir de tres momentos. Primeramente, se apela a la condición común de humanidad, en tanto realidad física posibilitada por el *phylum* que determina a la propia unidad de la especie humana.

En un segundo momento se trabajó la pluralización histórica de la humanidad en distintas identidades colectivas, que son una identificación y representación temporal e interrelacional que agrupa a distintas personas en un cierto orden social y cuyo fin es la satisfacción de necesidades y deseos.

Para el momento final se desarrolló lo referente a la universalidad concreta. Ésta, antes que un antecedente, se trata de un procedimiento en el que se articulan políticamente

colectividades distintas que se saben excluidas del disfrute del beneficio de cierto orden social.

Las mayorías populares constituyen la exterioridad de la totalidad totalitaria de la modernidad. Éstas se conforman por aquellos sujetos dejados sin parte por el mal común y que han de irrumpir ante dicha totalidad motivados por la falta de concreción efectiva de los derechos vigentes, lo cual pudiese llevarles a formular nuevos derechos. Lo relevante no es la novedad de ciertos derechos, sino que éstos pudiesen ser funcionales para procurar un acceso igualitario a bienes.

Desde el proyecto nuestroamericano, la universalidad concreta implicaría al menos dos momentos. Inicialmente se traduce en el desenmascaramiento de los agravios originales ejecutados por la totalidad moderna, con su particular despliegue en la región. La pervivencia de la colonialidad excluye a grandes masas de personas de forma sistemática, mismas que pueden asumir esa condición y movilizarla, desde su condición de víctima, con la intención de transformarla. Mas, desde la universalidad concreta imperiosamente se indica que aquello a procurarse, no será escapar o adaptarse, sino transformar dicho orden en tanto totalidad cerrada para la construcción colectiva de una totalidad abierta por parte de las mayorías populares.

El otro momento es concerniente a la unidad política de las formas plurales que existen en la región y son reivindicadas desde el proyecto nuestroamericano. Justamente, en miras a la transformación arriba aludida, han de movilizarse aquellas pluralidades a través de la universalización de intereses para lograr concluir la emancipación regional tan anhelada.

En este sentido, la humanidad ha de alcanzar un mayor grado de humanización al asumir un proceder de universalidad concreta en miras a un ejercicio crítico de derechos humanos, así como en la búsqueda de una totalización no totalitaria de un orden transmoderno.

A modo de conclusión: una fundamentación siempre abierta

Una vez que se han recorrido los planteamientos que dan forma a esta disertación, así como los argumentos que les dan sustento, es momento de finalizar este abordaje presentando las reflexiones a las que se ha llegado. Cabe aclarar que lo que aquí se muestra como conclusiones no son en alguna manera definitivas, ya que están puestas a discusión y pueden servir como ruta inicial para futuras empresas investigativas.

Primeramente, en cuanto a la cuestión metodológica, a lo largo del trabajo se ha evidenciado que la hermenéutica analógica-icónica resulta ser un instrumento de suma fecundidad en más de un sentido. Esta herramienta posibilitó articulaciones creativas entre los distintos tópicos que se trabajaron en la presente disertación. Para el caso de derechos humanos el elemento de la analogicidad ha permitido sortear los riesgos tanto del equivocismo, como del univocismo. Derechos humanos no se reducirán a ser comprendidos como cualidades inherentes a la humanidad, ni aquellas facultades plasmadas en las constituciones y acuerdos internacionales. Como tampoco, dentro de esta categoría, cabrían cualquier tipo de petición o deseo, como si no hubiese diferencia entre ellos otorgándoles igual valía. Sino que un proceder analógico permite concebirles de una forma amplia, aunque con ciertos límites inestables, así como niveles de jerarquía.

Otra de las fortalezas presentes en la propuesta confeccionada por el filósofo Mauricio Beuchot es el factor de la iconicidad. El ícono, a diferencia de otros signos —como el índice, que se confina en lo unívoco, y el símbolo, que se orienta hacia lo equívoco—, permite acceder a un todo por medio de un fragmento. Experiencias concretas de lucha por derechos humanos conducirían tanto a una comprensión compleja del andamiaje de estos derechos, como al proyecto nuestroamericano. Los hallazgos respecto a estos asuntos se exponen a continuación.

Como ya se ha visto, la travesía total de este trabajo puede dividirse en dos grandes momentos. El primer par de capítulos funge como una sección de diagnóstico que implicó la problematización de distintas cuestiones referentes a derechos humanos como su complejidad, su imbricación con la modernidad, su tensión frente a los proyectos

neomundano y nuestroamericano, su relación con la ideología, así como diversas críticas que se les han enarbolado. Se presentaron algunos desafíos, tanto teóricos como prácticos para la fundamentación promoción y defensa de derechos humanos.

A su vez, en un segundo momento se brindaron los elementos para abordar críticamente dos de las características más representativas que constituyen a la figura de derechos humanos: la dignidad y la universalidad. De este modo se ofrecieron las bases para una nueva fundamentación respecto a estos derechos. Concerniente a la dignidad, y en vinculación con la justicia, se propuso la vía negativa para llegar a ella. Es decir, dentro de un orden estructuralmente desigual como el imperante, se han de asumir las condiciones de injusticia y agravio generalizado, y procurar un horizonte donde sean superadas. Ahora bien, respecto al asunto de la universalidad, se propuso un modo de entenderla que apuesta por ser creativo. Antes que un punto de partida trascendental se ensayó una universalidad que contemple los componentes inmanentes de la condición humana común, la pluralidad histórica y el gesto político de articulación de intereses.

Una vez expuesta esta panorámica acerca de la composición total del trabajo, es que se procede a un abordaje puntual de los hallazgos desprendidos del recorrido de cada capítulo. En el primero de éstos, a través de la formulación de tres ejes, se ofrecieron las bases teóricas que marcaron ruta para la presente exploración filosófica. El eje inicial permite dar cuenta que, aunque a veces se les pretenda mostrar de forma aséptica y libre de contradicciones, existe una ambigüedad en términos teóricos y prácticos que rodea a la figura de derechos humanos. Ahora bien, antes que volverlos inoperantes, dicha ambigüedad permite visibilizar que a tales derechos (o a una versión de los mismos) se les ha extirpado parte de su contenido de movilización social, mismo que bien se podría recuperar y reactivar. Preguntarse por su naturaleza y el motivo de su creación, y contrastar esto con el lugar desde el cual se enuncian en casos concretos y en favor de quiénes y con qué beneficios permite, justamente, historizar derechos humanos y concebirlos desde un enfoque amplio. Antes que tratarse de un instrumento apolítico y neutral, estos derechos se han usado en beneficio de uno u otro sector social específico. Frente a una situación de desigualdad sistemática como la imperante a nivel global, optar por la primacía de las mayorías populares es un paso necesario para desambiguar la figura de derechos humanos. Se reitera que aquello que se entiende como

derechos humanos son productos tanto culturales como históricos que representan la actualización histórica de aspiraciones y potestades.

Ahora bien, el segundo eje trabajado es el referente a la modalidad civilizatoria conocida como la modernidad. Si bien, se pueden verter muchas líneas respecto a este asunto, lo que ahora se destaca es que dicha modernidad constituye un proceso a escala global que genera su propio universo conceptual (mentalidades) y que se despliega de forma diferenciada en los distintos espacios en lo que se despliega. Antes que originarse en lo que ahora se conoce como Europa y expandirse allende a sus territorios (paradigma eurocéntrico o difusionista), el fenómeno moderno se inaugura desde el momento de intrusión colonial a la Amerindia y siempre se ha tratado de un proceso global donde el papel del continente americano desde un primer momento es de una importancia material fundamental (paradigma planetario). Ha de aclararse que la modernidad no es una empresa que implica mera emancipación, así como tampoco puede reducirse a la expresión de dominación y sometimiento. En este sentido, aunque el surgimiento de la modernidad vaya de la mano con el origen del modo de producción capitalista y de la estructura de poder global que se le ha denominado colonialidad del poder, sería un error reducir la primera a las otras dos. El proceso moderno resulta dinámico, dialéctico y guarda internamente constantes tensiones tanto de dominación como de liberación. Es necesaria esta aclaración por varios motivos. El primero de ellos refiere a que derechos humanos, en tanto su condición histórica y cultural, son productos que surgen hasta el momento moderno y reflejan sus propias contradicciones. Si bien, se tratan de producciones modernas, ello no implica que sean por esencia capitalistas, imperiales, coloniales o burgueses. Su surgimiento y buena parte de su consolidación acontece en el choque civilizatorio que implicó la intrusión moderno-colonial, por lo que son una combinación del derecho subjetivo de finales de la edad media con la propia experiencia americana. Asimismo, el otro motivo refiere a lógica tensional que encarna a la propia figura de derechos humanos. En tanto productos modernos se encuentran atravesados por lógicas de dominación y de liberación, y pueden emplearse para cualquiera de ambos afanes. Aunque esta sección se dedicó propiamente al asunto de la modernidad, el trabajo en extenso se trata de una crítica, a veces implícita, otras explícita, a distintos aspectos de este fenómeno. No obstante, no se trata de una crítica destructiva que pretenda derrumbar todo para quedarse con las manos vacías. Lo que se busca es desmontar aquellos elementos perniciosos, pero

también de retomar y descolonizar las producciones valiosas que habrán de recogerse si se pretende consolidar un horizonte transmoderno. Derechos humanos es uno de esos aportes.

El tercer eje refiere a la perspectiva por la que se opta en el presente trabajo. Lo que se entiende por América Latina puede ser representado de múltiples formas, mas éstas podrían aglutinarse en dos: el nuevo mundo y nuestra América. La visión neomundana haría las veces de aquel ensueño eurocentrado en el que América sería vista como un territorio vacío dispuesto a ser llenado con los delirios extranjeros. En contraste, la perspectiva nuestramericana pone énfasis tanto en la condición de ocultamiento y sufrimiento generalizado, como en la pluralidad cultural existente que puede ser articulada con un afán de liberación frente al constante acecho de potencias imperiales. Ambas representaciones antagónicas no se tratan de meros imaginarios, sino que también se concretan en proyectos, tantos intelectuales como políticos. Por ejemplo, el ejercicio filosófico puede ser una práctica colonizadora y colonizada, o liberadora y liberada. Derechos humanos no son ajenos a este conflicto de representaciones y proyectos. Pueden ser implementados desde una pretensión neomundana de encubrimiento y dominación, o bien, con una aspiración nuestramericana de denuncia, integración y emancipación. La totalidad moderno-colonial, en tanto un horizonte de sentido totalitario y generalizante, en América Latina se manifiesta a través del despliegue del proyecto neomundano; sin embargo, frente a esto, el proyecto nuestramericano es uno de los nichos que no han sido subsumidos y que pueden irrumpir desde la exterioridad para dirigir esfuerzos hacia la transmodernidad.

Antes de proseguir respecto a las claves halladas en los siguientes capítulos es pertinente redondear respecto a la figura misma de derechos humanos. Éstos surgen como una respuesta reactiva al modo de división del hacer humano que se desplegó con la modalidad civilizatoria moderna. A veces como un respaldo que legitima dicha distribución desigual y jerarquizante, otras como un instrumento de denuncia ante dicha situación. Si ocurriese lo segundo y derechos humanos se ejercen como fuerza antagónica, además de ser productos, también se despliegan como procesos. En ese sentido, ha de subrayarse que, en el ejercicio y defensa de derechos humanos, éstos no representan sino un medio, ya que el fin último que habrá de procurarse es la vida en plenitud y dignidad para la especie humana en su conjunto. Por lo que hay que poner especial cuidado frente a la tentación de absolutizarlos

o fetichizarlos, han de concebirse como resultados provisionales de acciones emprendidas por determinados grupos humanos para el acceso a bienes necesarios.

Una vez que se han recuperado los aportes presentes en cada uno de los ejes que conforman el marco teórico el primer capítulo, es momento de exponer las contribuciones del capítulo subsecuente. Se han expuesto algunos de los desafíos que presenta el ejercicio de renovación y fundamentación de derechos humanos desde una perspectiva crítica. Para esta empresa se problematizó lo respectivo al asunto de la ideología desde sus enfoques estricto y amplio, se decidió tomar partido por el segundo. El fenómeno ideológico se encuentra integrado por tres componentes. El teórico (contenido), la raíz social (espacio social en el que surge) y la función práctica (utilidad). En este sentido, la ideología es un elemento no solo ineludible, sino indispensable para las formaciones societarias ya que les brinda cohesión. Ahora bien, la ideología tendrá un proceder negativo, en modo de ideologización, cuando su contenido sea una versión deformada de la realidad y, además, sirva para justificar una situación de dominio que beneficia a una minoría a costa de mayorías. Toda totalidad necesita de un andamiaje ideológico que lo sustente y le permita reproducirse, especialmente las totalidades totalitarias requieren de una ideología configurada como ideologización. Derechos humanos poseen una fuerte carga ideológica, misma que puede ser objeto de una inversión al instrumentárseles en procesos ideologizados. Lo cual, en efecto, ocurre, fortaleciendo la denominada versión hegemónica de derechos humanos. En este sentido, el ejercicio del filosofar también se encuentra en un atolladero similar. Aunque, por su naturaleza se trate de una práctica encargada de cuestionar, problematizar y desenmascarar lo establecido, puede ser capturada y servir como un momento de ideologización. Sin embargo, se instó en la necesidad de recuperar la dimensión crítica de la filosofía como principio de desideologización; y, posteriormente, operativizar la dimensión creativa y sistemática para la fundamentación de derechos humanos que enfatice su carácter disruptor. Asimismo, en el mismo capítulo se recuperaron algunas críticas que se han dirigido a la figura misma de derechos humanos desde posiciones que podrían apreciarse como comprometidas con las causas populares. Aunque dichos señalamientos son pertinentes al apuntar ciertos aspectos problemáticos (como su condición discursiva que puede desmovilizar las luchas sociales), desde estas líneas no se comparten las conclusiones que claman por desechar por completo derechos humanos. Se argumentó que dichas críticas están

dirigidas hacia la versión hegemónica de derechos humanos, sin embargo, existen otras versiones de estos derechos mismas que se les formula, enuncia, moviliza y defiende de modos distintos.

Aunque ya se expuso previamente, conviene retomar el modelo que integra y articula los elementos presentes en los dos primeros capítulos. A pesar de ser dialéctica y guardar en su interior múltiples tensiones, la modalidad civilizatoria de la modernidad es una totalidad totalitaria que para subsumir ciertos elementos a su constitución se vale de la ideologización. Como contraparte, son las mayorías populares el reflejo de su exterioridad. Asimismo, existen ciertos elementos que se hayan en los lindes de la totalidad y la exterioridad. Tres de ellos son las representaciones de América Latina, la filosofía latinoamericana y la figura de derechos humanos. En el proceso de ideologización la representación de América Latina es la que toma forma como nuevo mundo con su correspondiente proyecto, la filosofía latinoamericana se manifiesta como filosofía neomundana, y derechos humanos se establecen en su versión hegemónica. No obstante, tales elementos también pueden mantenerse en la exterioridad y desde ahí esquivar la subsunción de la totalidad e irrumpir hacia la misma. Al acontecer esto América Latina es representada como nuestra América acompañada de su proyecto, la filosofía latinoamericana se torna nuestramericana y se despliega una versión de derechos humanos que para este punto cumple un papel contrahegemónico.

Ahora bien, en el tercer capítulo se trabajó la condición de agravio imperante, así como las reivindicaciones específicas para superarla como elementos posibilitadores de derechos humanos. Se volvió al asunto de la división desigual del hacer humano que se despliega con la modernidad y que afecta a las mayorías populares para enfatizar justamente en los dispositivos que generan situaciones de agravio estructural a escala planetaria. El concepto de ur-derechos permite visibilizar y señalar los agravios originales que se instalan a partir del momento moderno. Aunque existen más, se exploró en torno a cuatro dispositivos de agravio estructural que se instauran con la colonialidad del poder y que configuran la situación actual de mal común: la racialización, el patriarcado moderno, el Estado-nación moderno y el eurocentrismo. Ahora bien, si se ahonda en estos cuatro elementos no es con otra intención que la instar a su superación. Desde una conceptualización crítica, los sujetos que se configuran como víctimas asumen esas situaciones de sufrimiento que afecta de

manera inmediata sus corporalidades en tanto elementos integrados a la realidad social, y, a través de una vía negativa, se posibilita un actuar crítico de tales sujetos para la constitución de otro orden societario que resulte menos adverso. En este proceso, las víctimas se presentan como sin-derecho-todavía, ya que los derechos vigentes no responden a sus reclamos, y en este movimiento, las condiciones históricas van posibilitando la creación y actualización de nuevos derechos. De este modo es que se llega a una comprensión concreta y material de la dignidad. Ésta, antes de ser un supuesto trascendental que habitaría a la humanidad, se construye a partir de la vía negativa, buscando superar las situaciones de sufrimiento generalizado con miras a un horizonte de plenitud.

Por último, en el cuarto capítulo se abordó lo concerniente al tema de la universalidad. Frente a los posicionamientos que la denuestan por concebirla como una estrategia colonialista para otorgar superioridad a las identidades eurocentradas a costa del encubrimiento de las identidades subalternas fue propuesta una nueva ruta para comprenderla y para ello se establecieron tres momentos. Primeramente, se atendió la condición común de humanidad, es decir, los propios seres humanos pertenecen a una especie común que les otorga una unidad biológica. Para ello sirvió la categoría de *phylum*, en tanto un elemento de la realidad que otorga unidad física entre todos los ejemplares de la especie humana. Siendo así que la propia humanidad no se trata simplemente de una conceptualización lógica, sino de una realidad física. El propio *phylum* posibilita la multiplicación entre individuos humanos diferenciados que conservan la propia unidad física. Consecuentemente, en una segunda fase aparecen distintas particularidades identitarias y culturales, que algunas veces les llaman “humanidades”. Sin embargo, hay que tener presente que la identidad no es una esencia, sino una cristalización temporal de relaciones de poder. Las identidades solo pueden existir en relación con otras y en un marco social y significativo que les sirva de sustento. Son, pues, un elemento óntico y no ontológico. Una opción es la defensa del particularismo de las identidades que resulta estéril al momento de querer modificar las relaciones de poder. Otra opción es justamente apostar por transformar el orden social que resulta indeseable, aunque ello signifique la disolución de las identidades y la creación de nuevas. El tercer momento parte de las particularidades para volver a la universalidad, pero ya no solo en tanto unidad biológica, sino como frente común de particularidades para la transformación. Se transita de la humanidad hacia la humanización. En este sentido, la puesta en común de intereses es el

gesto emancipador por excelencia, ya que no solo se apuesta por mejorar la situación de cierta identidad, sino del proceso de transformación permanente para que cada vez existan menos personas excluidas. Frente a esto, la universalidad de derechos humanos no refiere a la operación de inherencia propia del iusnaturalismo, sino que se vincula tanto a las necesidades propias de la especie humana, como al actuar político en el que se procura una articulación de intereses para satisfacerlas. La universalidad política no es un punto de partida, sino un momento de llegada siempre inestable dispuesto a modificarse.

Ha de enfatizarse que derechos humanos, en tanto productos y procesos culturales e históricos son una herramienta para procurar mejores condiciones de vida para la humanidad en su conjunto, para un acceso igualitario a bienes y el fortalecimiento de relaciones solidarias. Se tratan de un instrumento más, entre otros tantos, para procurar estos fines. Asimismo, si lo deseable es superar la totalidad totalitaria implementada por la empresa moderna, lo que se busca no es una absolutización de la exterioridad, sino la concreción de una totalidad abierta donde haya espacio para la incorporación constante de nuevos derechos que pudiesen surgir. Es decir, aunque lo que ahora se esboza es una fundamentación contrahegemónica, lo deseable es que en algún momento llegue a transformarse en hegemónica.

Aunque con el proceso de vincular la universalidad concreta con la búsqueda de nuevos derechos se ha abierto el camino para reflexionar en torno a derechos humanos en el campo político, aún quedan muchos temas por ahondar. Es también necesario profundizar en la condición tensional y antagonista de derechos humanos, así como abordar temáticas tales como aquellas referentes al poder, la utopía, la subjetividad y la lucha por la hegemonía. Lo cual habrá de desarrollarse en ejercicios posteriores. Como se aclaró desde las páginas iniciales de este trabajo, una fundamentación no está dada una vez y para siempre, sino que constantemente habrá que nutrirse y retrabajarse. Así como derechos humanos se van actualizando de forma incesante, en tanto procesos abiertos para creación de condiciones para el acceso igualitario a bienes frente a la división moderna del hacer humano, asimismo su fundamentación está sujeta al devenir histórico.

Referencias bibliográficas:

- Acosta Roncagliolo, Yamandú. “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana”, en Eduardo Grüner (coordinador), *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, CLACSO, Buenos Aires, 2011, pp. 76-90.
- Arias Marín, Alan. “Tesis sobre una teoría crítica de derechos humanos”, en *Revista de filosofía Open Insight*, vol. VI, núm. 9, enero-junio 2015, pp. 11-33.
- Arias Marín, Alan. “Aproximación a un concepto crítico de víctima en derechos humanos” en *Ensayos críticos de derechos humanos. Tesis, imperativos y derivas*, CNDH, Ciudad de México, 2016, pp. 137- 172.
- Badiou, Alain. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Herder, Ciudad de México, 2017.
- Castro-Gómez, Santiago. “¿Qué hacer con los universalismos occidentales?”, en *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019, pp. 63-88.
- Castro-Gómez, Santiago. “Cuestiones abiertas en teoría decolonial”, en *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2019, pp. 89-127.
- Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Akal, México, 2015.
- Castro Soto, Oscar Arturo. “Fundamentación de la universalidad de los derechos humanos desde Ignacio Ellacuría”, en Oscar Castro Soto, Luis Mauro Izazaga Carrillo y Helena Varela Guinot (coords.), *Ignacio Ellacuría en las fronteras*, Tecnológico universitario del Valle de Chalco/Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, pp.173-194.
- Correas Vázquez, Óscar. “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (I)” en *Revista crítica jurídica*, No. 25, enero-diciembre 2006, pp. 269-291.
- Correas Vázquez, Óscar. “Los derechos humanos. Entre la historia y el mito (II)” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 121-138.

- Cerutti Guldberg, Horacio Victorio. “Identidad nustramericana”, en *Y seguimos filosofando*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 2009, pp. 72-88.
- Cerutti Guldberg, Horacio Victorio. “Utopía y América Latina”, en *Presagio y tónica del descubrimiento*, UNAM/Eón, México, 2007, pp. 27-43.
- Díaz-Polanco, Héctor. “Los pueblos indios en los Estados nacionales”, en *El jardín de las identidades: La comunidad y el poder*, Orfilia, México, 2015, pp. 99-134.
- Díaz-Polanco, Héctor. “Izquierda, identidad y universalismo”, en *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*, Orfilia, México, 2015, pp. 135-162.
- Díaz-Polanco, Héctor. “Etnia, clase y cuestión nacional”, en H. Díaz-Polanco (Comp.), *Etnia y nación en América Latina*, CONACULTA, México, 1995, pp. 53-77.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Analogía y comunicación. Hacia una lógica de la filosofía de la liberación”, en *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*, Trotta, Madrid, 2020, pp. 53-84.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Transmodernidad e interculturalidad”, en *Filosofía de la cultura y transmodernidad*, UACM, México, 2015, pp. 17-69.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Sistema-mundo y ‘trans’-modernidad”, en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, San Pablo, México, 2012, pp. 123-147.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. *Filosofía de la liberación*, FCE, México, 2011.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos”, en *Revista crítica jurídica*, núm. 29, 2010, pp. 229-235.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. *20 tesis de política*, Siglo XXI/CREFAL, México, 2006.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Derechos humanos y ética de la liberación (pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos)”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001, pp. 145-157.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée de Brower, Bilbao, 2001, pp. 345-358.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad”, en Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y

- Carmen Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1999, pp. 147-161.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. “La razón del Otro. La ‘interpelación’ como acto-de-habla”, en *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, UdG, Guadalajara, 1993, pp. 33-65.
- Dussel Ambrosini, Enrique Domingo. *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, Antropos, Bogotá, 1992.
- Echeverría Andrade, Bolívar Vinicio, “La identidad evanescente”, en *Las ilusiones de la modernidad*, Era, Ciudad de México, 2018, pp. 56-76.
- Echeverría Andrade, Bolívar Vinicio. “Definición de la modernidad”, en *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, pp. 13-33.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Ideología e inteligencia”, en *Cursos Universitarios*, UCA, San Salvador 2009, pp. 327- 377.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Utopía y profetismo”, en Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, T. I, UCA, San Salvador, 2008, pp. 393-442.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador 2007.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Función liberadora de la filosofía”, en *Veinte años de historia en el Salvador (1969-1989): escritos políticos*, T. I, UCA, San Salvador 2005, pp. 93-121.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 207-225.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Hacia una conceptualización de derechos humanos” en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 431-432.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 433-445.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “¿Filosofía para qué?” en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 115-131.

- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “El mal común y los derechos humanos desde los pueblos”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 447-450.
- Ellacuría Beascoechea, Ignacio. “Universidad, derechos humanos y mayorías populares”, en *Escritos universitarios*, UCA, San Salvador, 1999, pp. 203-219.
- Esteva Figueroa, Gustavo y Madhu Suri Prakash. *Grassroots Post-modernism. Remaking the soil of cultures*, Zed books, New York, 1998.
- Gallardo Martínez, Helio. “Derechos humanos en América Latina: pasar por otra parte”, en *Teoría Crítica: Matriz y posibilidad de derechos humanos*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 188-236.
- Gallardo Martínez, Helio. “Sobre el fundamento de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.) *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 77-97.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe. “Latinoamericanismo, descolonización y transmodernidad”, en J. Gandarilla y Mabel Moraña (coords.), *Del monólogo europeo al diálogo inter-filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación*, UNAM, México, 2018, pp. 235-259.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe y Gómez Arredondo, David. “Estado-nación y colonialidad en el pensamiento de Aníbal Quijano”, en Víctor Hugo Pacheco Chávez (Coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación: Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*, Doble Ciencia Limitada, Santiago, 2018, pp. 105-123.
- Glissant, Édouard, *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión*, Miluno, Buenos Aires, 2019.
- Glissant, Édouard, *Poética de la Relación*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2017.
- Gómez Arredondo, David, “La ‘colonialidad’ en la órbita del marxismo: la propuesta analítica de Aníbal Quijano”, en Víctor Hugo Pacheco Chávez (Coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación: Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*, Doble Ciencia, Santiago, 2018, pp. 229-247.
- Guerrero Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía y pueblos indígenas*, UNAM, México, 2016.
- Herrera Flores, Joaquín. *La reinención de los derechos humanos*, Atrapasueños, Sevilla, 2007.

- Herrera Flores, Joaquín. *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Catarata, Madrid, 2005.
- Hinkelammert, Franz Josef. “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y los terrores y los terrores de la Modernidad”, en *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, Ciudad de México, 2018, pp. 105-141.
- Hinkelammert, Franz Josef. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Dríada, México, 2008.
- Hopkins Moreno, Alicia. “La categoría de *exterioridad* en el pensamiento de Enrique Dussel”, en José Guadalupe Gandarilla Salgado (coord.) *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*, Akal, Ciudad de México, 2016, pp. 319-336.
- Kneen, Brewster. *La tiranía de los derechos*, Cienfuegos, Buenos Aires, 2013.
- López López, Francisco Octavio “Aportes de los feminismos latinoamericanos para la reflexión de la colonialidad”, en *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, Núm. 4, novísima época, 2017, pp. 41-53.
- López López, Francisco Octavio. “Aproximaciones hermenéuticas hacia nuestra América”, en *Mutatis Mutandis, revista internacional de filosofía*, Núm. 8, 2017, pp. 171-199.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”, en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (editoras), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp. 57-63.
- Moraña, Mabel. “Introducción. Pensamiento filosófico y pensamiento crítico: convergencias y disyunciones”, en *Filosofía y crítica en América Latina. De Mariátegui a Sloterdijk*, Metales pesados, Santiago, 2018, pp. 7-39.
- Paredes Carvajal, Julieta y Guzmán Arroyo, Adriana, *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para despatriarcalización*, Mujeres creando comunidad, La Paz, 2014.
- Quijano Obregón, Aníbal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2019, pp. 103-116.

- Quijano Obregón, Aníbal y Wallerstein Immanuel. “La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2019, pp. 135-150.
- Quijano Obregón, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp.285-327.
- Quijano Obregón, Aníbal. “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 605-624.
- Quijano Obregón, Aníbal. “Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 705-732.
- Quijano Obregón, Aníbal. “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 757-775.
- Quijano Obregón, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 777-832.
- Quijano Obregón, Aníbal. "Poder y derechos humanos", en Carmen Pimentel (comp.), *Poder, salud mental y derechos humanos*, CECOSAM, Lima, 2001, pp. 9-25.
- Rosillo Martínez, Alejandro. *Fundamentación de derechos humanos desde América Latina*, Ítaca, México, 2013.
- Rosillo Martínez, Alejandro. *Los inicios de la tradición iberoamericana de derechos humanos*, UASLP/CENEJUS, San Luis Potosí, 2011.
- Rosillo Martínez, Alejandro. “Civilización de la pobreza y modernidad capitalista: más allá de la modernidad capitalista”, en Alejandro Rosillo Martínez (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 139-158.
- Ruiz Sotelo, Mario. “Hacia una visión decolonial de derechos humanos”, en Celso Antonio Favero, Carlos Eduardo Soares de Freitas y Paulo Rosa Torres (orgs.), *Distopias e*

- utopías. Entre os escombros do nosso tempo*, EDUFBA, Salvador de Bahía, 2020, pp. 257-287.
- Salamanca Serrano, Antonio. “Vías actuales para la fundamentación de derechos humanos” en Alejandro Rosillo Martínez (coord.), *Derechos humanos, pensamiento crítico y pluralismo jurídico*, UASLP/CEDHSLP, San Luis Potosí, 2008, pp. 13-64.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “Una nueva práctica de la filosofía”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 320-330.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 485-509.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 510-530.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. “La utopía del ‘fin de la utopía’”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, FCE, México, 2015, pp. 545-566.
- Santos, Boaventura de Sousa. *El futuro comienza ahora. De la pandemia a la utopía*, Akal, Madrid, 2021.
- Santos, Boaventura de Sousa. “La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental”, en *Derecho y emancipación*, Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC, Quito, 2012, pp. 33-60.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Hacia una concepción intercultural de derechos humanos”, en *Derecho y emancipación*, Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC, Quito, 2012, pp. 147-186.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”, en *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI, México, 2009, pp. 160-209.
- Santos, Boaventura de Sousa. “Nuestra América. Reinventando de paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLACSO/Siglo XXI, México, 2009, pp. 225-268.

- Santos-Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, Santiago, 2010.
- Segato, Rita Laura. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres” en Yuderkys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (editoras), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Universidad del Cauca, Popayán, 2014, pp. 75-90.
- Villoro Toranzo, Luis, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE, Ciudad de México, 2016.
- Villoro Toranzo, Luis. “Una vía negativa hacia la justicia”, en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México, 2013, pp. 15-41.
- Villoro Toranzo, Luis. “Multiculturalismo y derecho”, en *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, FCE, México, 2013, pp. 152-171.
- Villoro Toranzo, Luis. “Del Estado homogéneo al Estado plural”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 73-91.
- Villoro Toranzo, Luis. “Sobre la identidad de los pueblos”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 73-91.
- Villoro Toranzo, Luis. “El derecho de los pueblos indios a la autonomía”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 93-127.
- Villoro Toranzo, Luis. “La alteridad inaceptable”, en *Estado plural, pluralidad de culturas*, UAEH/El Colegio Nacional, México, 2012, pp. 199-212.
- Villoro Toranzo, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, FCE/El Colegio Nacional, México, 2010.
- Villoro Toranzo, Luis. “Del concepto de ideología”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2007, pp. 15-37.
- Villoro Toranzo, Luis. “El concepto de ideología en Marx y Engels”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2007, pp. 38-88.
- Villoro Toranzo, Luis. “Filosofía y dominación”, en *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 2007, pp. 120-135.